GIAN CARLO BENELLI

CRISI DELL'IDEOLOGIA OCCIDENTALE

DAL COVID ALLA GUERRA DI GAZA

RIFLESSI

Edizione ampliata 2023

Edizione online

www.giancarlobenelli.com

Che cos'è un riflesso? Una luce batte su una superficie, si trasforma in nuova luce e prende nuova direzione. Così, tutto ciò che mi è venuto incontro nei decenni trascorsi, seguendo la nascita dell'ideologia occidentale attraverso le vicissitudini di un *altro* occidente, accende nuovi riflessi verso altro spazio. Mi scuso se saranno giudicati una futile distrazione da chi guarda altrove.

Al Curato di Meudon
che seppellì i morti con uno sberleffo

PREMESSA ALL'EDIZIONE 2022

Questi appunti sono stati raccolti tra il Marzo 2020 e l'Ottobre 2022 e *riflettono* (da cui "Riflessi") quanto maturato nella stesura della *Storia di un altro occidente*. Quella si chiudeva con la citazione di Rabelais, questi si aprono con una dedica a Rabelais; questi si chiudono con un appunto, "Sunset Boulevard", che si ricollega al *Prologo* di quella, scritto trent'anni or sono: c'è continuità tra quella e questi, tra il suo *Commiato* e questi appunti, il cui ordine rispetta, con qualche rara eccezione, l'ordine temporale della loro stesura. Quando fanno riferimento a puntuali eventi del periodo, dal Covid alla guerra d'Ukraina, essi vanno comunque intesi nella medesima collocazione temporale degli eventi commentati. Poiché l'ideologia occidentale ha, come spero di aver documentato a suo tempo, antiche radici, non stupisca che il testo, dove si parla più volte di Marx, di economia e ci si riferisce ad eventi politici anche internazionali di questi ultimi due anni, si apra con un appunto sulla Profezia e mostri nell'Indice, più volte, voci come "profezia", "trascendenza" o "storia sacra di salvezza"; o che molti frammenti si riferiscano a temi come la filosofia (greca e non soltanto) l'arte, etc. Ritengo infatti che l'attuale crisi dell'Occidente sia innanzitutto una crisi *culturale*, crisi di una cultura con lontani antecedenti *alla quale si deve ricondurre l'attuale configurazione economica e sociale* del mondo cosiddetto "occidentale"; una crisi che si riflette in molti modi sulla quotidianità. Questi appunti costituiscono quindi note rapsodiche di critica *a una cultura* che sostiene *un'ideologia* maturata ed egemone dal XVIII secolo -il cosiddetto "Occidente"- *non perché chi scrive non sia anch'egli un occidentale*, ma perché chi scrive ritiene che *sia sempre esistito, ed esista*, accanto a quella cultura e a quell'ideologia, anche *un altro* occidente: e che non esista la "Storia", ma una pluralità di *storie*.

L'EDIZIONE AMPLIATA DEL 2023

Il 2023 ha portato alla raccolta di ulteriori appunti sempre più focalizzati sui vari aspetti della crisi che sembra percorrere il sistema-mondo centrato sull'Occidente; i più significativi di questi sono stati anche pubblicati su www.academia.edu nel corso del 2023. In particolare lo studio di più ampio respiro (*Al di là dello specchio*) è stato dedicato ad analizzare le ragioni culturali che sottostanno all'ossessione dell'Occidente -datata dalla fine del XVIII secolo!- che teme di scorgere nel tramonto dell'Impero Romano un antecedente della *propria* crisi. Avevo già parlato dei sistemi-mondo con riferimento a Braudel e Arrighi, ora l'analisi si estende a Wallerstein -e alla sua condivisa definizione del concetto di "crisi"- e ad altri teorici; e viene nuovamente citata la lower middle class, già oggetto in precedenza di tre appunti poi riuniti e pubblicati su www.academia.edu come *Lo psicodramma della middle class*). Il fuoco principale è tuttavia centrato, come sempre, sul tema dell'*ideologia*, senza la quale non si ha *egemonia*: e qui, se l'ideologia occidentale appare in crisi (e se ne delineano le ragioni) si sottolinea l'impossibilità di formulare attendibili previsioni razionali sul futuro, al più se ne possono *percepire* dei *sintomi* (non per caso la raccolta 2022 si apriva con una nota sulla Profezia). C'è tuttavia una qualche evidenza che, se un modello *economico* appare in crisi per i suoi contraccolpi *sociali*, questo è il neoliberismo e con esso *l'ideologia occidentale* che ha lontane radici, quelle descritte in *Storia di un altro occidente*. Non mancano quindi i riferimenti al pensiero classico. Come per l'edizione 2022, questi nuovi appunti, anche quando traggono spunto dalla cronaca, rappresentano comunque lo sviluppo di convinzioni maturate nel corso della *Storia di un altro occidente*. In considerazione della loro eterogeneità, il lettore selettivo, interessato soltanto a particolari argomenti, farà bene ad orientarsi facendo uso dell'Indice analitico.

Now my charms are all o'erthrown
And what strenght I have is my own
Which is most faint.

Shakespeare, *The Tempest*, Epilogue

L'ANNO ZERO

Se si riflette un attimo sul calendario delle religioni nate dalla Profezia, si deve constatare un fatto tanto ovvio quanto singolare: non esiste -non sembra far parte del Dasein- l'anno zero. La nascita di Cristo -o l'hijra- mette fine all'anno -1 per dar inizio all'anno +1. I fatti che precedono o che seguono i due accadimenti hanno per l'appunto quella datazione, sono "prima di" o "dopo di" *un istante atemporale*; nulla è infatti accaduto nella storia, nell'immanente, che possa far riferimento all'anno zero.

Eppure l'anno zero, in entrambi i casi, esiste; però appartiene all'Altrove. L'anno zero è l'attimo immateriale nel quale la trascendenza appare nell'immanenza e ne muta il corso, è quel che i pagani chiamavano la *festa*, l'improvvisa e inubicabile apparizione *qui e ora* del non-luogo e del non-tempo; del Sacro, nel profano. L'attimo che divide la storia in un *prima* e un *dopo*.

In termini storici è l'apparire inatteso e imprevedibile di una *crisi*: etimologicamente, della scelta; è il furqân, ciò che divide il prima e il dopo come il falso dal vero. Ciò che si è mostrato falso da ciò che *dovrà* esser vero perché come tale è improvvisamente apparso, si è ri-velato. Ciò che prima era consuetudine non potrà più esserlo: l'irruzione della trascendenza -di un'intuizione che va oltre la Ragione- ha *creato* un *altro* mondo. L'anno zero esiste dunque soltanto nel pensiero utopico, un pensiero che è in un non-luogo fuori del tempo della storia e che da lì si ri-vela: ciò che ha messo in moto la storia è stato qualcosa giunto da quell'Altrove, è, per l'appunto, l'U-topia.

Utopia e trascendenza appaiono come il nome profano e quello religioso del medesimo fenomeno, la percezione inafferrabile ma irrecusabile di qualcosa che *è imposta dalla crisi e la impone*: la scelta *assiologica*. Qualcosa che era non può più essere perché l'impensato e l'inaudito balena nel tempo e *si fa* storia. Per le due religioni l'inaudito si è incarnato ovvero si è illibrato; "Si" è fatto storia, sia pure attraverso interminabili compromessi.

La voce profetica s'è levata come un vento sulla palude dalla quale gli esperti del mondo van crocidando nell'indifferenza del cielo. L'immanente che vorrebbe fondarsi su se stesso si scopre infondato e deve cercare il proprio fondamento nella trascendenza.

P.S. Pensare la mente del Profeta come il luogo nel quale il reale tutto viene rielaborato al di là degli schemi culturali correnti ma anche al di là dalla chiara coscienza, sinché al chiaro della coscienza giungono le conclusioni come "rivelazione", come messaggio da affidare alla società. La trascendenza è in un luogo nascosto di noi (creatività come aumento d'essere, poeta e profeta, la parola che "fa" essere). La Profezia è l'eruzione di un lungo disagio, lascia dietro di sé un lungo sciame sismico, è preceduta da sordi brontolii, ed è in sé evento unico e irripetibile. Non è l'annuncio di sciagure delle voci erranti nel deserto, *è il reale* che, per voce del Profeta, detta una nuova Legge oltre ogni formula razionale, e crea una nuova società.

P.P.S. Nel calendario ebraico il momento dell'anno zero coincide con la Creazione del mondo dal Nulla, perciò è subito l'anno uno. In luogo di un prima della Rivelazione, c'è un prima del mondo, un prima *dell'Autorivelazione*; ma in questo prima non può esserci un "anno" perché Dio è fuori dal tempo. In quel senza-tempo, Ucronia che è anche Utopia, attinge il Profeta.

DOMINUS DIXIT AD ME

Pensare *altro*, annunziare *l'inaudito*: c'è da stupirsi se questa irruzione del reale sulla "verità" dell'ovvio quotidiano, dell'U-topia nella storia, sia stata pensata come irruzione della trascendenza, come Voce di Dio?

LOS VERDADEROS MUERTOS

Il 19 Agosto del 2020 il giornalone dei benpensanti enfatizzava tre grandi (a parer suo) accadimenti: il discorso di Draghi a Rimini, il relativo perentorio proclama della Confindustria (Bonomi) e l'elogio funebre di Romiti. Il mio pensiero è andato al lontano 1919 -giusto un secolo prima- quando un celebre critico della colta

borghesia credette di stroncare un'arte "nuova", la metafisica, che avebbe poi segnato un secolo. Lo stesso critico divenne in seguito il paladino di un tronfio monumentalismo senza passato e senza futuro. La colta borghesia è così, crede di pensare mentre pensa la propria cultura come un senza-tempo: ma pensa davvero soltanto colui che è capace di pensare il correre del tempo, perciò di avventurarsi nel tempo pensando *altro*. Los verdaderos muertos que nosotros vemos y huimos son los que andan por su pie (Gracián, *Criticón*).

L'ANTIGRECO PER ECCELLENZA

Non so che cosa realmente pensassero, nella molteplicità delle loro prospettive, i "Greci"; anche perché i "Greci" a noi noti e dei quali soltanto usualmente si parla, sono quelli che vollero tramandarci imperatori e monaci, bizantini e romani, in nome delle loro ideologie imperiali ed ecclesiastiche: in altre parole, das herrschende Denken con quel che segue. Perciò, quando ebbi occasione di conoscere de Chirico ad una mostra collettiva in memoria di Carlo Levi presso l'Accademia di Romania, nel Maggio 1976 -mostra alla quale ero stato invitato anch'io con una mia Toscana metafisica (*Alto, quieto, inaccessibile*)- avrei voluto parlare con lui a partire dal suo noto "Io sono l'antigreco per eccellenza". Capii però che il Maestro era persona di poche parole e mi limitai ad un rispettoso saluto; peccato, volevo esprimergli solidarietà culturale. Molti anni dopo mi venne in mente che anche l'occidente (quello reale, con la minuscola) era latore di altre storie al di là della vulgata borghese: storie "antigreche" che decostruiscono la nostra ideologia.

IL MIRACOLO DELLA TRANSUSTANZIAZIONE DELLA CARTA

Il cavallo non beve, affoghiamolo. Con la crisi economica seguita alle misure anti-Covid che hanno semplicemente portato alla vista la crisi del capitalismo produttivo già in atto, i liberisti si son fatti pseudo-keynesiani: inondano il pianeta con titoli di credito ormai pari a decine di volte il PIL mondiale. Si asserisce di farlo a sostegno della produzione e a stimolo degli acquisti; di fatto si stimola soltanto il capitalismo finanziario del debito attraverso il quale la carta si transustanzia in capitale sotto forma di proprietà dei beni degli indebitati, Stati e cittadini. Su questi, infatti, il debito creato viene trasferito grazie al ciclo dei consumi messo in atto con la magia della stampa: con l'esproprio, la carta stampata è trasformata in beni *reali*, diviene altro-da-sé, autentico miracolo eucaristico; diviene possesso del debitore in toto -anima e corpo, si potrebbe dire. Possesso dei suoi beni (della sua casa) del suo lavoro, della libertà delle sue decisioni sul "libero" (sic!) mercato del lavoro. In altre parole: della sua persona e della sua vita. Tutto sommato, quel brav'uomo di Shylock si accontentava di una libbra della sua carne, per giunta in cambio di vero oro. Forse ha ragione Streeck: il capitalismo sta finendo di morte naturale perché i capitalisti stessi (o ex-tali) non lo troveranno più utile ai loro fini. Con l'accumulo totale della proprietà in poche mani, l'economia capitalista potrebbe allora trasformarsi in un nuovo regime di servitù della gleba: o del computer nello smart working, fa lo stesso. La similitudine con la società tripartita viene da questo: da una parte pochi proprietari di tutto quel che c'è, dall'altro la massa dei totalmente spossessati, nel mezzo i sacerdoti che ideologizzano lo status quo: un nuovo Alto Medioevo.

I QUANTI E LA STORIA

Per la fisica quantistica l'osservazione dell'osservatore crea il fenomeno. Così è per la storia: l'osservazione dell'osservatore borghese ha creato la "Storia", quella storicista come percorso che va da Hammurabi a Henry Ford; e oltre. Il borghese gentiluomo ha demandato agli esperti la ricerca del proprio stemma gentilizio e ai propri sacerdoti la certezza dell'eternità.

ANCORA SUI QUANTI E LA STORIA

Dice Rovelli (Helgoland, p. 82): "La realtà non è come la descrive la fisica classsica". Giusto. È però indispensabile ricordare su quale ontologia si fondava la fisica classica: si fondava sulla misurazione del fenomeno (l'oggetto, il suo moto) da parte di un osservatore estraneo al fenomeno stesso, cioè sull'ontologia che, dal Razionalismo classico giunge al Razionalismo scientifico. Sulla distinzione cioè, tra soggetto e oggetto. Questa è l'ontologia della vita ordinaria, alquanto grossolana ormai per trattare di scienza o di filosofia (prendo da A. Magris, Invenzioni di Dio, due definzioni del pensiero di Aristotele, il fondatore della nostra logica corrente: Aristotele "filosofo dell'ordinario" -titolo di un testo di D. Zucca- e "codificatore del senso comune"; in questo però, aggiungo io, autore di una Politica sulla quale si può ancora riflettere). In un mondo che non è più "fatto di cose, ma di relazioni" (Rovelli) nel quale lo "oggetto" è perciò "uno, nessuno e centomila" (Rovelli da Pirandello) perché tante sono le sue possibili relazioni; anche i "fatti" della storia assumono una luce ambigua, il

fatto diventa, tanto per restare a Pirandello, “un sacco vuoto che da solo non sta in piedi”. Perché il “fatto”, per lo storico, non è l’accadimento narrato nel documento, ma il documento stesso: chi l’ha scritto, la sua collocazione, i suoi interessi, la sua cultura, e così via, sono le lenti attraverso le quali traguardare l’accadimento così come viene documentato. L’ho notato a proposito degli Gnostici e di altri “eretici”, sui quali i documenti non sono altro che le requisitorie dell’accusa, vanno perciò decostruiti. La medesima osservazione vale per quel “fatto” che è la connessione degli accadimenti dalla quale nasce la storia dello storico. In altre parole: *cambiano i tempi, la cultura, la società, la collocazione sociale e personale (Erlebnis) dello storico; cambia la storia*. Non nel senso che cambino gli accadimenti, ma neppure nel senso di una soggettività dell’interpretazione: la storia cambia in senso ben più radicale, accadrà infatti che verrà scritta *un’altra storia*. Le storie sono tante; forse la storia, intesa banalmente come successione dei tempi, è percorsa da storie parallele.

LA REALTÀ NON È COME LA DESCRIVE LA FISICA CLASSICA

La *realtà*, tanto per essere precisi, non la conosciamo: conosciamo una sua *rappresentazione* nei nostri modelli; certamente sempre più avanzati ma pur sempre -e obbligatoriamente- modelli. Quel che però interessa, nella rivoluzione della fisica all’inizio del XX secolo, è che essa è stata possibile perché contemporaneamente andava evolvendo la cultura e il pensiero, dai quali la scienza non è indipendente. Questo fece sì che noi potessimo sorridere della scienza del XIX secolo, ma ci deve ricordare che un giorno si sorriderà della nostra. Perciò, quando una politica viene corroborata dall’opinione della scienza -come il colonialismo del XIX secolo sulla scorta del darwinismo- è bene dire subito che si sta barando, o quanto meno menando il can per l’aia, dove il cane è la cosiddetta “opinione pubblica” che trasforma il desiderio in verità, l’appetito in legge. Ha ragione Lévinas: il primato non va all’ontologia, ma all’*etica*. Chi non lo capisce non ha recepito la rivoluzione portata dal messaggio testamentario. In Occidente circola da tempo un pericoloso neo-paganesimo.

IL NEUTRO NON È NEUTRALE

Lévinas non ama l’ontologia in quanto pensiero del neutro che si articola sulla riduzione dell’altro al medesimo. Giusto. Aggiungerei una cosa: eliminare dal pensiero la *differenza* è eliminare la prospettiva, è dare cittadinanza nel pensiero al solo status quo, eternizzato nel “Vero”. Il pensiero classico è classista.

PER OMNIA SAECULA SAECULORUM

Esistenza del “Vero”, esistenza dell’immutabile. Congelare il volto mutevole e indefinibile del reale nella sua *rappresentazione*, nella *theoría*, equivale ad eternizzare il presente in un modello puramente prospettico. Questa è l’essenza del pensiero conservatore che può essere sia realisticamente classista, sia visionariamente reazionario. Questo secondo caso finisce necessariamente col risolversi nel primo.

HODIE MIHI, CRAS TIBI

Marx ha svelato la natura ideologica del pensiero borghese. Resta da aggiungere: non soltanto borghese. Un Erlebnis razionalizzato in un modello è sempre ideologia.

VERITÀ E REALTÀ

Il “Vero” cui si attinge al termine di una dimostrazione, non è il reale, è la sua trascrizione nel verbale giudiziario.

LIBERISMO E LIBERTÀ

Gli esportatori di democrazia hanno sempre flirtato con le peggiori dittature, dall’Arabia Saudita, all’Egitto, alla Turchia di Erdoğan, in nome della sicurezza dei propri interessi economici e geopolitici (leggi: del proprio imperialismo). Le peggiori dittature, a loro volta, si sono sempre giustificate appellandosi alla sicurezza interna. La sicurezza sembra dunque avere un rapporto di reciproca esclusione con la libertà; e poiché il liberismo genera insicurezza, esso sembra contenere in sé il germe delle dittature. Si veda non soltanto la risorta destra europea o l’elettorato di Trump, ma anche la svolta illiberale dei Governi europei in nome

dell'offerta di sicurezza dal Covid, che non è senza correlazione con quei fenomeni: serve anche per coprire la crisi di 40 anni di liberismo scaricando la colpa del disastro economico e sociale sulle spalle di chi non può parlare, il povero virus. Dunque *il liberismo non ha nulla a che vedere con la libertà, al contrario, è l'anticamera dell'autoritarismo*; con buona pace di Einaudi, Croce era stato ben più preveggente, e persino troppo prudente. Liberismo e libertà non sono soltanto cose distinte, sono persino conflittuali.

OH, LES BEAUX JOURS!

La sola conseguenza positiva dell'avventura geopolitica della Turchia neo-ottomana, potrebbero essere le esequie di quel morto vivente che è la NATO, fiore appassito d'un mondo che non c'è più, quando, grazie al Comunismo, anche l'Occidente si sentiva giustificato.

ET DIMITTE NOBIS DEBITA NOSTRA

Così tradusse Gerolamo, che non era certamente uno sprovveduto, l'inequivocabile termine greco originale *opheilémata*: debiti. Il testo greco e la sua traduzione latina hanno comunque un senso se si ricorda la tradizione ebraica di annullare i debiti in essere ogni 7 o 49 anni, tradizione rimasta nelle religioni testamentarie sotto la forma di ostilità all'usura. Un Papa politicamente più prudente di quanto comunemente si ritenga, ha tuttavia precisato, immagino rifacendosi alla preghiera ebraica, che per "debiti" si debbano intendere i peccati: "et dimitte nobis peccata nostra", creando però problemi in quel che segue, perché non spetta a noi perdonare i peccati altrui, se mai i torti subiti, come nell'antica preghiera ebraica: ma quella è un'altra cosa, il Vangelo di Matteo è quello del testo greco e là si parla chiaramente di debiti. Non ho la pretesa di entrare nella discussione, mi chiedo però se il prudente Santo Padre abbia forse voluto tener lontana Santa Madre Chiesa dall'antipatica questione se il debito possa costituire una colpa, questione che impazza tra i sapientoni a partire dalla rifritta citazione dell'ambivalente tedesco *Schuld*; del resto, i nostri debiti ci sono *moralmente* riprovati dalla casta sorella Germania: o no?

Chi, al contrario, insiste ad accusare il "Cristianesimo" -o ciò che ella intende per tale- del binomio perverso (il debito è una colpa) è la Prof.ssa Elettra Stimilli (Debito e colpa; Il debito del vivente) con tanto di citazioni tratte dai suoi colleghi del Collegio giudicante. Lascio da parte gli aspetti politico-economico-sociali del debito creato dal capitalismo finanziario, aspetti sui quali la Prof. esprime considerazioni ampiamente condivisibili, e del resto condivise da tutti coloro che non rientrino tra i Bouvard e Pécuchet del neoliberismo, con il loro dizionario delle idées reçues.

Ciò che lascia perplessi è la sua certezza, sostenuta dalla salmeria delle citazioni, che l'identificazione del debito con la colpa -da introiettare per tutti i nuovi credenti- sia il frutto avvelenato del Cristianesimo. L'economia attuale, più che le conseguenze dello sviluppo storico, fors'anche logico e strutturale (se n'era accorto Marx) dell'economia capitalista, diviene così l'approdo di una *fede* che "sfugge ad un approccio specialistico dell'economia". L'esistenza di un caso di *fede* -fede nel "libero" mercato, un ossimoro- malriposta, in quanto *priva di fondamento* nella trascendenza, è indubbia; quel che trovo strano è che una religione testamentaria, col suo fondamento profetico e l'attesa assiologica, venga coinvolta negli esiti di quel Razionalismo che condusse a concepire l'automa dell'homo œconomicus. I suoi testi fondativi sembrerebbero escludere questa possibilità.

Certo, se poi si ignora l'attesa messianica, l'apocalittica e il millenarismo dei protagonisti iniziali del I secolo, e si riduce il "Cristianesimo" all'Istituzione che nasce nel corso del II-III secolo, allora l'arcano si svela; e tanto più si svela in quanto è assolutamente evidente che la Prof. identifica il suo "Cristianesimo" con il Calvinismo e il suo neo-Sadduceismo. Già, perché il punto di partenza della Prof. è il fantasioso racconto con il quale Weber tentò di sottrarre il capitalismo all'anamnesi e alla diagnosi marxiana (la terapia non s'è ancora trovata): forse per nobilitarlo, di certo sostituendo una storia degli accadimenti con una storia delle idee, eterna pretesa razionalista e borghese di far nascere le idee dal cielo. È chiaro infatti, che separare il pensiero dall'Erlebnis elimina la possibilità di una pluralità di *prospettive* (ridotte, se mai, allo "scambio di opinioni" eliminando così lo scontro sociale) ciò che è confacente all'iniziale (e consustanziale) pretesa della borghesia di presentarsi come "classe generale" nonché culmine della storia. Ma poiché la Prof. non sembra precisamente una paladina del regime capitalista borghese, allora i casi sono due: o ha problemi suoi con Santa Madre Chiesa che accusa di esser madrina del capitalismo, del che non posso giudicare; oppure ha una visione quanto meno superficiale del "Cristianesimo".

La Prof., vagando nell'empireo delle idee e delle citazioni, non sembra tener conto del lento e politicamente motivato formarsi di una "ortodossia" razionalista a partire da un milieu eterogeneo che conservava le attese messianiche del Giudaismo, poi ereditate dal Giudeocristianesimo e dall'Islam: "idee" con un preciso fondamento sociale in un mondo non certo idilliaco quale fu quello della società classica. Tra l'altro, il Cristianesimo giudaizzante delle origini che attendeva il Millennio *in terra*, fu in quell'occasione assimilato

nel pot-pourri dello "Gnosticismo" grazie ad una operazione *politica* che volle distanziare la nuova creatura tanto dai pericolosi fermenti del Giudaismo quanto dalle sottigliezze esoteriche dell'Ellenismo, modellando la dottrina nelle strutture razionaliste dello herrschende Denken: la cultura stoica dell'aristocrazia romana.

Precisamente dalla prónoia stoica nacque infatti quel concetto di teodicea -archetipo di ogni giustificazionismo- che non poteva tuttavia rispondere all'inevitabile obbiezione "unde malum?", sicché fu necessario collocare il male tra le conseguenze della colpa. Ora, il punto è questo: la Chiesa (perché di Chiesa si parla adesso, non di Cristianesimo, la storia delle cosiddette "eresie" è lunga) trasformò una *religiosità* (il Cristianesimo delle origini) nata da una attesa/pretesa assiologica, in una *Istituzione* che trasmise ai secoli venturi la cultura della società classica, salvo mantenere le speranze assiologiche spostandole nell'Altrove, nel Regno dei Cieli, come dottamente spiegò Tommaso a Gioacchino.

Con la secolarizzazione, che fu una *cattiva* secolarizzazione, questa cultura riemerse nel Deismo (che con la nascita delle dottrine liberiste ha qualche rapporto) e fu così che ciò che aveva avuto un senso grazie alla fede fondata sul trascendente, perse il proprio senso come fede nell'immanente, nella Ragione. E poiché la Ragione trova il proprio luogo d'elezione nel conto profitti e perdite -affidato, per l'appunto, ai Ragionieri- nasce da qui l'approdo fideistico nel capitalismo denunciato dalla Prof. Nasce dalle vicende del ritorno al Razionalismo classico, nasce da una sorta di neo-paganesimo risorto come lato oscuro dell'istituzionalizzazione: non dal *Cristianesimo* che fu, e resta, vicenda ben più complessa.

Se però alla storia degli accadimenti (politici, economici, sociali) sostituiamo la storia delle idee, ecco che allora può trovar nuova vita l'ormai vecchiotta, deviante e nobilitante (perché non così sulfurea come quella storica e sociale di Marx) analisi borghese di Weber.

Per verità, di Marx la Prof. parla e lo cita a sostegno delle proprie tesi: ma per metterlo in sintonia con Weber, che è come mettere insieme il Diavolo e l'Acqua Santa. Il punto del loro accordo consisterebbe nel rigettare le responsabilità del capitalismo sul Cristianesimo. E infatti di Marx lei cita, con molti omissis che ne accomodano la sostanza dell'affermazione alle proprie tesi, quel passaggio del Capitale nel quale Marx afferma: "Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemeine gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werten, zu verhalten und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehn als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich *in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw*., die entsprechendste Religionsform." (*Das Kapital*, Bd. 1, M.E.W. 23, S. 93, corsivo mio che sottolinea il punto centrale per comprendere l'affermazione e *i riferimenti di Marx agli sviluppi borghesi del protestantesimo e al razionalismo deista*, allegramente omessi dalla Prof. per conferire alla frase il senso allotrio, da lei attribuitole, di connessione tra il Cristianesimo tout-court e il capitalismo). Dopo di ciò, la Prof. coinvolge Benjamin nella vicenda.

Come si nota, Marx parla di un ben preciso "Cristianesimo", calvinista e poi persino secolarizzato nel *Deismo*: come tale di un suo *sviluppo borghese*. Senza contare che Marx tiene del tutto distinte le strutture materiali da quelle ideologiche, affidando l'analisi e la storia degli accadimenti alle prime, non alle seconde; dunque non attribuisce certamente il capitalismo al Cristianesimo, né ai suoi sviluppi con i quali segnala semplicemente un'analogia, che mi permetto ritenere fondata nel Razionalismo borghese.

La Prof. cita poi anche Foucault ma qui il discorso sarebbe complesso a causa del vizietto intellettuale del francese del quale ho parlato a proposito del suo modo di affrontare temi in sé diversi, come l'ordoliberismo tedesco o la rivoluzione iraniana: parlare di ciò che non conosceva bene. Foucault, erede dell'Illuminismo, non amava il Romanticismo né i francofortesi, tantomeno la loro Dialettica dell'Illuminismo che indaga i legami tra questo e la società capitalista. L'abilità argomentativa e il piluccamento citazionista consentono tuttavia alla Prof. di portare al proprio mulino tutta l'acqua disponibile, non importa i sedimenti in essa contenuti. Per Foucault il capitalismo manifestava una "razionalità irrazionale", ma Foucault difficilmente avrebbe accettato che questa fosse erede -come, di fatto, è- *dell'irrazionalità del Razionalismo illuminista, che portò alla cattiva secolarizzazione.*

Il punto infatti è sempre questo: la concezione della storia come Storia Sacra della Salvezza teleologicamente orientata -che non è una faccenda tutta cristiana, come pensa la Prof., ma risale allo Zoroastrismo et pour cause; fu l'Utopia che entrò nella storia come *progressivo* trionfo del Bene sul Male. Questa concezione nacque però dopo che l'originale teogonia di Böhme fu trasformata da Hegel nella sua Geschichtsphilosophie determinandone la cattiva secolarizzazione. Fu lì che l'ideologia borghese trasse i propri quarti di nobiltà per fare della borghesia la classe generale, e farne, con il suo sistema economico, il presunto approdo della storia.

Che cosa c'entri tutto questo con il *Cristianesimo*, magma di pulsioni profetiche, messianiche, utopiche, millenariste, poi amputato come *Istituzione* e *perciò*, alcuni secoli più tardi, malamente secolarizzato, Dio solo lo sa: e con Lui la Prof. che cita a lungo il Clemente che salvava i ricchi, senza tener conto che l'Alessandrino non rappresenta, lui soltanto, "il Cristianesimo", quanto meno quello delle origini, ma una svolta *dell'Istituzione* che, *in quanto tale*, non poteva fare a meno di accogliere i benestanti e "quelli che contano". Un'Istituzione che voglia sopravvivere deve solcare il mare del proprio tempo con la bussola volta agli umori *politici*, che non dipendono soltanto da lei.

Certo, non aiuta il fatto che nel mare magnum della sterminata letteratura moderna sullo Gnosticismo, la Prof. vada piluccando da uno studioso autorevole ma vecchiotto come Jonas, per giunta mosso, ai suoi tempi, da motivazioni *politiche* contro dittature di segno opposto; o da uno alquanto squalificato come Taubes (sulla cui persona si veda il carteggio tra Strauss e Scholem); o da quel funambolo della scioccheria, tenuto alla larga dallo stesso Jonas, che fu il Voegelin patetico nostalgico du temps jadis (si veda la mia lunga analisi al riguardo nella Storia di un altro occidente). Cioè da coloro che, per giunta, si sarebbbero schierati sul fronte opposto alla Prof., in quanto tutti paladini della società borghese occidentale.

Non sono però soltanto queste le singolarità di una "storia" costruita sulla concordanza di una crestomazia di autorevoli citazioni. Ad esempio, allorché, fondandosi sulle peregrinazioni dell'etimo (e soprattutto in gran parte su Paolo (perché non su Giacomo che in materia di fede e di opere la pensava all'opposto? Ma Paolo, entrato tardi e per motivi prudenziali nel Canone, è la stella polare *dei Protestanti*, e perciò di Weber) arriva alla conclusione che la concezione dell'autorità come riconoscimento è decisiva per la politica *moderna*. Ohibò! E che cosa predicava la lezione politica di ps.Ardashîr? E su che cosa si reggeva la società tripartita?

E ancora: quando analizza il legame tra ascetismo ed economia, e lo fa definendo l'ascetismo come sacrificio in vista di un'acquisizione stabile, non fa che porsi sul piano di Weber e di una pura ideologia un po' farlocca del capitale come frutto del sacrificio, che ha poco a che vedere con la realtà storica e fattuale della prassi capitalista. Non soltanto: cade nell'eterna svista di chi si ferma alla superficie delle parole. Infatti la (presunta e millantata) ascesi calvinista in vista dell'immanente, ha ben poco a che vedere con quella del monaco in vista dell'Aldilà: e non dirò sul piano etico, bensì su quello ontologico!

Lo stesso vale per il capitalismo inteso come culto fine a se stesso, la cui irrazionalità è nel fondamento, per meglio dire, nell'irrazionalità di un culto fondato sull'immanenente. Il culto religioso, al contrario, ha una sua razionalità (per chi crede, ovviamente) perché ha fondamento nella trascendenza, e per chi crede nella trascendenza è *questa* a rendere non soltanto "razionale" la fede, bensì anche a rendere fondato il fondamento dei ragionamenti della ragione (mi scuso dei bisticci, ma rinvio comunque ad Ibn Taymiyya). Nell'immanenza, al contrario, non si può "credere", perché si tratterebbe di *una fede nella Ragione, un autentico ossimoro che rende comprensibile, e per nulla ridicola, l'iniziale ipotesi di una Dea Ragione*. In assenza di trascendenza, la Ragione è infatti costretta a fondarsi su se stessa, un miracolo che ricorda quello del celebre Barone.

Siamo dunque sempre nell'ambito della "cattiva" secolarizzazione, traduzione nell'immanente di strutture pensate per la trascendenza: una secolarizzazione che non s'è liberata dalla Ragione cosmica degli Stoici trasmessa alla modernità dalla teodicea dell'Istituzione, quella criticata dagli Gnostici: e pensare che già Aristotele -uomo di mondo- sapeva che la Prónoia non scende sotto la sfera lunare. Soltanto se si dà per "buona", questa secolarizzazione, si può pensare un legame che non c'è tra il culto religioso e quello capitalista.

Il Cristianesimo fu un'utopia e generò "eresie" che volevano cambiare il mondo: la Ragione stoica è il Te Deum allo status quo. Non per nulla il monachesimo, che la Prof. cita a lungo a proposito della genesi del capitalismo, creò molti problemi al potere, dai Messaliani ai Fraticelli; così come lo Gnosticismo dubitava della bontà della Ragione che si pretende governi il mondo: ma qui il discorso sarebbe lungo, dall'intuizione di Democrito "che il mondo a caso pone" alla rivoluzione della fisica quantistica.

La Prof. però, pur di accumulare citazioni ad hoc, arriva persino a citare Rudolph Otto e Mircea Eliade, due personaggi emblematici di una cultura e di un'epoca assai distanti da lei: tant'è, tutto fa brodo, come nella minestra del collegiale Gianburrasca.

Infine, tanto per chiudere il discorso sul rappporto tra capitalismo e "economia cristiana", vorrei ricordare che *il capitalismo non è semplice accumulo* (quello c'è sempre stato ovunque e in ogni cultura). Il capitalismo è il ripetersi infinito di D→M→D' con D'>D, come spiegò Marx che analizzava i processi materiali, non il gran bazar delle "idee": è *ideologia* dell'accumulo, ideologia nata *in Occidente* come deriva della Ragione.

Se poi vogliamo vedere quale è stato il rapporto tra il Cristianesimo e il problema della distribuzione della ricchezza, che si intrica con il tema della povertà come colpa, possiamo notare due cose. La prima è che quest'ultimo tema viene dal mondo pagano, dove la disgrazia è pensata come ira degli Dei per qualche mancanza nei loro confronti; non soltanto. Il tema -che è e resta diffuso nella cultura occidentale sia come eredità folklorica sia anche per il concetto stesso di teodicea, onde ciò che è è giusto perché è- riemerge prepotente nel Deismo, *che del Cristianesimo rappresentò la parodia in un rinascente neo-paganesimo*.

La seconda ci mostra poi il Cristianesimo in rapporto diametralmente opposto con il capitalismo sul tema della povertà e della distribuzione delle ricchezze. Per convincercene possiamo tornare alle analisi *storiche* di Peter Brown, che hanno mostrato come l'avvento del Cristianesimo nella società ellenistico-romana *portò alla ribalta il problema dei poveri*, una realtà -l'esistenza della povertà- semplicemente ignorata in quanto *ovvia* nella società classica, e improponibile come ingiustizia alla sua Ragione cosmica, stoica, giustificazionista, riemersa poi con il Deismo e il capitalismo.

Per concludere. Le idee, che sono rispettabilissime e sono indispensabili strumenti di lotta nel contesto materiale nel quale sono state formulate, costituiscono anche la cassetta degli attrezzi normalmente riutilizzata

ogniqualvolta siano adattabili alle contingenze di un nuovo contesto; prese però in astratto come tali, per essere poi assemblate fuori contesto, costituiscono soltanto un *Dictionnaire des bavardages reçus*.

FILOSOFIA DEL CANTASTORIE

Se l'osservazione dell'osservatore crea il fenomeno, potremmo pensare ogni "storia" come il risultato di una prospettiva. In altre parole come un racconto, in qualche caso poetico, opera d'arte: *creazione*. Se qualcuno ne dubita, pensando che "i fatti sono fatti e non si discutono", provi a confrontare, ad esempio, le storie di Roma scritte in tempi diversi da autori diversamente posizionati sul piano ideologico e sociale per la diversità dei tempi e delle culture delle quali erano espressione, e dal cui contesto ideologico traguardavano gli accadimenti. Senza ignorare gli accadimenti, le "storie" possono dunque essere tante e tutte diverse. Questo non è relativismo, perché il relativismo nasce se si pensa il pensiero in astratto, non nella sua concretezza di conclusione di un Erlebnis. La mia Storia di un altro occidente è dunque soltanto una delle tante storie possibili, la cui "verità" va compresa in rapporto ai suoi presupposti: lo scarto incolmabile tra il *reale* e le verità puramente verbali del lógos; il mito -o, se si vuole- il racconto e persino la fiaba, come contenitore di un reale cui si può soltanto alludere; la *realtà* storica dell'Utopia come motore della storia ubicato in un suo non-luogo, non per questo meno reale, anzi, *più* reale della banalità del dato di fatto. Infine la storia come continuo scorrere ove tutto è soggetto a génesis e phtorà, onde si può pensare ciò che è come qualcosa di già transeunte mentre l'Utopia addita ciò che dovrebbe essere, anche se di certo mai sarà (l'Utopia, il Tempo messianico, si raggiunge soltanto nell'atto di inseguirla). Per questa ragione il pensiero del borghese e del benpensante è il non-pensiero del nonpensante, in quanto pensa ciò che è come fosse fuori dal tempo, lo pensa nella sua eternità.

ORDO ET CONNEXIO IDEARUM

La Ragione ha definito pseudoscienze l'astrologia, la fisiognomia, et similia: strano, perché essa poggia sul medesimo fondamento, una razionalità del cosmo ordinato nelle medesime strutture della ragione umana: esattamente ciò che Dodds considerava l'umoristica pretesa di Proclo. Esattamente ciò che proclamava il neoplatonico Spinoza. Un immenso sistema classificatorio, che Spinoza applicava anche alle passioni -che con la fisiognomia hanno una qualche parentela- e che si svolgeva e si riavvolgeva nel molteplice e nell'uno. La vicenda è antica, ma anche moderna: infatti un nodo del Razionalismo è che la distinzione tra soggetto e oggetto, terreno d'incontro e scontro nel quale si esercitano la theoría e il lógos per il conseguimento del Vero, fa sì che che l'oggetto sia dominabile dal soggetto soltanto a patto che entrambi siano ordinati nella medesima Ragione; e tuttavia, se così fosse, come potrebbe distinguersi il soggetto dall'oggetto? Fu così che anche il Razionalismo ebbe il suo Proclo che fece della Storia (con la maiuscola, in sé e per sé) il luogo ove la Ragione si rivela a se stessa, rivelazione della teodicea. Nell'ordo et connexio rerum c'è tuttavia qualcosa che non convince, di tanto superbo disegno; sicché il reale, contrariamente al Vero, non può essere affermato, può essere soltanto additato, come usava fare il Dio dell'oracolo. C'è un qualche segreto legame tra le pretese del lógos, il suo Vero, e il desiderio del dominio. Sull'ordo et connectio rerum feci anche una piccola natura morta: un broccolo e una coppa di limoni che scivolano via ciascuno per i fatti propri.

RECONDITE ARMONIE

È singolare la coincidenza temporale tra l'abbandono della metafisica per l'economia politica da parte di Antonio Genovesi (1765) che di questa "scienza" fu il fondatore, e la critica ironica di Kant sull'improduttività della metafisica in termini di carriera (1781-1783). È parimenti singolare che, dopo Marx, gli economisti neoclassici abbiano abbandonato l'economia politica, un terreno minato, per tornare alla metafisica.

UN APPUNTAMENTO MANCATO

Nella vita l'appuntamento si presenta come caso; si può anche essere distratti e rimanere in superficie, prima o poi l'appuntamento mancato si ripresenterà come destino. Ciò che unisce i due momenti non è l'ordine delle cose, ma l'irrecusabilità del reale che si manifesta nella vita.

A CHI HA SARÀ DATO E SOVRABBONDERÀ; MA A CHI NON HA SARÀ TOLTO ANCHE QUELLO CHE HA

Risulta che la crisi del sistema economico portata dal Covid 19 abbia fortemente arricchito i già ricchi e reso più poveri i già poveri. La cattiva secolarizzazione ha colpito anche il precetto evangelico.

SUSSURRI

Il pensiero degli intellettuali aperti all'enigma della trascendenza è certamente più problematico e profondo di quello di coloro che restano chiusi nell'immanente, nell'essere, per dirla con Lévinas. Infatti, se i primi sono costretti a vagare nel periplo dell'incircoscrivibile, a meno di ancorarsi all'inubicabile terra della fede, porto del tutto autoassertivo; i secondi naufragano nella pura chiacchiera di una Ragione alla quale non resta che fondarsi su se stessa, un adýnaton. A meno di non divinizzarla, come si tentò, segnaletica d'un percorso senza uscita.

SUFFICIT DIEI MALITIA SUA

Il presente non è che il passato già logoro in lotta col desiderio del futuro, che nel desiderio appare come un presente possibile. Ciò che è, è ciò che fu in dialogo con la speranza di ciò che sarà; l'essere è in quanto è in dialogo con Altro. Le tre religioni testamentarie, e prima di loro lo Zoroastrismo, furono la critica all'immobile datità del mondo classico, alla pretesa del dominio nell'eternizzazione del presente. La loro istituzionalizzazione fu un compromesso con il mondo, con un presente già transeunte, per l'eternizzazione di un nuovo presente. Le loro eresie (ma è meglio dire: eterodossie) a partire da Mazdak, furono i sentieri della marginalità, testimoniano il residuo inassimilato dell'Utopia additato da uno sguardo altro. Questo sguardo fa guardare anche il presente con uno sguardo diverso, e guardare il presente con un simile sguardo è additarne la transeunte ideologicità e perciò la caducità; il presente è ovvio soltanto nella logica del dominio. Il "Vero" è ideologico, è l'ideologia del lógos, esiste soltanto il reale: e il reale è ambiguo, vi coesistono gli opposti.

PROBLEMI DI GRAMMATICA

Il pensiero risiede nel linguaggio, ma il linguaggio si articola nella grammatica. Pensare altro significa dunque pensare oltre la grammatica. Non appena si vuol comunicare, e quindi tradurre questo pensiero in linguaggio, si deve però far ricorso a una grammatica: è qui che muore il pensiero e il linguaggio si fa chiacchiera. Pessoa protestò contro la grammatica, non volle scrivere una "cosa", volle scriver*si* e creò un capolavoro. Poeta e Profeta hanno qualcosa in comune.

CONOSCENZA E PENSIERO

La "filosofia", presentandosi come ricerca del sapere, come conoscenza, ha finito col sovrapporre la conoscenza al pensiero. Ma la conoscenza passa per la Erfahrung -sia pure dei sacri testi- mentre il pensiero nasce dallo Erlebnis. Sovrapporre la conoscenza al pensiero come se le due cose si identificassero, svela il tratto classista del pensiero classico sopravvissuto nel pensiero occidentale, pensiero della téchne non a tutti accessibile (già "l'amore per il sapere" richiedeva una classe di schiavi disposti a mantenere una classe di mandarini dediti esclusivamente al "sapere") laddove tutti noi pensiamo e ciascuno ha le proprie *ragioni*. Ma il pensiero come pensiero della téchne era già il pensiero di Platone -che non per caso aveva obbiettivi classisti: la sua epistéme è infatti un sapere di specialisti. Ma se la Erfahrung è di pochi e lo Erlebnis è di tutti, e se ognuno ha le proprie ragioni qualcuno può anche avere la *concreta esperienza del male*. Il male non è un problema filosofico o teologico: è ua *realtà* che si *sperimenta*. E che ha un peso nel pensiero. Il male entra forzatamente nella filosofia e nella teologia quando si tratta di confermare la bontà di *questo* mondo: cioè dello status quo.

MISERIA DELLA FILOSOFIA

Dice Aristotele che la filosofia è nata per dissolvere la meraviglia: ma un pensiero che non si meraviglia può essere soltanto un pensiero del già-pensato, quindi un non-pensiero. Di fatto si legge qui la radice classista del pensiero classico, che pensa l'eternità dello status quo.

È DEL POETA IL FIN LA MARAVIGLIA

La filosofia dunque (quella classica, almeno) è nata per dissolvere la meraviglia. Aldo Magris (L'invenzione di Dio) così commenta l'affermazione di Aristotele: la filosofia greca di età classica non è interessata a penetrare lo spessore degli *eventi*, ma soltanto a trovarne una spiegazione razionale con il proprio armamentario concettuale. Che cosa sia un evento, Magris lo ha già spiegato prima in termini fenomenologici nel proprio testo: l'evento è un salto di realtà, un già da sempre che accade nel tempo, ove il puro esistente si dà alla coscienza senza il controllo della Ragione (pp. 30-33). Siamo di fatto in presenza di una fenomenologia della Profezia, che potrebbe essere anche un'antropologia dell'arte: è il reale che appare alla coscienza generando un aumento d'essere. Dunque il pensiero classico non può pensare gli eventi; affidandosi al lógos può pensare soltanto parole articolate nella grammatica, nella quale, come noto, ripone la propria *fede*. Aggiungo io: poiché le parole debbono essere articolate nella grammatica e nella sintassi secondo le precise norme delle Confutazioni sofistiche, ne consegue che il pensiero classico è anche ideologico e trasmette l'ideologia della herrschende Klasse. Caratterizza viceversa il poeta la licenza poetica, grazie alla quale -alla rottura del tessuto logico/concettuale che sottende grammatica e sintassi- egli si fa per l'appunto *poeta* (poíeo): creatore di realtà. Pensa l'impensato, come il Profeta, e desta perciò meraviglia.

ILLUSIONE DELLA VERITÀ, VERITÀ DELL'ILLUSIONE

Il Rinascimento compie il ritorno dell'arte al canone della società classica greca e romana attraverso la coscienza della fine di quel mondo assurto a museo, a lezione da apprendere e imitare. Al contrario il Medio-Evo (definizione imprescindibile da quella di Ri-nascimento, ritorno alla classicità dopo l'oscuramento dei "secoli bui") se ne era sempre sentito in continuità rielaborandolo nella trasformazione -si veda Seznec- per tramite del Cristianesimo istituzionalizzato. In realtà il messaggio testamentario aveva rappresentato una grande frattura, ribollente sino a quel momento di "eresie" che di quella frattura costituivano la superstite testimonianza. Il Rinascimento coincide con il ritorno al Razionalismo classico che impone di nuovo la propria normatività, il proprio indiscutibile "Vero", prodromo della moderna ideologia di "Occidente". Non per nulla, il Rinascimento fu poi il grande mito del XIX secolo borghese che ebbe il proprio aedo in un borghese svizzero. Come dire: un vray bourgeoys si onques en feut, etc., come avrebbe potuto sentenziare all'occasione il curato di Meudon.

Eppure il Rinascimento dovette convivere sin da subito con l'Antirinascimento -così definito in tempi successivi- cioè con la presa d'atto del precario equilibrio d'una serenità normativa ignara della contraddizione. Il recupero della classicità in un mondo conscio del male e del peccato, con tutte le lacerazioni dell'anima cristiana non appagata dal mondo, appariva ormai poco verosimile. Non per nulla, anche nella culla italiana del Rinascimento, l'Antirinascimento appare legato alle inquietudini spirituali del Protestantesimo, alla sovversiva eresia alchemica, alla conoscenza della contemporanea arte germanica. Il Manierismo rappresentò la tendenza ad andare oltre la "realtà" *apparente*, fu il veicolo d'una esaltata spiritualità che trasferiva il "bello" dalla natura e dalla perfezione formale della sua rappresentazione, all'animo dell'artista, veicolato da una mano liberata dall'oppressione del canone. La pittura "di maniera" fu quindi pittura "di polso"; e non importa se, dopo i grandi Maestri, poté degenerare in fatua esibizione dell'Ego.

L'ulteriore passo fu rappresentato dal Barocco, il cui obbiettivo non è più un "Vero" da dimostrare, ma da *mostrare*; non più un "Vero" vincente, ma con-vincente; non più il percorso angusto del sillogismo, ma quello ampio dell'entimema, il concetto predicabile, strumento del coinvolgimento retorico, del con-vincimento. Perciò il Barocco è coinvolgimento del fruitore nello spazio dell'opera, è additamento del reale che si ri-vela sotto l'illusione con-vincente della propria macchina teatrale. È apoteosi del Neoplatonismo -l'apparire come trasparenza dell'essere- come si era andato configurando nelle religioni testamentarie. Lo spazio si trasforma in una macchina teatrale che coinvolge lo spettatore provocando la catarsi: de te agitur. Il Barocco introduce ad un reale che è *oltre* ma anche *nell'*apparente; nuove e impensate prospettive si aprono grazie all'acume dell'artista, alla macchina teatrale da lui creata, theatrum mundi, esibizione della gran fábrica del mundo con tutte le sue ambiguità. Il reale è indicibile, ma la sua "verità" è nell'inganno scenico. La maraviglia è il primo passo verso il reale, l'equilibrio classico appare ora pura ideologia.

È forse un caso che il grande Metafisico del XX secolo sia stato anche un barocchista?

P.S. Feci un quadro dal titolo "esta gran fábrica del mundo". Oggetti incongruenti casualmente disposti si contendono lo spazio della rappresentazione in una luce da palcoscenico. Rinuncia all'illusione dell'ordine.

UN PENSIERO EUNUCO, APPARENTEMENTE

Il pensiero classico è pensato per essere impermeabile alle passioni, ma un pensiero senza passioni, senza Erlebnis, non è pensabile. Un pensiero distaccato dalla vita è l'arma ideologica della classe *egemone* et pour cause: esprime il *suo* desiderio di negare valore di pensiero al *desiderio* degli emarginati. Il pensiero classico che pretende il distacco dal desiderio è la destrezza del baro che nasconde la carta nella manica.

AUFHEBUNG

Aufhebung: capriola verbale della società borghese che s'identifica con essa per giustificarsi come classe generale, compimento della storia, fine del pólemos che di tutto è padre. Et nunc et semper.

SOSPETTO

Pareyson (Esistenza e persona) ritiene che la crisi attuale rappresenti la crisi della costruzione hegeliana della storia, giustificazione di un presente nel quale l'Aldilà è trasferito nell'al-di-qua. È la crisi di una cultura che ha esaurito le proprie possibilità dopo aver fatto della filosofia una teologia. È appena il caso di notare che quel pensiero nacque per essere funzionale allo status quo, una filosofia ministeriale condizionata dal tempo. Pareyson si chiede allora come sia possibile fare "filosofia" se la filosofia è condizionata dal tempo. In tal modo si evita di concludere che l'assurdo del fare "filosofia" è nella pretesa di continuare a pensare il pensiero classico, di porsi in continuità, non in rottura. "Amore della sapienza" significa sovrapporre la conoscenza al pensiero; il "sapere" è un modo di rappresentarsi gli accadimenti mantenendo il potere di non esservi implicati, è libertà dall'oggetto (Lévinas, De l'existence à l'existant) è un pensiero di lusso accessibile soltanto a una classe egemone di mantenuti. Il non sapere, il non aver "amato il sapere" giustifica quindi l'emarginazione come *colpa*. Come dice ancora Lévinas (Du Dieu qui vient à l'idée) l'etica mette in dubbio il filosofare. *La filosofia è sospetta.*

THEO-LOGIA

La cattiva secolarizzazione, già in nuce nell'assurdità di circoscrivere la trascendenza nel lógos, ha trascinato la trascendenza nell'immanenza col risultato di rimettere a lucido la Ragione cosmica togliendole lo schermo della teodicea. Per conseguenza, ha ricondotto in terra il premio del Giusto; di qui il neo-sadduceismo della cultura puritana e deista.

DIFFICOLTÀ DI TRADUZIONE

Nel pensiero filosofico occidentale, l'essere è ciò che è, tò ón, participio presente del verbo eĩnai, essere; dunque l'essente, del quale l'esistente è un accidens. Infatti, esistere è ek-sistere, cioè è un "costituirsi fuori da" (vedi il greco sístemi/ístemi) fuori cioè da quel misterioso substrato che è il metafisco "essere", mondo dietro il mondo come lo definì Nietzsche, continuamente germinante l'esistente (si veda Anassimandro). Questo misterioso "essere" s'identifica dunque con la phýsis, la natura nella sua qualità di continua generatrice di vita, di esistenze. Un residuo di questa concezione si trova nello stesso verbo latino esse, il cui passato, fui, ha a che vedere con il greco phýo. Notava molto tempo addietro Corbin, nell'introdurre il Kitâb al-mashâir di Sâdrâ Shîrazî (che è una metafisica dell'*esistenza*, non dell'essere) la difficoltà di tradurre certi concetti tra le due culture. Infatti a nostro "essere" dovrebbe corrispondere la haqîqât, che però è la *realtà* (fattuale, delle cose, dunque, concettualmente, qualcosa di diverso); né vi possono corrispondere i termini wujûd e mawjûd, ciò che si dà all'esperienza sensoriale e ciò che è fattualmente esistente, usati da Avicenna nella sua Metafisica.

Ciò che colpisce è però il campo semantico originario di questi due termini, cioè della radice و-ج- د. Scopriamo così che l'esistenza (wujûd) e l'esistente (mawjûd) contrariamente al nostro astratto ek-sistere appartengono a un campo semantico che include il sentimento, la collera, il dolore, l'amore, la tristezza, le emozioni, le passioni, la gioia, il turbamento: insomma, tutto ciò che caretterizza la concretezza dell'esistenza.

A questo punto viene da pensare quanto passionale -e anche contraddittorio, come nel caso del Diluvio- sia il Dio della Bibbia, un Dio vivente, un Dio persona; e a quanto insipida sia la stupidaggine filosofica del Sommo Bene. Stupida ma non troppo, visto che in concreto contribuisce bene a scaricare sulle spalle del sofferente il problema del male; a negare la realtà ontologica, meglio dire: esistenziale, del pólemos; a trasferire il pensiero fuori dalla vita.

Il lógos è uno strumento micidiale del pensiero classista dello status quo, ignora l'umanità dell'uomo, ne fa un neutro: o un automa come lo homo œconomicus. Operazione in atto nel ciclo chiuso, infinibile, infernale, di produzione e consumo al quale lo sta riducendo il capitalismo.

EIRÔNEÍA KRÝPTESTHAI PHILÊI

La grande saggezza del pensiero ebraico e la sua abitudine a rivelarsi nel Witz, fa pensare che il finale irenico del Giobbe sia amaramente ironico nei confronti di tutti i Patti e le Promesse. Soltanto la mente vuota del contabile può ritenere che nuovi figli possano compensare il dolore per i figli perduti, nuova ricchezza la miseria patita. Non c'è ricompensa né giustificazione al male nel mondo. "Giustificare", etimologicamente, significa "render giusto" o, quantomeno dare "giustezza". In questo secondo caso c'è sempre la possibilità di ipotizzare qualche "colpa" per far quadrare i conti di una misteriosa Ragione.

INTERVENTO IN UN BLOG SUL DEBITO, MARX, E LE CULTURE VERNACOLARI*

Il problema del debito sembra diventato centrale, et pour cause: non soltanto perché rappresenta la fase attuale dell'economia, ma anche perché forse costituisce un anello ulteriore nello sviluppo di un fenomeno storico e sociale che sembra a una svolta: parlo del capitalismo.

Marx aveva individuato la natura del processo capitalista nella sequenza D-M-D', con D' maggiore di D e con una sua peculiarità: il processo deve continuare all'infinito, pena il collasso. Marx aveva anche compreso il processo di finanziarizzazione del capitalismo, che riduce il processo alla sequenza D-D'. La sua necessaria infinibilità è tuttavia indizio di altro ancora: non siamo in presenza del semplice fenomeno dell'accumulo -sempre esistito- ma della sua ideologizzazione. Al di là di ogni giudizio sociale (il capitalismo è una forma dell'economia connessa ad un ben preciso assetto della società, che non è detto rappresenti il Verbo) e al di là della lotta sociale per la divisione del profitto, il capitalismo produttivo ha comunque colmato bisogni e aumentato la ricchezza sociale per almeno centocinquant'anni.

Il punto di crisi, nel senso etimologico di scelta, si è verificato quando il ciclo produzione/consumo, obbligato a continua crescita, si è trovato dinnanzi a un bivio: necessità, per il capitale, di maggiore accumulo, versus necessità di collocare la produzione presso i consumatori, il cui reddito però, per le necessità dell'accumulo, andava diminuendo (esemplare tutta la documentazione di Piketty). Il tutto ormai in presenza di bisogni puramente indotti, tramite il marketing, la moda, e la configurazione dello "status". Nasce notoriamente così la crisi del 2007, che è la crisi di una classe media indebitata grazie alla politica surrettizia del credito facile, ma non in grado di onorare i debiti. Su tutto ciò si è scritto e analizzato tantissimo, è superfluo ripetersi. Entra in gioco, a questo punto, la finanza, con i neoliberisti che si trasformano in pseudokeynesiani inondando il pianeta con titoli di credito pari a qualche decina di volte il PIL mondiale; fenomeno che si sta ripetendo in scala forse maggiore su impulso degli Stati dopo il secondo tonfo dell'economia, quello dovuto al Covid.

È evidente che siamo in presenza di pura carta che, per non trascinare il mondo nel baratro della sfiducia (senza fiducia l'economia attuale non vive) deve trasformarsi in capitale: ecco allora che entra in gioco nuovamente il debito. La carta, sotto forma di prestito, si trasforma in debito per gli Stati e i privati; il debito, non onorato, in acquisto di servizi pubblici (operazione in atto da tempo) e privati: che possono essere anche le nostre case. Già da tempo l'occhio cade su questa possibilità: il Financial Times ha rispolverato la vecchia storia degli italiani che possiedono troppe case,** in Italia una suadente pubblicità invita a vendere la nuda proprietà. In Inghilterra e in Germania già da tempo il capitale privato ha messo le mani sulle case popolari, direttamente o tramite prestiti a chi viene sollecitato al riscatto. Si assiste così al miracolo alchemico della trasmutazione della carta in proprietà; il capitalismo finanziario si trasforma in tradizionale speculazione finanziaria.

Il capitalismo finirà -nulla è eterno in questo mondo, e nella storia- osservava Streeck (How will Capitalism end) quando non sarà più utile ai capitalisti. Sono finite le illusioni rivoluzionarie del XIX secolo, e anche le certezze che al capitalismo sarebbe succeduto il comunismo, secondo la legge borghese del Progresso, cui credeva anche Marx per il semplice fatto che anch'egli apparteneva alla cultura di quel secolo. Quanto ai "Proletarier aller Laender", essi non sembrano avere o aver mai avuto alcun interesse ad unirsi. Non ci sono economie alternative o culture vernacolari che possano avere alcun ruolo; anche la più grande sconfitta ideologica dell'imperialismo economico occidentale, la rivoluzione iraniana del 1979, non ha prodotto economie alternative. I discorsi alla Latouche, che sognano il ritorno all'economia del villaggio, fanno venire i brividi: ricordano il mondo dell'allodio o quello chiuso e ottuso dei paeselli dai quali siamo fuggiti (si veda la serie di Heimat). È solo una morta gora. La retorica individualista (Reagan, Thatcher) aveva già avuto un precedente, sia pure di segno diverso, nel '68; è anche quella che spinge il piccolo risparmiatore a investire in borsa; è una cultura maggioritaria, figlia di secolari sviluppi e con antiche radici.

Quando il capitalismo finirà di morte propria avremo una società di pochi proprietari e molti servi, magari non della gleba, forse del computer con lo smart working. Una società tripartita, perché dovrà pur avere i

propri sacerdoti/ideologi, magari meno banali degli attuali Bouvard e Pécuchet del "libero" (sic!) mercato. Meno banali perché più consoni ai tempi, non meri custodi di idées reçues. Alternative? Si è scritto anche di un possibile annullamento del debito; del resto il creditore non presta danaro per beneficenza, non esisterebbe un problema etico. Tuttavia, con un debito che è mondiale ciò implicherebbe il crollo di un'economia e un'improbabile sua sostituzione con una generale statalizzazione: poco verosimile.

No, siamo su un sentiero del quale percorriamo un'ulteriore tappa: nessuno vuole il suicidio di un'economia anche se se ne presente la morte, si attende quella naturale tra un ricovero, un trapianto e un placebo. Nel frattempo, io speriamo che me la cavo. Purtroppo sembra finito il tempo dei Profeti, i soli che furono capaci di intravedere (a volte fondare) nuove società; è il tempo dei funzionari (dei "tecnici", degli "esperti") che si sforzano di far sopravvivere "il sistema", cambiando tutto il possibile pur di raggiungere lo scopo. Processi che abbiamo già visto nella storia e che possono durare secoli; quello in atto ha soltanto cinquant'anni alle spalle, o poco più. Chi vivrà, vedrà se Streeck ha ragione; di certo l'unica cura sarebbe una rivoluzione della nostra cultura, ma certe rivoluzioni richiedono secoli e iniziano soltanto dinnanzi alla constatazione del naufragio.

C'è tempo, per ora la nave dei folli galleggia, tra una deriva e l'altra.

P.S. Questo nel blog non l'ho scritto, per non sembrare sourcilleux, ma qui mi sento in obbligo di ricordarlo: Marx analizzava, dietro le ideologie, la concretezza degli accadimenti e le forze in gioco, non le idee in astratto.

*Il 2 Ottobre 2020 su un tema proposto dalla Prof.ssa Fornari e su invito di Academia.edu.
** Qui aggiungo questo passo di Marx (*Grundrisse*, M.E.W., 42, p. 522): "In Krisen -nach dem Moment der Panik- in der Zeit des Darniederliegens der Industrie, ist das Geld fixiert in den Händen von bankers, billbrokers etc., und, wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser, schreit es nach field of employment, um als Kapital verwertet werden zu können".

E GIUNTO AL FIN DELLA LICENZA, IO TOCCO

Alle pp. 42-43 di "Invenzioni di Dio", Aldo Magris, rileggendo Aristotele e Kant, offre moltissimi spunti per mostrare anche ai duri d'orecchio l'ideologicità del pensiero "occidentale": del suo herrschende Denken, naturalmente, non degli occidentali in genere. Pensier dominante della herrschende Klasse, pensiero che ho sempre etichettato come ideologia di "Occidente".

Il fondamento del suo discorso è in Hamann, anche se il nostro protoromantico non è ricordato: la sede del pensiero è nel linguaggio. Dice infatti a p. 82: "l'immagine del mondo adottata per ragioni di circostanza *da un certo gruppo sociale* si esprime nel suo linguaggio". Il corsivo è mio. Ne consegue che "categorie aristoteliche e forme trascendentali kantiane nascono dal linguaggo" (p. 83): invertendo l'ordine dei fattori il prodotto non cambia. Ne consegue parimenti che, se per la tradizionale metafisica (Aristotele) si può dire che essa è soltanto "un catalogo classificatorio per generi e specie"; per quanto riguarda Kant e la sua distinzione tra fenomeno e noumeno, la risposta è che "il mondo è uno solo" (p. 87). Anche perché "il criticismo trascendentale kantiano è da cima a fondo una filosofia *postulatoria*" (altro corsivo mio). Mi permetto di notare che fondare una filosofia su meri postulati significa, con tutto il rispetto per il passeggiatore di Königsberg, fondarla nelle idées reçues, che sono poi il mainstream nel quale fluisce l'ideologia di "Occidente", il pensiero della società classica introiettato e trasmesso ai posteri dall'istituzionalizzazione del Cristianesimo, poi secolarizzato (male) con il Deismo e il culto della Ragione.

Ora, il punto è che questo pensiero mira, in Kant ma, aggiungo, in tutto il pensiero classico, a una "comprensione razionale dell'ordine del mondo" (pp. 71-72) sicché il mondo della natura denota un ordine razionale (p. 72). Un ordine, noto, che Kant cercava anche in punto di morte nelle proprie coperte, come ha narrato De Quincey da vero esegeta. Che le cose stiano esattamente così (come dice Magris, lasciamo stare De Quincey) lo dimostra la nascita del Razionalismo scientifico -e con esso della fisica classica- nell'ambito della rinascita del vecchio Razionalismo classico, del quale il primo è dunque un figlio, o, se volete, un pollone. Creare le condizioni per la razionabilizzabilità del mondo, in filosofia, in politica, nella scienza o dovunque lo si voglia, ha senso però ai fini del dominio; è stabilire l'epistéme in base alla quale la parola -della herrschende Klasse, cioè il suo herrschende Denken- sovrapponendosi alla cosa la giustifica, rendendosi a propria volta anch'essa, la parola, "giusta".

Il pensiero dell'epistéme è pensiero del dominio; lo è perché il reale, di fatto, ha ben altro spessore. Di questo Magris parla a lungo a partire dallo spessore dell'evento (pp. 32-33) e della stessa percezione (p. 75); sicché, nel pensiero, nulla può essere scisso dall'Erlebnis. A modo suo, lo disse anche Marx. Qui s'innesta un discorso che Magris riprende (forse: non lo cita) da una riflessione di Kafka (3° Quaderno in ottavo): la verità non si può "dire", dire la verità è dire anche la menzogna, e "la verità della menzogna" (p. 84) è nel non-detto (pp. 89-90; con il che siamo a Lacan). Il "fatto" del detto è dunque nel non-detto, perché il mero fatto (ciò che è

stato detto) ignora la complessità dell'evento (p. 89) ed è perciò falsità (ivi). "Non nelle parole, ma nel loro retroscena del non-detto, forse neppure saputo, per esempio i motivi, *gli interessi, gli scopi* che mi hanno spinto, etc." (pp. 89-90, altri corsivi miei).

Su questo fondamento, voglio chiosare, vanno compresi gli scritti degli eresiologi, come ho tentato di fare altrove; e le dottrine degli orientalisti, come ha fatto Said. *L'analisi storica deve essere guidata da una filosofia del sospetto*.

Dice Magris (p. 91) che la "filosofia greca classica non è interessata a penetrare lo spessore degli eventi, ma solo a trovarne una spiegazione in termini razionali, applicando a ciò che accade (e che come tale non significa niente) il proprio armamentario concettuale". Cioè, chioso, *la propria ideologia*. Che cos'è infatti un'ideologia (qui, specificamente, l'ideologia del dominio della herrschende Klasse) se non questo: *il reale di un Erlebnis "razionalizzato" nelle parole?* Perché il pensiero classico, come mostra l'analisi di Magris, non pensa il reale, *ma le parole*.

Il pensiero greco classico, al quale è legata l'ideologia di "Occidente", è dunque ideologico. Quod erat demonstrandum, se non fosse che detesto le "dimostrazioni". Mi basta aver *mostrato* che *il pensiero razionalista non regge al vaglio della razionalità*, e che *il lógos non regge al vaglio della logica*.

P.S. A questa conclusione si può giungere anche osservando la parabola del pensiero greco classico che si conclude con lo Scetticismo. Il diluvio verbale di Sesto Empirico non è fuori, ma *dentro* quella tradizione di pensiero, e ne certifica la bancarotta allorché esso venga rigorosamente pensato sino in fondo. Il "Vero" ricercato nelle parole, nella grammatica e nella sintassi è un circolo vizioso che si richiude nelle parole stesse, non scalfisce il reale, che è in un'altra dimensione.

L'ORDINE REGNA A VARSAVIA

Come noto, per il Razionalismo classico la filosofia non può pensare la concretezza del *reale*, fatto di accidenti per accidente; il pensiero può pensare soltanto parole e deve farlo con le precise regole che conferiscono ordine al pensiero stesso. Per questo pensiero dunque, il reale resta un mistero inaccessibile, destinato ad affermarsi col nome d'arte di noumeno sulle scene di Königsberg.

Che il reale non potesse ordinarsi secondo precise regole, costituì quindi l'eterno cruccio dal quale scaturì l'ipotesi di una Ragione cosmica regolatrice dell'universo mondo, progressivamente rivelantesi nella ragione umana: greca e occidentale, ça va sans dire, là dove la Storia culmina. Con Spinoza e con l'Illuminismo, un dio orologiaio fu perciò incaricato di stabilire l'ordine del mondo e di assicurare sonni tranquilli al pensiero della herrschende Klasse. Al seguito pensò la fisica classica.

Resta, sospesa nell'aria, una domanda: perché mai tanto bisogno d'ordine, tanto timore d'un mondo cui del lógos importerebbe meno di niente? Un sospetto mi nasce: non sarà stato per giustificare, cioè per rendere "giusto" lo status quo? Questo è divenuto un problema serio, anzi, *il* problema par excellence, da quando nell'essere immobile e rotondo custodito da Ananke e Dike fece irruzione uno sgarbato guastafeste, il Dio della Bibbia.

Il Dio biblico, contrariamente a quella povera cosa che è il dio (giustamente con la minuscola) dei filosofi, un dio umano-troppo umano creato a difesa dello status quo e del tutto privo di autonomia rispetto allo herrschende Denken della herrschende Klasse, è un Dio/Persona, un Dio/Volontà che esordisce dichiarando: Io son chi sono. Cioè, Io sono chi mi pare e non sta a voi pormi dei limiti logici o sintattici (vedi Pareyson).

Ciò conferisce tra l'altro una caratteristica unica alla Sua infinità: essa non è il vuoto non-limite (apeíron) della filosofia greca, che fa identificare il dio dei filosofi con il Sommo Bene e tante altre Somme Stupidaggini; ma è la Sua *inesauribilità* (si veda lo 'En Soph dei cabbalisti). Ciò significa, per noi malpensanti, una cosuccia come questa: quel Dio non è il garante dell'ordine, *ma della libertà*, che si realizza nel continuo sgorgare, dalla Volontà, di nuova realtà. Una robetta alquanto indigesta per chi è abituato a dormire con i piedi al caldo, tant'è che se ne occupò subito la Polizia teologica.

L'inesauribilità è un concetto dinamico; al contrario, l'infinito/apeíron è un concetto statico; non per nulla, nel pensiero di una società arroccata nel previlegio, il movimento veniva gettato nel cestino dei rifiuti del non-essere che, come noto, non è, consentendo così alla perizia di un contabile di ipotizzare una tartaruga irragiungibile persino per Achille. Nulla più del Dio biblico poteva rivelarsi antitetico alla società classica, perché *l'inesauribilità rende instabile l'ordine*; un "ordine" la cui *realtà* fece pensare a ben altro che a un Sommo Bene, se mai a un poco di buono, quantomeno a un incapace, come reputarono gli Gnostici.

Il dio dei filosofi è dunque il dio della herrschende Klasse messo lì a custodire quell'ordine; un ordine che, come noto, regna di solito a Varsavia: e nei cimiteri. Il mondo, grazie a Dio, soprattutto grazie al Dio della Bibbia, è disordine; è il disordine della vita, degli appetiti, del pólemos, della creazione continua; un brulichio di moti browniani, di esiti necessari di scontri casuali dai quali nascono *le storie*.

Comprendere ciò non è consegnarsi a un presunto relativismo, è aprire il compasso della mente per rapportarsi diversamente al reale.

BUSCAR EL LEVANTE

Con il reclutamento di Arabia Saudita, Egitto, e Sultani vari del Golfo, la politica U.S.A. ha finalmente realizzato la propria missione di Nazione civilizzatrice: esportare la democrazia e i diritti umani.

VITA E PENSIERO

La scienza ha scoperto da tempo il rapporto tra intestino e cervello: lo stato del primo influenza gli umori e quindi i pensieri del secondo. La filosofia è in leggero ritardo. Come dice Lévinas, il Dasein non ha mai fame; Cartesio poi non avrebbe mai detto: esurio, ergo sum. Un tipo come lui, così astratto dalla realtà, non avrebbe potuto dirlo senza prima *aver pensato* di avere fame.

ABSIT INIURIA VERBIS

Tutto il Razionalismo greco ricercò la verità nella parola, anche i Sofisti, che però ne scoprirono l'ambiguità di fronte al reale. Di fatto non è la parola ad essere ambigua, è il reale ad esserlo, e a far quindi apparire ambigua la parola che tenta di sovrapporvisi.

LA GOVERNANCE EN LOS TIEMPOS DEL COVID

Circola un virus, lo chiamano Covid, dicono che provochi gravi stati influenzali dal frequente esito nefasto. C'è però di più, sembra che il virus attacchi anche la governance trasformandola in dittatura, un po' come il Dr. Jekill si trasformava in Mr. Hyde. Il Governo italiano ha così pensato di risolvere i suoi problemi con editti ambigui ma capaci di trasformare i servi in delatori, affinché tutti controllassero tutti e si sentissero padroni: esattamente la cinica arte politica del Fascismo. Io, che a quei tempi ero vivo e osservavo, ricordo la figura del Capofabbricato, nel mio caso il portiere, alla cui presenza tutti i condomini dovevano essere prudenti negli atteggiamenti e nelle parole; e portare il distintivo. La mascherina come distintivo del Partito?

OLTRE KAFKA

Uno Stato che ha smantellato il sistema sanitario a favore del capitale ed è perciò incapace di affrontare un'infezione virale, ha chiuso in casa un Paese e demandato ai cittadini la delazione verso chi si avventura in strada. Il padrone ha ceduto astutamente la frusta all'animale affinché, frustandosi da solo, possa sentirsi parte del potere: in fondo, la democrazia si regge sul consenso. Anche la tirannia, checché ne dicano i reduci.

IL MALE OSCURO

I grandi problemi economici, tecnici, epidemiologici, vanno affrontati attenendosi al parere degli esperti; quelli politici con un governo "tecnico". Il governo degli esperti fu il sogno di Platone, non precisamente un libertario; da allora il sogno s'è fatto incubo, anche perché la neutralità della scienza è un paralogismo, la razionalità genera soltanto dubbi, e gli esperti, o tecnici che dir si voglia, appartengono al genus irritabile vatum. Un male oscuro si è così insinuato nell'ideologia di "Occidente" all'insegna dell'ipse dixit. "Vero" e "Bene", quanti delitti si commettono in vostro nome! Lezione democratica dei Sofisti.

EL SUEÑO DE LA RAZÓN PRODUCE MONSTRUOS

La notte è notoriamente il luogo del peccato, l'oscurità evoca gli inferi e i dèmoni, la notte fa paura; soltanto l'alba e il suono delle campane scioglie l'incubo. Perciò, secondo l'illuminato parere dei nostri governanti e dei medici di corte, è bene restare a casa dopo il tramonto in tempo di virus: anche lui, come i dèmoni, circola forse di notte. La mia età mi consente di ricordare qualcosa di più serio, il coprifuoco della guerra quando la notte poteva essere, più ragionevolmente, il tempo degli attentati; ricordo quando, bambino, fui fermato dai tedeschi che avevano la bomba a mano nello stivale, per avere sforato di cinque minuti a pochi metri da casa: debbo dire che furono più ragionevoli dei nostri cacicchi, azzeccagarbugli e mediconzoli. Ma il ricordo principale che ne ho è la mia famiglia che di sabato, poco prima del coprifuoco, partiva di casa in processione

con le vettovaglie -io alla testa, con una terrina di broccoli lessi- per andare a cena da una famiglia amica poco distante, e poi dormire tutti con i materassi a terra -io sotto un tavolo- in attesa di poter tornare all'alba. La tragedia si ripropone come farsa.

INTERVENTO IN UN BLOG SU ACCUMULAZIONE E SERIE STORICA*

L'analisi, condotta anche sulla base di classici come Hobson e Arrighi, è certamente corretta. Qualche perplessità nasce tuttavia da un certo eccesso di coerenza *logica*, per almeno due ragioni. La prima è che gli eventi, di norma, non si presentano secondo il nesso di causa ed effetto, ma risultano dal concorso di molteplici occorrenze casuali; identificare quindi una loro successione necessaria può condurre ad ignorare la concretezza a favore di una tesi ben concatenata: rispettabile ma non immune dal rischio di astrattezza dottrinaria.

Ciò detto, il testo sollecita ad alcune riflessioni di carattere generale sul fenomeno storico del capitalismo, della cui natura l'opera di Karl Marx ha messo in luce aspetti fondamentali e sottaciuti che aiutano a comprenderne gli sviluppi. Innanzitutto il suo aspetto non di semplice accumulo ma, direi, di *ideologia* dell'accumulo che lo costringe a ripetersi eternamente eguale a se stesso. Marx comprese anche la sua necessaria finanziarizzazione che, del resto, si sarebbe anche potuta intuire alla lontana già dalla critica di Bentham a Smith sul tema dei tassi d'interesse.

Un processo che in tanto è, in quanto debba proseguirsi all'infinito, è già per sua natura contraddittorio, perché un processo economico è un evento che accade nella storia in conseguenza del crearsi di determinati rapporti sociali (cosa precisata da Marx con l'accumulo originario e sottolineata da Henning, *Philosophie nach Marx*); e ogni evento che accade nella storia è soggetto a génesis e phthorá: a prescindere, avrebbe detto il Principe. Il carattere *ideologico* del processo economico capitalista emerge dunque anche da questo, nell'elevazione del particolare a generale.

Personalmente ho avuto modo di ritenere che non per caso il capitalismo, cioè non il semplice accumulo, ma l'accumulo come ideologia, sia nato in Occidente in quanto frutto di una cultura con una lunga e precisa gestazione avvenuta da noi. Alludo al Razionalismo occidentale, nella cui logica è potuto maturare l'economicismo come approdo e deriva. Sotto questo profilo, considero *Dialettica dell'Illuminismo* ancora un livre de chevet.

L'astratto "individuo" che troverà la propria esaltazione nel dettato neoliberista di Hayek & Co., non è che un byprodotto del Soggetto della metafisica (e della fisica) classica, contrapposto ad un proprio *campo d'azione* (o di "contemplazione" -theoría) inteso come oggetto. L'individuo non è dunque inteso nel suo rapporto dialettico con la società, che è viceversa *oggetto* del suo campo d'azione. Questo principio traspare sotto il velo di altre considerazioni già dagli albori del "libero" mercato. Quando Smith osservava che la nostra possibilità di acquistare del cibo non dipende dalla benevolenza del macellaio, del fornaio o del birraio, ma dal loro tornaconto a produrre e vendere quei cibi, poneva le basi per considerare il loro profitto l'equivalente della retribuzione per il loro lavoro, analogia che è poi stata usata mille volte nella discussione economica liberista: ma qui, implicita, c'è una distorsione concettuale al cui fondamento c'è l'ipostasi dell'individuo. Infatti si potrebbe anche dire che in tanto il macellaio, etc., può avere la propria "retribuzione" cioè il proprio profitto, in quanto alla società è necessario acquistare il proprio cibo: dunque non è per la benevolenza della società che il macellaio, etc. ha di che guadagnare. In altre parole si ignora la natura sociale di *ogni* lavoro. È la necessità sociale del pane che consente al fornaio di lavorare e guadagnare, non l'iniziativa dell'individuo-fornaio che consente alla società di cibarsi: quantomeno i due fenomeni sono legati dialetticamente tra loro. La confusione tra retribuzione e profitto -che serve a dare un volto etico a quest'ultimo- rivela il medesimo presupposto metafisico della presunta realtà dell'individuo: una retribuzione è infatti fissata in base a un *criterio* -quale che esso sia- dunque da una valutazione *sociale* -quale che essa sia; un profitto è stabilito da un giudizio *personale* di convenienza.

Si noti che tutto questo, unito ai presupposti della metafisica benthamiana, ha consentito di pensare l'economia, dopo Marx, nella *metafisica* della scuola neoclassica, per la quale vedasi la critica di Shaikh.

Veniamo ora alle evoluzioni odierne del capitalismo così attentamente seguite nel saggio proposto che ne mette in luce gli esiti negativi, del resto già profetizzati da Marx, e, se mi si consente un'aggiunta, anche l'irrazionalità della speculazione finanziaria già lucidamente descritta da Keynes con la sua parabola del beauty context: e Keynes non era un socialista. Stabilito che il capitalismo, e con lui la sua finanziarizzazione, in quanto prodotto di una congiuntura storica e sociale, ha avuto un inizio e avrà una fine, il punto è: la fine si manifesterà come *trapasso* o come *collasso*?

La differenza è notevole, perché un trapasso implica in sé una legge interiore, da scoprire, magari, a posteriori; implica inoltre una Aufhebung. Nel caso di un collasso ci troveremmo a sbarcare in un continente ignoto, perché nessun teorico processo storico ipotizzato prima della fine potrebbe fornire la chiave per la comprensione storica, men che mai la previsione, di ciò che potrebbe avvenire *dopo*; un "dopo" che sarà *creazione di un nuovo e imprevedibile mondo* (o società, che dir si voglia).

Il punto non è l'ovvia constatazione che nessuno possiede la sfera di cristallo; il punto è che non si potrebbe avere una bussola con lo sguardo rivolto alle teorie del passato; ci si troverebbe in una sorta di anno zero dal quale iniziare una nuova storia.

Ora, il limite di Marx, o comunque del marxismo (Dardot e Laval, nel loro *Marx, prénom: Karl* hanno tracciato una figura di Marx sempre pronto a superare se stesso) è di esprimere una cultura storico/filosofica tutta interna al XIX secolo borghese, con il suo mito del Progresso e la *Geschichtsphilosophie*, anche se in Marx pensata come costruzione aperta all'azione umana, non nel suo determinismo. Per quanto riguarda quest'ultima non credo si possa far altro che rinviare a Koselleck, *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*. Ne consegue che, nel pensare i *possibili* sviluppi del presente (del doman non v'ha contezza) il fondarsi sugli sviluppi *logici* di un processo trascorso comporta il rischio del dottrinarismo. Lo stesso dicasi quando nel passato si insiste a trovare una *logica* che pretenda di dar conto anche della casualità insita negli eventi reali, frutto della molteplicità degli incontri/scontri.

Riassumendo: in Marx è sempre bene distinguere l'analisi economica e *sociologica* del processo capitalista, dalla sua visione molto ottocentesca della storia.

Per interrogarci sull'ipotesi che la situazione attuale -descritta nel testo ricevuto- possa costituire un eventuale sintomo di collasso (fermo restando che da un sintomo si può guarire, salvo acquisire coscienza del male che si annuncia) occorre allora soffermarsi sullo sviluppo abnorme raggiunto dal "capitale" finanziario. Metto tra le virgolette la parola perché in realtà, non di capitale in senso stretto si tratta, ma di pura carta, che per divenire capitale *reale* deve trasformarsi in proprietà. Già il fatto che esso raggiunga un "valore" (puramente scritturale) pari a 50 volte il PIL mondiale lascia adito a qualche timore. Un credito inesigibile di tal mole porterebbe al collasso dell'economia mondiale che, come noto, è fondata e può fondarsi soltanto sulla fiducia; dunque alla crisi catartica, non al trapasso del sistema in altro-da-sé, all'Aufhebung. La politica del deficit che ha condotto gli U.S.A. ad un uso spregiudicato del signoraggio della propria moneta, costringe quindi paradossalmente gli altri Stati, almeno per ora, a mantenere il tenore di vita dello Stato egemone; lo ha già notato Iwai.

Qui, allora, dal problema del credito, si passa alla politica del *debito*, sulla quale si è scritto tantissimo e non è il caso di citare bibliografie. Il debito è infatti quella cosa che consente alla carta di trasformarsi in proprietà rastrellando beni *reali*; una strada che sembra rimasta aperta al capitalismo attuale tramite l'appropriazione dei servizi, nuova forma di sfruttamento della collettività, ma anche, in una società matura, vero perno del benessere al posto della vecchia produzione industriale. Faute de mieux, si può poi rastrellare anche la piccola proprietà privata, il patrimonio immobiliare, "fabbricando" (il titolo di Lazzarato fu emblematico) l'uomo indebitato. Del resto la società del XIX secolo, alle cui diseguaglianze si è tornati, ed oltre, come mostrano i grafici di Piketty & Co., è stata definita da Piketty stesso "proprietarista" (*Capital et idéologie*).

Il problema a monte che sembra responsabile di questa virata può anche essere pensato nella compressione delle retribuzioni iniziata con la fine degli anni '70, ciò che ha costretto le classi medie U.S.A. all'indebitamento grazie al credito facile; ma soprattutto come perdita di slancio di un capitalismo che, soddisfatti molti bisogni essenziali, ha dovuto prolungare il proprio ciclo con la creazione di bisogni indotti tramite il marketing, la moda e l'immagine suadente dello status. Oppure con l'appropriazione dei servizi, come ho detto. Questa crisi di Lebensraum per il capitalismo maturo -il capitalismo, si ricordi, in tanto può sopravvivere in quanto possa espandersi- mi ha fatto notare con piacere la presenza, nel testo, di un'ipotesi -un *sospetto*- che vado avanzando da tempo: la natura non innocentemente "scientifica" della corsa allo spazio. Ma che la scienza non sia mai stata innocente, lo testimoniava già Hobson (*Imperialism. A Study*).

E, con riferimento agli eventi casuali, agli scogli che appaiono improvvisi e possono interrempere il corso di qualsiasi navigazione, non si può sottovalutare il possibile impatto del Covid quale elemento creatore di nuovi giganteschi flussi cartacei, di debito e di emarginazione sociale: tre fattori le cui conseguenze *non correlate* nei singoli comportamenti dei creditori/investitori, dei debitori -gli Stati- e degli emarginati; dei singoli Stati e delle classi sociali che nei singoli Stati possono diversamente influire, aprono scenari imprevedibili per qualunque logica interna ai processi già noti. Ancora una volta, non credo che le logiche del passato possano in ciò essere utili per pensare il futuro. Senza contare che la cancellazione del debito (Toussaints) una tentazione sempre possibile, avrebbe oggi conseguenze impensabili -siamo in altro ambito rispetto ai casi-scuola- e sicuramente ostacolate sul piano internazionale, posto che il debito è ormai una componente centrale dell'attuale economia. Si potrebbe assistere a un crollo generalizzato foriero di più cruente conseguenze.

Fin qui abbiamo tentato di seguire un percorso logico: ma nella storia non c'è alcun percorso logico al di fuori di quelli individuati, con le più diverse prospettive, dagli storici; vale a dire ex-post, o, come si suol dire volgarmente, col senno di poi; non è dato prevedere come la situazione attuale evolverà e, a mio avviso, nessuna ipotesi al riguardo è lecita, se non a titolo di puro esercizio. È infatti evidente che molti paesi sperimentano un crescente disagio sociale, e le reazioni al disagio non soltanto non sono prevedibili, ma tendono a disporsi in un quadro frammentato in rapporto a singole circostanze. Inoltre, anche in caso di crisi del capitalismo, ciò non comporterebbe la crisi delle ricchezze accumulate, specialmente sotto forma di proprietà, libere di adattarsi a nuovi ruoli. In altre parole: per nessuna ragione la fine del capitalismo comporta la fine dei capitalisti, o, per meglio dire, dei ricchissimi ex-capitalisti e dei loro patrimoni *reali*; così come la fine dell'Impero Romano non

comportò la fine del ruolo economico e sociale della sua aristocrazia, almeno per lungo tempo. Curiosa coincidenza: la crisi dell'Impero iniziò con la peste partica, e quella dell'aristocrazia romana coincise, in Italia, con la peste e le devastazioni della guerra greco-gotica.

Si potrebbe pensare anche a un capitalismo "alla cinese", se non altro perché esso suscita interesse e ammirazione nelle classi dirigenti occidentali. In ogni caso, questo sistema economico finirà quando la sua permanenza in vita non sarà più conveniente per chi lo gestisce (Streeck). Dal suo crollo non saranno i marginali a guadagnarne, tant'è che al momento attuale, e in una logica nazionale, operai e impiegati sembrano i più interessati a tenerlo in vita: ovviamente con una diversa spartizione del malloppo. Innumerevoli sarebbero comunque le varianti nazionali ad intervenire sugli sviluppi di un'eventuale crisi, e su ciò devono far riflettere le tendenze già in atto, non soltanto negli U.S.A. -Trump o non Trump- ma nel mondo intero dove emergono e prendono forma nuovi assetti geopolitici come risposta locale a problemi locali. Constatare che il mondo è in movimento significa che non ci si può più basare su schemi e processi del passato.

Un'ultima nota: non ho afferrato pienamente il senso dell'espressione "fascistizzazione dello Stato". Il fascismo fu un puntuale fenomeno storico che con un gesto pseudo-rivoluzionario salvò una classe dirigente incapace e fallimentare (si veda Polanyi, si legga De Felice); poi fu una dittatura. Punto. Fenomeni analoghi possono ripetersi nelle crisi sociali scatenate dal liberismo in Stati periferici rispetto al centro imperiale. Non mi sembra però che a questo pensi l'estensore dell'articolo, quanto piuttosto al coinvolgimento dello Stato nell'economia capitalista attuale. Premesso che lo Stato non fu mai innocente al riguardo (anche nel XIX secolo, come si sarebbe potuto tradurre in pratica lo slogan "meno Stato" se non con la complicità dello "Stato" cioè *della sua concreta incarnazione*, Governo e Amministrazione?) resterebbe da pensare che la Cina sia da considerarsi un Paese fascista.

Per carità, tutto si può pensare e tutto si può dire, basta intendersi. La ricostruzione del passato entro una determinata logica può aiutare a capire la genesi del presente; ma per tentar di pensare il futuro che germina nel presente occorre gettare i vecchi panni e immergersi nella corrente.

P.S. Questo nel blog non l'ho scritto per non sembrare polemico: Marx aveva per principio quello di restare sempre con i piedi ben piantati in terra quando esaminava il fenomeno economico, sulla terra dove crescono i cavoli, avrebbe aggiunto Panurge. Per il resto aveva le sue illusioni, come tutti noi. L'astratto dottinarismo è stato però una malattia del veteromarxismo.

* Il 28 Ottobre 2020 su tema proposto da *n+1 Magazine* e su invito di Academia.edu

UNICUIQUE SUUM

Quando si afferma che la realtà del mondo dei quanti appare come casualità alla nostra ragione, ciò non significa che il cosmo non abbia una propria razionalità: Heisenberg, che era un razionalista, non l'avrebbe mai pensato. Il punto è che la nostra Ragione non coincide con la possibile razionalità del cosmo; e se questa non coincide con quella, la conseguenza è che la razionalità del cosmo possa presentarsi a noi come caso. Lo stesso accade nella vita con l'appuntamento. Il fatto è che *la nostra Ragione è soltanto un'ideologia del dominio*, è strutturata -quantomeno dal tempo di Platone- per dominare la cosa: di qui il fantasma dell'epistéme.

OMBRE CINESI

La natura fantasmatica dell'epistéme consiste nel suo delinearsi al termine di un processo discorsivo che in tanto è corretto non in quanto sia in rapporto col reale, ma in quanto sia rispettoso delle regole grammaticali e sintattiche: un processo cioè tutto interno a una successione di parole. Per giungere a contatto col reale, il poeta deve perciò rompere con quelle regole affinché, col suo detto, avvenga un aumento d'essere. Anche il Profeta ignora le regole del passato: è Profeta perché pensa l'impensato e così fa storia.

IL DECRETO ATTUATIVO

Il Dio di Böhme è un Dio in divenire, una Volontà che progressivamente Si manifesta emergendo dall'indistinto e, manifestandoSi, Si identifica col Bene, che in tanto esiste, in quanto si identifica con quella Volontà. Un funzionario ministeriale ha pensato di applicare questo processo *aperto* come normativa ideologica per la Storia (con la maiuscola) e l'ha definito: Rechtfertigung Gottes.

ANACRONISMI

La pretesa di pensare più grecamente dei Greci implica più di un arbitrio. Innanzitutto stabilire chi fosse “greco” e chi no tra i tanti nativi dell’Ellade; detto più esplicitamente, chi di loro sia degno del nome. Poi fingere di ignorare l’arrivo del Dio della Bibbia, cioè ritenere irrelevante quanto è accaduto da allora, credere di poter “pensare” fuori dalla storia. Nel complesso un atto di violenza senza futuro, ma anche una palese evidenza del neopaganesimo occidentale.

NECESSITÀ E CASO

La necessità è la menzogna della Ragione, il caso la sua dichiarazione di bancarotta. Il caso è casuale soltanto per la Ragione, l’incomprensibile le giunge come tale soltanto perché le sue geometrie non possono ricoprire il reale. Alla Ragione, alla sua *rappresentazione* nata dalla theoría, dalla *contemplazione*, manca una dimensione del *reale*, quella nascosta dietro la superficie, dietro ciò che *appare*.

ZÔON POLITIKÓN LÓGON ÉCHON

Dice Hannah Arendt (Vita activa, pp. 55 sgg. e relative note) e Barbara Cassin la chiosa a lungo, che la traduzione latina di “*politikón*” con “*sociale*” equivoca il senso del pensiero *politico* greco; e così la traduzione di “*lógon échon*” con “*rationale*”. Per il pensiero greco non sarebbe in gioco una sorta di etologia della specie umana come animale di branco, né la capacità umana di ragionare, di possedere l’uso della ragione; ma il fatto che un individuo assume il proprio significato soltanto nella vita pubblica, non nel suo privato; e che nella vita pubblica esercita quindi il discorso capace di convincere. Soltanto nell’esercizio della vita pubblica l’individuo assume dunque una dimensione più propriamente umana, non nel privato. Ciò sembra smentire la dottrina del cattivo maestro Hayek e della sua modesta ma ciarliera allieva, Mrs. Thatcher, perché, se l’individuo in astratto è una mera ipostasi metafisica, ciò esclude a priori che la microeconomia possa far da modello all’economia politica, cioè che si possa pensare l’economia politica come sommatoria di microeconomie.

INTERVENTO IN UN BLOG SULLA CRISI DELL’UMANESIMO OCCIDENTALE*

Si può essere o non essere d'accordo con l'articolo di Hamid Reza, ciò non toglie che esso sia stimolante per un'onesta discussione. Prima di esprimere il mio pensiero su questo articolo, ritengo tuttavia opportune alcune considerazioni sulle tappe di sviluppo del pensiero -e dell'ideologia- occidentali, direttamente o indirettamente richiamate dall'autore.

1- Cartesio è un filosofo (a mio avviso, mediocre) ampiamente superato nel pensiero occidentale. Il Razionalismo scientifico che discende dal suo pensiero e che è figlio, a sua volta, del Razionalismo classico, sopravvive soltanto nella forma volgare dell'ideologia occidentale, ma nel pensiero occidentale non ha più alcun peso. Esso si fonda sull'antica (greca) ipostatizzazione del soggetto e dell'oggetto, che nessun serio pensatore occidentale si azzarderebbe a sostenere;

2- Il Razionalismo del XVII-XVIII secolo che portò alla secolarizzazione dell'occidente, ha precedenti nel periodo che fu detto Rinascimento, periodo cioè di rinascita del pensiero della società classica contro il quale si era levato, inizialmente, il messaggio testamentario e il Dio della Bibbia, che fu (ed è) anche il Dio del Cristianesimo. Il Rinascimento fu a sua volta preceduto dal primo Umanesimo, un ritorno al pensiero classico favorito anche dall'interpretazione occidentale del pensiero di Ibn Rushd (Averroè) come ritorno all'aristotelismo. Dunque la nascita dell'Umanesimo ha qualcosa a che vedere anche con l'interpretazione occidentale della trasmissione islamica del pensiero greco. Anche il pensiero di Avicenna ebbe un ruolo in questa vicenda. Dunque, nella formazione dell'Umanesimo c'è anche un rapporto dell'occidente con il pensiero islamico;

3- La separazione tra Stato e Chiesa che caratterizza la cultura occidentale ha radici antiche ma di segno opposto a quel che si crede: fu invocata da Papa Gelasio alla fine del V secolo (dottrina dei "due Soli") per difendere la Chiesa dalle intrusioni del potere imperiale. Un'eco importante di questa divisione si può trovare nella Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino, e nella sua distinzione tra legge divina, legge di natura e legge positiva;

4- La vicenda della secolarizzazione che caratterizza la modernità occidentale (che pretende di essere la sola "modernità") ha la propria origine in un puntuale fenomeno storico: l'istituzionalizzazione del messaggio testamentario, giunto con il Cristianesimo, nelle strutture del pensiero classico, greco-romano. La neonata Chiesa di Roma, dopo aver messo da parte, per motivi politici di sopravvivenza entro l'Impero, gli aspetti

potenzialmente rivoluzionari di quel messaggio profetico e quelli destabilizzanti di un Dio/Volontà, finì col divenire una catena di trasmissione del pensiero classico nell'occidente medievale. L'affermazione di una teodicea contro la critica gnostica negatrice della bontà di *questo* mondo e, più in generale, lo sviluppo inevitabile di una teologia razionale, fecero sì che, con il successo della scienza e con l'obbligo di sottoporre ogni domanda sull'uomo e sul cosmo al vaglio della ragione, riemergesse, con il Deismo, il concetto, originariamente stoico di una Ragione cosmica coincidente con la ragione umana e con la razionalità del mondo *così com'è*. Le strutture del pensiero classico, razionalista, che avevano conformato il Cristianesimo istituzionalizzato, e che erano ormai impresse nella cultura dell'occidente post-medievale, riemersero quindi nella loro indipendenza dal messaggio testamentario col fenomeno della secolarizzazione, che fu un fenomeno di adattamento delle strutture di un pensiero religioso a costituire un pensiero laico;

5- Per chiarire che cosa sia un pensiero davvero laico, cioè non condizionato dalla religione; e per chiarire che cosa sia stata, viceversa, questa "cattiva" secolarizzazione che fondò la modernità occidentale, un pensiero che trascina nell'immanente la pretesa di assolutezza che poteva conferirsi soltanto ad un pensiero religioso, faccio due esempi:

5 a- nella riflessione occidentale non "ortodossa" sulla comprensione del Dio della Bibbia, un ruolo particolare ebbe il pensiero di Boehme, dal quale discese il Pietismo che ebbe forte influenza sul Romanticismo col quale è in rapporto, ancorché conflittuale, Hegel, grande ammiratore di Boehme e fondatore della "filosofia della storia" che ebbe un ruolo decisivo nell'ideologia occidentale. Nel pensiero di Boehme il Dio della Bibbia è una Volontà in continuo divenire che, con le proprie scelte, determina l'emergere del Bene vittorioso sul Male: da un sottofondo indistinto, il Bene emerge come ciò che Dio ha voluto, il Male come ciò che Egli non ha voluto; questo dunque è un processo "storico" nel senso che è un "divenire" di Dio. Hegel applicò questo processo alla storia degli uomini, facendone una continua rivelazione di Dio, ovvero della Ragione, nella storia. Fu questa la sua concezione della razionalità della storia umana come Progresso, una concezione che fonda l'ideologia occidentale che pensa la Storia come una per tutti, e vede nella *propria* storia il culmine della storia umana, destinato a far progredire il pianeta secondo un unico, inevitabile percorso. Questa è l'ideologia dell'occidente, un'ideologia civilizzatrice (di fatto: colonizzatrice) la cui pretesa di assolutezza nasce dall'aver applicato all'immanente un pensiero pensato, a suo tempo, per la trascendenza;

5 b- che cosa possa essere, al contrario, la maturazione di un pensiero davvero laico, cioè non pensato entro strutture religiose, lo si può evincere dai successivi fondamenti della fisica. Inizialmente la fisica classica, cartesiana, si era fondata sulla razionalità del cosmo accessibile alla ragione umana. Nel Razionalismo scientifico della fisica classica, un "osservatore immobile" (il "soggetto") misurava il moto dell'Universo (lo "oggetto") dall'esterno, da una propria sfera previlegiata, e ne formulava le leggi. Ciò discendeva dalla distinzione greca di soggetto e oggetto e da quella cartesiana di res cogitans e res extensa; l'uomo era una sorta di Sovrano dell'Universo. La fisica relativista smentì la pretesa esistenza di un ipotetico osservatore estraneo al moto universale, sicché le misurazioni divennero relative alla posizione dell'osservatore. Nella fisica quantistica avvenne infine il grande rivolgimento, perché i fenomeni dell'infintamente piccolo si rivelarono apparentemente casuali se considerati alla luce della nostra ragione. "Casuali" non significa che essi non abbiano una propria razionalità; significa che non si può comprenderli alla luce della ragione classica, di eredità aristotelica, che regola le nostre usuali strutture di pensiero. Non è su quel fondamento che si può comprendere la struttura intima del cosmo. Se questo è il limite della ragione razionalista, non v'è dunque motivo di pensare che un'unica Ragione regoli l'uomo e l'Universo; con ciò anche la storia perde la propria natura di trasparenza, di direzione accertabile che consente una "filosofia della storia" con un traguardo accertabile. Cade quindi anche la presunzione di potersene dichiarare il culmine; la nostra storia di occidentali non è che una delle tante storie, la nostra modernità una delle tante possibili modernità; se non c'è un percorso accertabile, l'affermazione dell'occidente non è l'affermazione di una Ragione cosmica che in esso si rivela, è *un puntuale evento storico dettato dalle contingenze*, perciò il pianeta non è "destinato" a occidentalizzarsi; non c'è un unico percorso dal passato al futuro. Un pensiero laico non può pensare la storia con i vecchi strumenti, questo sarebbe (di fatto: è) un pensiero religioso strappato al cielo e trascinato in terra;

6- quanto al disastro ambientale, esso non tanto è figlio della scienza, quanto del dualismo soggetto/oggetto; è un'eredità del Razionalismo classico che nacque politicamente come ideologia del dominio, recepita nel Razionalismo scientifico che vide la natura come oggetto; dalla pretesa di dominare l'uomo a quella di dominare ("usare") la natura e alla nascita del capitalismo, non importa se privato o di Stato, che è certamente un prodotto finale dell'ideologia occidentale. Il capitalismo infatti concepisce il Progresso, ormai trascinato in terra, non come affermazione del Bene (quale fu inizialmente nel pensiero religioso) ma come aumento infinito dei beni materiali. Qui dunque siamo nell'ambito dell'antico pensiero della tecnica come dominio sulle "cose"; e benché questo pensiero discenda all'occidente dal pensiero classico, al momento il disastro ambientale, come anche il capitalismo, non sembra riguardare soltanto l'occidente (che, comunque, è diventato sensibile al problema) ma gran parte del pianeta, soprattutto l'Asia.

Ciò premesso, posso soltanto ricordare alcuni punti già espressi in più luoghi; in particolare, venendo ai temi proposti da Hamid Reza, nel capitolo Rivoluzione & Restaurazione della mia Storia di un altro occidente.

Una religione (per chi ci crede, naturalmente) e in particolare una religione testamentaria, non è una banale opinione, ma una normativa sociale che vincola un fedele a un comportamento per la realizzazione di un modello di società. Come tale essa *è politica*, come ha sempre sostenuto Khomeyni: si può non essere d'accordo (il suo è il giudizio di un religioso) ma da questa prospettiva egli ha saputo cogliere alcuni limiti del pensiero occidentale, ad esempio nella lettera a Gorbaciov.

Il fatto che egli abbia inteso indicare la possibilità di una modernità iraniana non necessariamente tributaria della modernità occidentale, è centrale per il tema in oggetto: infatti, se può esistere una modernità alternativa a quella occidentale, se l'occidente non è la via obbligata alla modernità, ciò rappresenta una smentita dell'ideologia occidentale che pretende di assurgere all'universalità. Ora, una sconfitta può essere militare -come accadde all'occidente in Vietnam e in Algeria; può esser frutto di una vittoria fallita per errore di calcolo -come accadde in Iraq nel 2003 e in Afghanistan; queste sono cose che accadono e che passano. Ma una sconfitta ideologica è grave, perché ne risulta negato il fondamento stesso della pretesa occidentale di imporre il proprio modello come ineludibile per l'intero pianeta, e possono esistere altre modernità.

Vorrei però sottolineare che la crisi dell'ideologia occidentale non può essere pensata come una sconfitta dell'Umanesimo, la cui eredità non consiste negli interessi del capitalismo sottostanti l'ideologia occidentale. L'eredità dell'Umanesimo è ben altro, è soprattutto interesse alle altre culture e apertura mentale ad esse. Quando fu scoperto il continente americano, gli Stati europei si ritennero autorizzati a dominare gli indigeni in nome di una presunta superiorità; gli umanisti ammirarono l'arte di quegli indigeni e si sforzarono, nei limiti del tempo, di comprenderne la cultura.

L'ideologia copre sempre interessi concreti e sottaciuti, la cui identificazione è scopo di ogni analisi che non voglia restare in superficie; al mondo ciò che mi sembra davvero in crisi è l'ideologia U.S.A. di omologare il mondo in vista dei propri interessi. Ho considerato emblematico al riguardo un documento U.S.A. (opera di studiosi, e questo lascia perplessi) che mette sul medesimo piano rivoluzione sovietica e rivoluzione iraniana: evidentemente gli scopi non erano la comprensione, ma l'aggressione.

Personalmente non credo allo scontro delle culture (o delle civiltà); certamente si scontrano gli Imperi con i loro interessi economici, ma le culture possono soltanto dialogare tra loro, nel reciproco rispetto e comprensione, per dar vita a nuove e vitali ibridazioni, come è già avvenuto in passato.

* L'11 Novembre 2020 su tema proposto da Hamid Reza Ayatollâhi e su invito di Academia.edu

QUESTIONI DI SEMANTICA

"Un popolo affamato/fa la rivoluzion": così una canzoncina di tanti anni or sono. Sciocchezza colossale: un popolo affamato non fa le rivoluzioni, i poveri e gli affamati usano le proprie energie per strapparsi il pane di bocca l'un l'altro, è la ben nota guerra tra poveri, ben nota anche nei salotti del capitale dove però le si dà un nome più elegante, è il "libero" mercato del lavoro. Gli Accademici poi le hanno posto in capo la feluca, l'hanno incastonata in bei diagrammi e l'hanno chiamata "legge della domanda e dell'offerta".

MOTO PERPETUO

Una religione profetica, quali sono le religioni testamentarie, obbliga a pensare il mondo in rapporto ad un ordine superiore che lo regola ma lo trascende, trascende la Ragione che pensa l'immanente e costituisce il modello cui adeguarsi. Ora, mirare a questo modello -detto in termini laici- è avere per guida l'U-topia: e inseguire l'U-topia, cioè qualcosa che c'è, ma in un non-luogo, è mettere in moto la storia, in æternis.

HIC MANEBIMUS OPTIME

La società classsica, pagana tutto poteva desiderare tranne il cambiamento dello status quo; e poiché non lo voleva (troppo comodo lo schiavo per il filosofo, Plotino docet) neppure lo pensava, si pensava eterna, o, come si suol dire, "naturale". È interessante notare che l'affacciarsi del neo-paganesimo in Occidente coincide con l'affermazione della società borghese pensata come traguardo della storia, punto d'arrivo di un moto non più utopico.

DARSI LA MANO: *OBBIETTIVAMENTE*

Lukáks lo diceva a proposito di Accademia e avanguardia: si deve dirlo anche di determinismo naturalistico e storicismo. Indifferentemente sull'uno o sull'altro si fonda infatti la carta costituzionale della

borghesia -quindi dell'Occidente- come modello planetario ne varietur, fine della storia (uno sciocco servitorello ne ha parlato) e del cambiamento, inizio della sua ripetitività. Alternativamente sull'uno o sull'altro -sullo storicismo e sul determinismo- Marx pensò l'affermazione del comunismo come *ultimo* cambiamento. Marx fa parte della cultura borghese del XIX secolo.

LE CŒUR A DES RAISONS……

Il problema della razionalità del cosmo è stato affrontato anche da una cultura non pagana o neo-pagana: mi riferisco al pensiero neoplatonico originato, con Filone, nella religiosità testamentaria, e che, nelle religioni testamentarie, ha dato esiti opposti a quelli neopagani del Deismo. Un pensiero che fu, tra l'altro, alla radice religiosa (pietista, böhmiana) della Frühromantik e della sua estetica, e la cui massima coerenza si trova forse nella metafisica dell'esistenza di Mollâ Sâdrâ Shîrâzî. Si tratta di ciò che la Frühromantik definì intuizione intellettuale, e che trova la propria sistematizzazione nel grande teosofo iraniano. La razionalità del cosmo è tale perché espressione della Volontà divina e l'esistenza divina è l'origine di ogni esistente; dunque l'elemento divino in noi è ciò che intellige quanto viene intelletto, e questo è il medesimo elemento divino presente in ogni esistente. È il divino che riconosce se stesso. Si realizza in tal modo un accesso all'indicibile che va oltre la ragione umana, perché inesprimibile nella sua sintassi. Questa è una soluzione religiosa al problema dei limiti della Ragione, ma non è necessario ricorrere alla religione per giungervi: la fisica quantista ha mostrato una razionalità del cosmo che nel suo infinitamente piccolo eccede i limiti della nostra sintassi, che costituisce il vero fondamento di ciò che noi chiamiamo Ragione, una banale "fede nella grammatica" per il fulminante sguardo di Nietzsche. Non si tratta di negare l'uso necessario della ragione, si tratta di esser coscienti dei suoi limiti: la Ragione può soltanto calcolare e perciò, giunto al suo limite, il Razionalismo ha saputo partorire soltanto l'economicismo che segna, a sua volta, l'odierna deriva del pianeta. La ragione razionalista, che non è in grado di comprendere la complessità del cosmo, la sua ratio, non può neppure comprendere quella dell'uomo, che del cosmo è partecipe. La sua deriva è il fine-corsa dell'ideologia di "Occidente". Per il resto, i "valori" che l'Occidente proclama come frutto della propria Ragione, non sono che il prodotto storico della desacralizzazione di diciotto secoli di etica cristiana. Un fatto di genealogia.

RAGIONIERI E PROFETI

L'ontologia di Sâdrâ Shîrâzî, e quella neoplatonica in generale, è al fondamento del concetto di Profezia, una capacità di intuire il Reale (per le religioni: di entrare in contatto con il divino) al di là dei modesti calcoli della Ragione; non per nulla la Frühromantik pose l'equazione di Poeta e Profeta. Questa capacità di andar oltre le ristrettezze del calcolo è decisiva: non risulta infatti che alcun ragioniere, ma neppure alcun tecnico, esperto, funzionario o grand commis, sia stato capace di pensare l'impensabile, per l'ovvio motivo che essi sono educati a pensare soltanto il pensabile, *tutto* il pensabile, ma nulla di più. La società borghese li tiene in gran pregio perché essi sono i più preparati a pensare il presente, un presente che la borghesia pensa eterno in quanto traguardo della storia. Così il futuro, estromesso dal luogo delle scelte, vi rientra furtivo dalle sconnessure del mondo, come uno spiffero gelido.

UN PO' DI MOTO FA BENE

La società classica pensava l'essere immobile e rotondo, chiuso nella sfera di Ananke/Dike: di fatto, un mondo *necessariamente* immutabile nella sua *giustezza* faceva comodo a chi "pensava". La differenza con il Messaggio testamentario è tutta in questo: se ciò che è, è frutto della Creazione continua di un Dio/Volontà, allora non è *necessario* che il mondo resti così, *questo* mondo non ha una sua *giustezza*. Può cambiare, possiamo cambiarlo, certamente cambierà. Perciò io insisto a ritenere il pensiero borghese come l'esito di un neo-paganesimo strisciante da secoli in Occidente. E il neo-paganesimo è l'esito di una cattiva secolarizzazione.

I PADRI DELLA PATRIA

Nelle piazze incombono, presenza silenziosa che nel silenzio intimidisce, figure solenni, alte sui piedistalli, eterne nella materia che le conforma. Alcune siedono e poggiano il capo nella mano racchiusa a proteggere profondi pensieri, eterni, bronzei o petrosi. Alte fronti severe vegliano sul nostro brusio e chissà se lo approvano, loro, che sembrano nati per sorreggere e indirizzare le nostre sorti: sono i Padri della Patria, che ingravidarono la Madre Patria affinché partorisse il nostro presente. Alcuni sono a cavallo, e i cavalli sono anch'essi di pietra o di bronzo, perché eterno è anche il loro compito di additare ai posteri la gloria di chi li

cavalcò. Alcuni (dei Padri, non dei cavalli) mostrano voluminosi scartafacci nei quali è chiuso il senso della loro fama imperitura; altri brandiscono le spade con le quali difesero l'onore della Madre Patria insidiata. Mistiche nozze quelle dei Padri con la Madre, indissolubilmente uniti per additarci il cammino, sì che alcuni tendono l'indice verso indecifrabili lontananze, ove soltanto il loro sguardo può scorgere ciò che a noi sfugge, il Destino. Essi son là, imperituro esempio del dover essere, per ricordare a noi ciò che fu fatto e detto e che per sempre sarà, come il bronzo e la pietra. Immobili nel loro bronzo e nella loro pietra, non possono però muovere quel braccio teso verso un eterno presente, e togliersi dal nobile capo il piccione che, preso dai propri modesti ma urgenti problemi, ne ignora la dignità.

FILOSOFIA E IDEOLOGIA

Se il pensiero nasce dall'Erlebnis e non può essere disgiunto dai fatti del mondo e dall'esistenza di chi lo ha pensato; se, quindi, lo stesso concetto di "filosofia" è sospetto di ideologicità (e nacque, del resto, all'interno di una disputa politica e sociale); la conseguenza è che non si può tentar di comprendere, interpretare o giudicare la "filosofia" di un "filosofo" se non su uno sfondo storico e biografico. Ciò significa non avallare ciò che va sotto il nome di "storia della filosofia", che ha tanto senso quanto la famigerata storia "delle idee" considerate come illuminazioni celesti vaganti su questo basso mondo; significa soprattutto chiedersi perché e in quali circostanze storiche e biografiche il tal "filosofo" abbia pensato ciò che ha pensato. In altre parole: maneggiare il reperto con circospezione. Se la mia argomentazione è corretta -e nella mia prospettiva la ritengo tale- ciò significa relegare nel mondo autoreferenziale dell'Accademia tanto la "filosofia" quanto la sua pretesa "storia", e rivolgere lo sguardo soltanto alla storia in quanto tale, nella sua complessità di fatti e delle idee che su di essi scaturirono, e tentar di comprendere, interpretare o giudicare ciò che fu detto e pensato in rapporto alla collocazione di chi lo disse e pensò. La pretesa ideologica e classista della filosofia, è di potersi sottrarre alla propria inevitabile ideologicità; infatti, se il pensiero nasce dall'Erlebnis, esso è per ciò stesso espressione di un desiderio, e la razionalizzazione di un desiderio è ciò che va sotto il nome di ideologia. Quanto a voler estrarre da queste espressioni di desiderio un certo numero di esse considerate più degne, elevandole al rango di "filosofia", ciò altro non significa se non operare una scelta ideologica classista nella linea di uno herrschende Denken. L'accusa di sofistica verso chi è fuori dell'elenco dovrebbe specchiarsi nella propra dialettica.

CONTROCANTO

Quel grande studioso del pensiero antico che fu Mario Untersteiner ha definito i Sofisti come "i primi socialisti della storia"; in effetti essi esercitarono funzioni politico-forensi e alcuni di loro furono a pieno titolo i primi "avvocati del popolo". Anche nel socialismo moderno abbondarono gli avvocati, non escluso l'Avvocato Maralli.

GIUSTIZIA E MEDICINA

A quel che riferisce Plutarco, Antifonte in Corinto curava i malati con la parola: dunque i Sofisti furono anche i primi psicanalisti (psicologi lo erano di certo). Ciò rinvia a quanto asserisce Benveniste circa la parentela tra *ius* e **med*. Nel culmine della demenza -o della furfanteria- neoliberista (leggere *veramente* Hayek e Friedman per accertarsene) si potrebbe pensare alla giustizia sociale come medicina sociale.

IUS

Il fantomatico "giusto" prezzo altro non era che il prezzo stabilito secondo lo ius, la consuetudine sociale. Il prezzo *reale* di mercato si stabilisce, al contrario, come componente delle forze contraenti: è il prezzo del più forte al netto delle resistenze, è l'epifania della forza. La forza è divenuta *ius*, consuetudine: il "libero" mercato è un imbarbarimento, un regresso civile.

LA FEDE E LE OPERE

Dice Foucault citando Condillac (*Le parole e le cose*, p. 98): "Se la mente avesse il potere di pronunciare le idee come le scorge, non v'è dubbio che le pronuncerebbe tutte in una volta". Aggiungo: neppure c'è dubbio che, così facendo, se lo potesse, si renderebbe inintellegibile. La razionalizzazione del pensiero, la sua trasformazione in ideologia, avviene già nella trasformazione del pensiero in linguaggio: perché le parole non

ricoprono le cose non esauriscono quindi il pensiero, lo ideologizzano. Tuttavia, una volta trasposto nella successione delle parole, quel che rimane del pensiero originario entra, tramite le parole stesse, nella simultaneità di un altro pensiero e crea l'azione, perché la parola fa essere, l'essere è un fatto di detto (Lacan, ma già Gorgia). Dunque, checché ne pensino i Protestanti, non c'è fede in qualcosa se non nelle opere (Giacomo, 2, 18); quindi c'è una qualche ipocrisia "protestante" nel considerarsi innocenti obbedendo alle dittature senza "crederci". Fede è sostanza di cose sperate: la vera fede di chi obbedisce è la speranza nel vantaggio.

NON PRÆVALEBUNT

Dice Foucault (*Le parole e le cose*, p. 139): "Il compito fondamentale del 'discorso' classico è di *attribuire un nome alle cose*, e in *questo nome nominare l'essere*" (corsivi suoi). Questa è infatti la pretesa del pensiero classico, l'epistéme, ricoprire le cose con i nomi; è una pretesa che nasce con Platone *per motivi politici contro i Sofisti* (corsivo mio) che delle parole avevano scoperto l'ambiguità e ne avevano fatto un'arma. È la pretesa di una "verità" *una*, quella del pensier dominante. Il pensiero classico è *ideologia del dominio*.

OGNI COSA *HA* TEMPO E LUOGO

Dice ancora Foucault *(Le parole e le cose*, p. 184): "In una cultura e a un momento preciso, non esiste che una sola *episteme*, la quale definisca le condizioni di possibilità di ogni sapere". Dice tuttavia Marx (L'ideologia tedesca): "I pensieri della classe dominante sono in ogni epoca i pensieri dominanti, cioè la classe che costituisce il potere dominante della società è al tempo stesso il suo potere intellettuale dominante". Se teniamo conto di questa osservazione, dobbiamo dedurre che quell'*epistéme* evocata da Foucault non è una sola, è necessariamente relativa, in quanto è quella della classe dominante; questo non significa che, in un'altra prospettiva sociale, non si sarebbe potuto avere altre idee, un'altra cultura. La ricerca di Foucault non è altro che la storia dei vincitori dal Rinascimento ad oggi, domani chissà: "Und auch was dazu mich trieb/Gott! war so gut, ach! was so lieb" (Goethe, Faust).

L'OMBRA DI BANQUO

Sembra, così riferiscono le gazzette, che una parte significativa del nostro occidente più Occidentale ritenga di non dover generare figli per due motivi concomitanti: un essere umano produce inquinamento da carbonio accelerando la catastrofe climatica, e generare un figlio significa condannarlo a vivere l'Apocalissi. Senza entrare nella specifica controversia scientifica -ve ne sarebbe motivo- ciò significa che una parte dell'Occidente vive le ansie della fine del mondo: un fenomeno non nuovo nelle crisi epocali che accompagnano la fine di *un* mondo. Una possente propaganda ha certamente suscitato l'incubo, ma l'incubo non sarebbe potuto divenire evento epocale del nuovo Millenarismo senza un oscuro presentimento nelle coscienze. Il fatto è che l'economia del consumo, stimolata dal capitale, ha la chiara percezione dei propri limiti. Il primo, che non è possibile proseguire su una via ormai confinata alla produzione di gadgets con rendimenti decrescenti e inquinamento crescente. Il secondo, che la produzione e il consumo sono le sole stampelle di un sistema sociale connaturato alla nascita del capitalismo. Allora, come accade a tutti gli attempati che incontrano una fanciulla, nasce il desiderio, la speranza o l'illusione di una seconda giovinezza, che sarebbe poi questa.

L'epoca d'oro del capitalismo fu quella della creazione del nuovo mondo nel quale viviamo, dall'elettricità e dal treno a vapore sino all'automobile di massa, con tutto il corollario immenso di infrastrutture, di rifacimento urbano e di urbanizzazione che ciò comportò; e così via sino alla creazione dei grandi apparati burocratici indispensabili per amministrare un mondo sempre più complesso. Allora, perché non gettar via tutto ciò che si è costruito tra il XIX e la metà del XX secolo e ricostruirlo in osservanza a una nuova etica? Dopo aver sedotto con il consumo, sedurre con la salvezza del pianeta (e dell'anima) sedurre con un *nuovo e diverso consumo* per inchiodare ancora il mondo nel lavoro? Mantenere lo status quo dei rapporti non è possibile altrimenti, una società non assorbita totalmente dal lavoro (e dalla ricreazione nel cosiddetto tempo libero, di fatto programmato per il consumo) non è facilmente gestibile. Così nasce la singolare sollecitudine del profitto per le sorti del pianeta; ma la coscienza di un mondo che finisce può avere strani effetti collaterali su chi crede che il mondo al tramonto sia stato il solo o il miglior mondo possibile.

Si dice che nell'agonia appaiano i fantasmi suscitati dalla coscienza delle cattive azioni non più riparabili, fantasmi ammonitori del Destino. L'ideologia di Occidente è in stato pre-agonico.

LE PAROLE…… E NIENTE PIÙ

Nelle pagine conclusive di Le parole e le cose, Foucault, more suo solito, vola altissimo -così alto da perder di vista la terra- nel discettare sull'impensato con fiumi di parole; ma non gli viene in mente che i neuroni cerebrali possono compiere con velocità sorprendente operazioni terribilmente complesse, i cui passaggi non hanno modo quindi di giungere alla coscienza. Il risultato ha avuto molti nomi: Intuizione intellettuale, Fiuto, Istinto, Preveggenza e chi più ne sa più ne ricordi. Tra questi, pensare l'impensato si dice anche: Profezia. Una comprensibile ingenuità ha fatto ritenere questa misteriosa sapienza l'intervento di un Dio nelle faccende umane.

OLTRE NIETZSCHE

Alessandro del Lago, nell'Introduzione a Vita activa della Arendt, evoca (p. 24) una "grecità inattuale" dell'Autrice. L'inattualità di ogni rimpianto della pólis e della società classica è, a mio avviso, nell'irreversibilità dell'irruzione -insieme ad altre religioni "di salvezza"- del messaggio testamentario, che ne accompagnò la dissoluzione. Questo è un fatto che non si può ignorare, come non si può ignorare che il sorgere dell'Islam segnò la fine del Tardo Antico, che era rimasto aggrappato all'*istituzionalizzazione* del Cristianesimo. Mi chiedo come una studiosa di Marx abbia potuto non accorgersi della *ideologicità* del pensiero greco, del classismo della società classica. Il mito della Grecia, caro alla filosofia tedesca degli ultimi due secoli, o è masturbazione mentale o è un criptoanticristianesimo dettato da un elitismo farlocco. Anche la distinzione tra vita attiva e vita contemplativa (ivi, p. 27, ma si veda il testo della Arendt a p. 134) caratterizzata da assenza di "attività esteriori" e da "relazioni con altri uomini", lascia perplessi; come se la scelta del ritiro dal mondo non fosse anch'essa il risultato di un rapporto col mondo, invece di "un'ostilità cristiana verso la sfera pubblica" (Arendt, p. 100). Il fatto è, come nota la stessa Arendt a p. 82, che "l'astensione dal mondo come fenomeno politico è possibile in base all'assunto che il mondo non durerà". Ora, se invece del "mondo" evochiamo "*questo* mondo" -cioè il mondo, la società, nella quale viviamo- abbiamo il quadro nitido della crisi di una società e di una cultura, nel nostro caso quella classica, greco-romana. *Anche questo ritiro dal mondo è dunque il risultato di un rapporto col mondo* di una *esperienza* del mondo. La Arendt sembra considerare le varie espressioni del pensiero nella loro astrazione declaratoria, senza considerare il rapporto inestricabile del pensiero con l'Erlebnis. Il cartesiano "cogito, ergo sum" va capovolto, perché il pensiero è riflessione sugli eventi; e va capovolto ben al di là di come fece Nietzsche (Gaia scienza, 276) per il quale l'esistere era l'ovvia premessa al poter pensare. Va capovolto ben al di là di Nietzsche perché qui il punto in oggetto è *ciò* che io penso: e ciò che io penso nasce dalla mia esperienza esistenziale. Ciò che io leggo o ascolto conforma soltanto la mia capacità di disporre il mio pensiero in forma professionalmente adeguata entrando in dialogo con pensieri diversi (in altre parole, a "farmi una cultura"); perciò a rendere chiaro e propositivo, nell'estensione dello scritto o del discorso, ciò che era in nuce soltanto un sentimento; in altre parole: a *ideologizzarlo*. (Quando Marx mostrò l'ideologicità del pensiero borghese, involontariamente mostrò l'ideologicità di ogni razionalizzazione dell'Erlebnis).

GENERALI A CAVALLO

A proposito di "grecità inattuale": l'esaltazione dello "agire" rispetto al lavorare dimentica che l'oscuro lavoro di chi lavorava era ciò che sostenne la possibilità di "agire" di alcuni: il previlegio. L'oscuro lavoro ha dunque un po' di merito negli esiti di quell'agire, come il cavallo che portò in groppa il glorioso generale dei monumenti. Di fatto non si tratta di una reale dimenticanza, quanto di un'opzione a favore di una gerarchia, dunque a favore di una società *espressamente* classista. Questo lavoro "che alterna fatica e riposo in una regolarità felice e *senza scopo*" (p. 128, corsivo mio) ci perpetua materialmente: faute de quoi non vedo chi avrebbe il tempo di "agire". La Signora Arendt non si è accorta del cavallo che la portava in groppa, tanto ciò le sembrava ovvio.

IL CIRCOLO VIZIOSO

Molto interessante, per le sue conclusioni, la disamina che Hannah Arendt conduce (Vita activa, pp. 181-184) sul tema del "valore", con riferimenti a Smith, a Marx, e alla prassi del mercato. Essa parte dal "valore" intrinseco a un manufatto (nella fattispecie, un tavolo) che verrebbe distrutto con il danneggiamento della cosa. Ciò dimostrerebbe che la cosa ha un "valore" in sé, oggettivo, indipendentemente dal suo valore di scambio o di mercato. Giusto; ma come quantificare, quindi definire, archiviare, fissare questo "valore"? Del "valore", come noto, parla Smith e dopo di lui Marx; per motivi forse moralistici il primo, che era un puritano ed esaltava il lavoro; per fondare algebricamente il plusvalore come pluslavoro il secondo, e quindi costruirvi la propria dottrina. In realtà, stante l'indefinibilità quantitativa del "valore", che Marx chiamò anche valore d'uso e

identificò con il contenuto di lavoro nel manufatto, entrambi fanno dell'esoterismo. Il solo valore quantificabile, cioè riconducibile in terra, è il fluttuante valore di mercato, che potrebbe anche costituire la misura per un valore d'uso del manufatto in questione (un manufatto che non s'usa più non ha più alcun valore d'uso né di mercato, anche se potrebbe averne uno nel mercato del collezionismo: ma qui siamo fuori dal ciclo produttivo). Di tutta questa ingarbugliata faccenda, la parte più interessante è la soluzione tentata dalla Arendt (p. 184) che, per determinare la misura del "valore" ricorre alla polemica di Platone contro Protagora: non l'uomo, ma soltanto un Dio può essere la misura di tutti i chrémata. Dunque *la natura metafisica del "valore" costringe all'uso della metafisica per giungere a determinarlo*.

FINE DELLA RICREAZIONE

Sesto Empirico (Prós logikoûs, II, 215-216) riferisce di Enosidemo il seguente ragionamento che riassumo: se i fenomeni (cioè ciò che appare identificato con le cose sensibili) appaiono identici a tutti coloro che sono in condizioni di osservazione simili, non così avviene per i segni (semeîa). Tralascio il resto del ragionamento che qui non mi interessa, e mi limito a ricordare che la parola è segno, nel senso che sta al posto della cosa. Da ciò si potrebbe dedurre l'ambiguità della parola, sulla quale si esercitavano i Sofisti: ma non è così, come ho già detto, ambiguo è il fenomeno, la cosa sensibile, il reale, in rapporto a ciò che suscita nel recettore. Se esso *sembra* apparire identico a tutti i recettori, ciò è soltanto perché la recezione viene comunicata con le parole, con i segni convenzionali, rigidi, eguali per tutti: ma che alludono a un retroterra diverso per ciascuno. La medesima parola (segno) evoca un reale (fenomeno) ambiguo: ambiguo perché se il segno corrispondente è il medesimo per tutti, diverso è il risultato della sua recezione; il fenomeno "in sé" è insondabile, anzi, neppure esiste, esiste soltanto nel momento della recezione. Lo "oggetto" dunque, si determina soltanto nel rapporto, e questo vale di necessità anche per il "soggetto". Perciò, a causa del continuo ripetersi della relazione, si fa illusoria l'esistenza dell'Io come permanente sottostante, così come non può esistere il fenomeno come ob-iactum, Gegen-wurf: esiste soltanto il rapporto che determina provvisoriamente l'uno e l'altro. Un pensierino alla fisica quantistica

A LOS POBRES DIZÍAN QUE NON ERAN LETRADOS*

L'aspetto interessante della critica scettica non è tanto nella sua demolizione del Razionalismo classico naufragante nel più piatto relativismo, quanto nel fatto che questa demolizione sia avvenuta tramite l'applicazione coerente del Razionalismo stesso dal cui ambito lo Scetticismo non devia, ed è per questo che s'incaglia nel relativismo: l'inevitabile esistenza di una prospettiva, cioè di una soggettività del pensiero in quanto frutto dell'Erlebnis, è addotta a "prova" della irragiungibilità del "vero". Ma questo significa pensare ancora un "vero" unico e astratto, oggettivato nella sua estraneità alla vita, non una sua *concreta pluralità* connessa alla pluralità degli Erlebnisse. Questo fu il risultato dell'aver sostituito il pensiero con il "sapere" (dotato di una sua propria téchne) per far tacere il pensiero (esprimibile magari con la prassi) di chi la "téchne" non possedeva. Così si è pensato anche un "pensiero" lontano dalle passioni, perché tener lontano il pensiero dalle passioni (altrui) è sempre stata la passione della herrschende Klasse. Sintomatico è quanto afferma Sesto Empirico (Prós logikoûs, I, 326) "è possibile che in filosofia i più capaci di argomentare tra i ricercatori della verità sembrino convincenti pur affermando il falso, (al contrario) chi non possiede tale capacità non convince, anche se sostiene il vero": lo slittamento dal pensiero alla conosceza ha ottenuto lo scopo, le "verità" di chi non possiede la giusta téchne sono false. Come noto, gli eretici erano tutti "ydioti illitterati".

* Juan Ruiz, *Libro de buen amor*, 495d

GIOCHI DI PAROLE

È uso comune impiegare l'attributo "naturale" nella valenza equivoca in forza della quale essso sta a sottintendere ciò che è "ovvio", cioè "scontato", qualcosa che "ça va sans dire"; qualcosa che non soltanto è lecito attendersi, ma anche doveroso, grazie ad una logica insita nella "natura" delle cose. "Ovvio" è sinonimo anche di "consuetudinario", in accordo con lo ius, con il dato di fatto: "business as usual". "Naturale" diviene quindi la formula che consacra lo status quo: "natura", contrapposto a "storia" diviene sinonimo di ciò che non cambia e che non spetta all'uomo cambiare perché risponde a leggi che lo trascendono: leggi che tuttavia possono anche essere iscritte nell'umanità dell'uomo, e, in quanto tali, ne determinano la "natura".

Celebre è al riguardo un citato passo di Marx, un vero parologismo perché l'apparente conseguenzialità del discorso è minata dall'uso di "Natur" in almeno tre, forse quattro significati diversi. Lo cito per intero da M.E.W, 23, p. 192, dove i corsivi sono miei:

> Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und *Natur*, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der *Natur* durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem *Naturstoff* selbst als eine *Naturmacht* gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen *Naturkräfte*, Arme und Beine, Kopf und Hand, setz er in Bewegung, um sich den *Naturstoff* in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die *Natur* außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne *Natur*.

Qui i significati espressi sono: 1) natura come realtà contrapposta all'uomo; ma forse anche: 1bis) natura e uomo in contrapposizione/relazione dialettica; 2) uomo come parte della natura, appartenente ad essa; 3) natura come caratteristica comportamentale dell'uomo, sorta di invariante, di condizionamento psico/biologico. L'interesse di questa citazione da Marx consiste nel rilevare, attraverso una piccola spia del linguaggio, come in lui lo storicismo di matrice hegeliana si fonda con il determinismo naturalistico "à la Saint Simon", altro suo antecedente culturale sottolineato recentemente da Dardot e Laval (Marx, prénom: Karl). Il pensiero di Marx, interno al XIX secolo borghese, non è soltanto quello di un Maestro del sospetto capace di mettere a nudo il processo del capitale e l'ideologicità del pensiero borghese. Il suo pensiero è anche quello delle previsioni errate circa gli sviluppi storici e quello dei presupposti socioantropologici "naturalistici" radicati nell'economia di sussistenza (l'uomo cacciatore-pescatore-pastore-agricoltore, etc.: e critico-critico). Da questi ultimi dipende il concetto di alienazione del lavoro dall'uomo nel processo di scambio. Non esiste, infatti, una condizione *naturale* dell'uomo, esistono le sue diverse condizioni storiche; il problema è se la storia (umana) sia una prosecuzione della storia *naturale* o se ad essa si contrapponga. Questo è un dibattito sempre attuale, dal mito prometeico all'ecologia; allora, in fin dei conti, non si può biasimare Marx per l'uso spericolato di "Natur", un termine la cui indefinitezza era stata ampiamente esplorata da Aristotele (Met., 1014b, 16 – 1015a, 19): il punto è nell'inadeguatezza di ogni tentativo di concettualizzare il reale nelle parole, ma anche nell'uso delle parole per nascondere il non-detto. Così Marx a p. 244 dei *Grundrisse* (M.E.W., 42; trad. it. **P**GRECO, p. 278) non è innocente come vuol sembrare quando afferma che il capitale è produttivo, in quanto genera lo sviluppo delle forze produttive forzando il lavoro "oltre i limiti del suo bisogno *naturale*". Corsivo mio: forseché la "natura" dell'uomo, secondo Marx, è quella di limitarsi a sopravvivere? Il fatto è, come ho sottolineato più volte, che il rapporto di Marx con la società borghese è ambivalente: la considera un regime di sfruttamento dell'uomo ma ne apprezza lo slancio produttivo.

MANCA QUALCOSA

Nel secondo volume della monografia "Yo y tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel" (Contrastos. Revista Internacional de filosofia, XV, 2010) alle pp. 431, sgg., Teresa Serra osserva una "deriva della società contemporanea" manifesta nella cattiva infinità di un sistema dei bisogni alimentato dall'economia capitalista. Teresa Serra denuncia al riguardo la "visione riduzionistica dell'uomo che lo fa regedire a livello della pura necessità" alimentando -e qui richiama Hegel- "il sistema dei bisogni, cattivamente infinito". Lo svolgimento che segue fa tutto riferimento a Hegel e, a proposito dell'individualismo che caratterizza la società moderna e contemporanea, torna al concetto hegeliano di "cattiva infinità" che "non è solo del sistema dei bisogni, ma si realizza ogni volta che il finito pretende di assolutizzarsi eliminando il suo correlativo". Il pensiero corre alla lapidaria sentenza della baldanzosa Sig.ra Thatcher, ma di certo qui c'è una lunga deriva del pensiero occidentale da Hobbes e da Bentham al Deismo e al Razionalismo illuminista e post-illuminista (borghese): ciascuno per la parte di responsabilità che gli compete in un processo storico dalle molteplici componenti culturali, peraltro convergenti nella creazione di una nuova e fallimentare antropologia. Perché, come ho già avuto occasione di rilevare altrove, qui non c'è un cocchiere malvagio che guida l'umanità alla perdizione, qui c'è una schiera di obnubilati che corrono verso un illusorio Bengodi e non si accorgono delle metamorfosi che si sono già impadronite di gran parte di loro.

Poiché però ciascuno di noi possiede soltanto il proprio angusto spazio visuale per giudicare del fenomeno -un processo che appare non più governabile nella propria intrinseca infinibilità e che potrà risolversi soltanto nello schianto- chi scrive qui può introdurre soltanto qualche modesta annotazione. La Prof.ssa Serra, che a p. 433 denuncia l'appiattimento della politica sulla superficie della società civile, fa riferimento ai paragrafi 182-198 della Filosofia del Diritto, nei quali è delineata una critica dei limiti della cosiddetta "società civile"; limiti ben noti allo stesso Ferguson che peraltro aveva almeno il vantaggio di non aspirare al linguaggio accademico del portavoce dello Spirito Assoluto, anche perché si guardava bene dal considerare lo Stato -storica e non necessariamente eterna creazione del moderno Occidente- "der Gang Gottes in der Welt" (riportato a p. 617 dell'ed. Rusconi, cit; testo integrale a p. 349 dell'ed. Felix Meiner, Leipzig 1911). Ma tant'è, quando ci si mette in testa di parlare a nome di Dio, e pure esotericamente…… (Enzyklopädie, 573, excursus ζ, a p. 936 dell'ed. Rusconi, 1996, con testo a fronte trad. Cicero; p. 491 dell'ed. Heimann, Berlin, 1870).

Premesso che la cattiva infinità è ben presente a Marx (cfr. ad esempio *Grundrisse*, M.E.W. 42, p. 127: "die Zirkulation als ein *schlecht unendlicher Prozeß*" corsivi suoi, dove il concetto è applicato al ripetitivo processo capitalistico M→D→M', etc.) il luogo nel quale essa è teorizzata da Hegel si trova ai paragrafi 89, sgg.

della Enzyklopädie dove si parla del divenire, dell'essere, del nulla e dell'esser-ci; il quale ultimo è un "qualcosa" (Etwas) di determinato, un risultato del continuo divenire (sein Resultat).

Grazie comunque a squisitezze dialettiche, se ne conclude (paragrafo 93) che il "Qualcosa" è destinato a divenire "Altro" che però, a sua volta, è anche lui "Qualcosa" (M. de La Palice annuisce e digita un like) e così via all'infinito. Questa è però una cattiva (schlechte) infinità perché è una negazione del finito che tuttavia contnuamente rinasce e quindi non è rimosso (nicht aufgehoben ist). In essa si esprime soltanto la necessità che il finito sia tale; la "vera" (wahrhafte) infinità è altro, emerge da un'acrobazia dialettica che riporto direttamente dalla traduzione di Vincenzo Cicero, con i suoi corsivi che ripetono quelli di Hegel (Rusconi, p. 247):

"Quando si rapporta a un Altro, infatti, un Qualcosa è già esso stesso un Altro rispetto a quello. Quindi, poiché in tale Passaggio *ciò-in-cui*-si-passa è in tutto e per tutto lo stesso di *ciò-che*-passa -entrambi hanno quest'unica e medesima determinazione: essere un *Altro*- ecco che un Qualcosa, nel suo Passaggio in Altro, si congiunge solo *con se stesso*. Ora, questa Autorelazione nel Passaggio e nell'Altro è la *vera infinità*." [oh! il bel porgere evocativo ed oracolare di Eraclito! Il Verbo di Hegel ha la leggerezza, l'eleganza, il fascino e, oserei dire, il frou-frou, di una circolare ministeriale].

Ora, questo è precisamente il divenire dei rapporti sociali di produzione secondo Marx (si veda, a puro titolo di esempio, *Grundrisse*, M.E.W., 42, pp. 91-95, ma è l'arcinota visione marxista della storia espressa in più luoghi) un divenire secondo il quale *il capitalismo contiene già in sé le condizioni del proprio superamento*. Si noti bene: qui non si fa rifermento al ciclo di génesis e phthorá in base al quale ogni cosa che viene alla storia è necessariamente destinata a perire; qui si teorizza un divenire che ha in sé una propria legge di sviluppo, quindi un télos che traluce nel continuo *superamento*. Qui si attribuisce dunque alla storia una propria interiore e ineludibile razionalità che consente di traguardarne il percorso. È un "Gang Gottes in der Welt", una "Rechtfertigung Gottes", una vera e propria Storia della Salvezza, un'autentica Teodicea. Salvo dover poi ricorrere all'eterogenesi dei fini dinnanzi alla sorpresa del presentificarsi di un futuro impensato (e impensabile); anche se forse fiutato da Profeti, Millenaristi e menagramo.

A sorreggere le immense volte della cattedrale di parole edificata da Hegel non c'è una cattiva infinità, c'è piuttosto una cattiva secolarizzazione grazie alla quale è stata costruita la "wahrhafte Unendlichkeit". C'è un Dio deista riqualificato in una Ragione cosmica mappata con la grammatica delle lingue indoeuropee, c'è tanta miseria della "filosofia". La storia ci racconta un'altra storia. L'uomo, dopo aver inventato Dio ne ha preso il posto, ma la sua statua non ha neppure i piedi d'argilla di quella di Daniele, ha i piedi fatti d'aria in movimento: di parole.

La cosa più singolare è tuttavia un'altra. La storia teleologica, con la sua cattiva secolarizzazione -come notava Pareyson, Esistenza e persona, p. 82, la filosofia di Hegel non è altro che Cristianesimo secolarizzato- è però anche *una storia che sovrasta l'uomo*, una Storia con una sua propria Ragione alla quale l'uomo è assoggettato. *Questo Uomo/Dio, grazie alla cattiva secolarizzazione, si è seduto sul trono di un Dio assoggettato alla necessità, un Dio necessitato da leggi a Lui esterne*, un po' quello che si rimproverava al Dio di Avicenna e che vale per tutte le costruzioni "filosofiche" costrette a sostituire l'incomprensibile Creazione dal Nulla con l'emanazione.

Altra singolarità è questa. La cattiva infinità del processo capitalista e la vera infinità della visione marxista della storia sono due strane gemelle siamesi, con una sola differenza puramente esteriore. Se la cattiva infinità del processo capitalista conduce al sempre eguale e perciò alla fine della storia -la filosofia hegeliana, notava Pareyson, cit. a p. 59, è giustificazione del presente, è fine della storia- la storia, anch'essa teleologica, di Marx, insita nella "vera" infinità conduce ad una traguardabilità del passaggio del Qualcosa in Altro: traguardabile perché l'Altro è già nella Qualcosa e così via, anche qui all'infinito: la storia non finisce qui, ma si può già scrivere quella dei prossimi millenni e, con un passaggio al limite, stabilire il luogo della sua fine.

In entrambi i casi il percorso è segnato perché manca il luogo della rottura, delle scelte come continue sporgenze sull'Abisso (Pareyson); manca *l'aumento d'essere* che ne consegue. Manca ciò che fa di ogni atto della volontà un momento di creazione di *nuova* e imprevedibile storia, un ricominciar daccapo, E se la storia è continua creazione, allora il Dio/Volontà della Bibbia fu un mito che colse la realtà della storia umana, la Sua Creazione l'archetipo di una storia come creazione umana, aperta a tutte le sorprese. Forse la storia è bella per questo, mentre il cretinismo della Ragione ne ha fatto un Moloch; del resto, come notava Pareyson, cit., p. 73, il Cristianesimo laico è un equivoco. "Non antropomorfo", "non umano", "economia dell'astratto che svuota il mondo del concreto", sono le definizioni che Finelli (I centenari di Karl Marx. Uno sguardo at/traverso, www.academia.edu) dà del processo di produzione capitalistico, il sempre-eguale che riduce l'uomo a maschera del processo stesso (Charaktermaske, termine marxiano ripreso da Finelli).

IL PROGRESSO È L'OPPIO DELLA STORIA

Scrive Marx (*Grundrisse*, M.E.W., 42, p. 190, corsivi miei): "Die als Einheit von Ware und Geld gesetzte Tauschwert ist das Kapital, und dies Setzen selbst erscheint als die Zirkulation des Kapitals. (*Die aber*

Spirallinie, sich erweiternde Kurve, nicht einfacher Kreis ist); e a p. 321 (corsivi di Marx): "Eine Bedingung der auf der Kapital basierten Produktion ist daher *die Produktion eines stets erweiterten Zirkels der Zirkulation*, sei es daß der Kreis direkt erweitert wird *oder daß mehr Punkte in demselselben als Produktionspunkte geschaffen werden*".

Linea spirale, una linea circolare che tuttavia non si richiude su se stessa tornando al punto di partenza, ma si amplia progressivamente: questo è il processo eterno del capitale individuato da Marx nello scambio infinito D→M→D' con D'>D (quindi anche M→D→M' con M'>M). Questa è dunque la legge che regola il processo di circolazione. Più in dettaglio si può notare alle pp. 250-251 che Marx individua anche i due elementi del processo: la natura essenzialmente *finanziaria* del capitalismo e la funzionalità della circolazione attraverso il processo di produzione/consumo affinché il danaro assuma la funzione economica di capitale autoaccrescendosi, danaro che partorisce danaro.

Non è particolarmente originale osservare che questo è il medesimo processo della Rechtfertigung Gottes in der Geschichte o del Gang Gottes in der Welt, il processo spiraliforme di progressiva autorealizzazione che avviene nei tre movimenti di tesi, antitesi e Aufhebung. La differenza è che il processo di produzione capitalista consiste in una progressiva autorealizzazione del capitale sotto forma di un "progresso storico" che è progressiva accumulazione di "cose" (progresso materiale, economico). Lo "Spirito" s'incarna nelle "cose".

Qui non si tratta di scoprire la formula dell'acqua tiepida nel debito hegeliano di Marx; qui, al di là del "capovolgimento" dell'idealismo nel materialismo, c'è l'evidenza di una cultura comune al trionfalistico XIX secolo occidentale e borghese, la convinzione del Progresso quale Legge immanente alla Storia/Geschichte; c'è la pessima secolarizzazione, nella storia umana, della Storia della Salvezza comune alle religioni testamentarie e allo Zoroastrismo. Una storia *umana* dove il caso (cioè l'intoppo, l'imprevisto che azzera i calcoli, la crisi, il crollo che preannuncia un doloroso "punto e a capo") si razionalizza con un sorriso come una lubrificante List der Vernunft: della Ragione cosmica, stoica, sopravvissuta nella teodicea che tutto giustifica, cioè rende giusto. Di qui anche la convinzione ottocentesca di "fasi" della storia (eurocentrica, con l'Occidente come télos e il resto del pianeta a testimoniare i relitti del passato) e dell'economia, *alla quale non sfugge Marx*; di qui la convinzione marxista e marxiana che la società borghese contenga in sé la *possibilità* di un proprio stesso *superamento* in quella comunista. Il concetto di crisi è del tutto assente da questa concezione della storia: un perfetto storico vissuto nella cultura dell'Ottocento avrebbe saputo rintracciare nella crisi dell'Impero Assiro l'annuncio, benché aurorale, della società borghese.

LA SERPE NUTRITA IN SENO

Le pp. 193-199 dei *Grundrisse* (M.E.W., 42; pp. 214-222 della trad. it. Backhaus, ed. **P**GRECO) sono molto interessanti per focalizzare la personale prospettiva di Marx sulla produzione capitalista, con ciò intendendo cosa che prescinde dall'analisi "scientifica" che egli ne fa, e relativa piuttosto alla disposizione d'animo -se vogliamo, al retroterra culturale- che ne è al fondamento. Cose che avevo già osservato altrove en passant, che si possono evincere da più luoghi dei suoi scritti, ma che qui sembrano venire più in chiaro. Cose che gettano una qualche luce anche sull'attesa della società comunista quale superamento della società borghese.

Innanzitutto (p. 193 e p. 214 rispettivamente) Marx afferma che nel rapporto tra capitale e lavoro il primo è in rapporto con il secondo come valore di scambio, mentre il secondo è in rapporto con il primo come valore d'uso. Osservazione formalmente corretta, che tuttavia potrebbe dar luogo a qualche "distinguo" con riguardo alle condizioni reali del rapporto. Infatti, se il lavoro avesse non soltanto in sé (in quanto lavoro) ma anche per sé (oggettivamente in quanto tale) un valore d'uso, potrebbe avere una qualche forza contrattuale nei confronti del capitale sul *mercato* del lavoro. Ciò non accade perché il valore d'uso del lavoro è fissato soltanto nelle convenienze del *capitale* che, al di sotto di un livello stabilito dalle attese soggettive dell'aspirante capitalista, può anche restare ancorato nel proprio primitivo stato di *ricchezza* (ovvero assumere la propria valenza speculativa di capitale attraverso percorsi non *direttamente* condizionati dal lavoro).

Ciò che lascia perplessi, è dunque il *presupposto* (derivato da Smith dove è *eticamente* condizionato) di un "valore" insito nel lavoro in quanto tale (in sé e per sé); valore che peraltro non esiste nel mondo dello scambio implicito in qualunque abbozzo di società, non esiste cioè fuori dal *mercato*, istituzione asimmetrica per eccellenza in quanto epifania della forza, tant'è che precisamente grazie ad esso accade il fenomeno noto come aumento delle diseguaglianze. Ci si può quindi porre domande su una prospettiva nei confronti dell'economia politica -dunque su una prospettiva politica, l'entendence suivra- che contempla il fenomeno economico non sul fondamento di una determinata realtà storico-sociale, ma a partire da una presunta *arché* autoreferenziale dell'autosufficienza, nella quale ogni lavoro ha un valore d'uso comunque oggettivabile: per chi lo compie.

L'economia è da tempo immemorabile, comunque da ogni traguardabile tempo storico, un fenomeno che si determina sul mercato, tant'è che Braudel pone gli albori del capitalismo nelle occasioni che il mercato offriva al danaro (videlicet: nelle speculazioni, massime sul grano) dandogli l'opportunità di trasformarsi in capitale, cioè in danaro capace di partorire. La ricchezza è una sterile zitella che, convolando a giuste nozze col mercato che la feconda, diventa capitale, cioè danaro che partorisce danaro. Lo stesso Marx nota infatti il ruolo

della spoliazione originaria che, creando masse di nullatenenti proprietari soltanto delle proprie braccia (e dei propri cervelli, il discorso è ben più vasto) creò anche il mercato -del lavoro e per la produzione industriale- che trasformò le ricchezze dei ricchi nei capitali dei capitalisti.

Una o due pagine più in là (p. 194 e p. 216 rispettivamente) Marx osserva infatti che il valore d'uso si contrappone a quello di scambio non come tale (ihm der Gebrauchtswert nicht als solcher gegenübertritt, als ein durch ihn selbst als Gebrauchtswert bestimmter) ma viene determinato (in quanto, nota, come tempo di lavoro) tramite una misura esterna. Cioè: la misura del valore d'uso del lavoro la fa il mercato; ergo -deduco- il lavoro non ha un valore d'uso per sé, "oggettivo", in quanto tale. Il danaro che gli si contrappone, aggiunge poi Marx, non è più danaro, ma capitale. Qualsiasi oggetto (p. 195 e p. 217 rispettivamente) dunque anche il lavoro nel mercato del lavoro, può avere una sola utilità per il capitale, accrescerlo o conservarlo. Farlo partorire, insomma: se non adempie a questa funzione fecondante il lavoro non ha dunque alcun valore determinato; il capitale in quanto tale può avere infatti un solo fine, aggiunge poi (p. 196 e p. 218 rispettivamente): accrescersi. Ciò è ovvio e ripetitivo (repetita iuvant) in quanto, per definizione, il capitale si distingue dal danaro o dalla ricchezza esattamente in questo, nella fecondità dell'autoaccrescimento.

Il processo infinito (endloser Prozeß) -che io preferisco dire: infinibile- di autoaccrescimento è dunque tratto costitutivo del capitale stesso; la sua moltiplicazione, chiosa Marx, non è un semplice risultato o un accidente, ma è il suo carattere determinante (seine Grundbestimmung). Proseguendo nel proprio ragionamento, dopo aver stabilito che il capitale è dunque non più semplice danaro ma danaro "in der Form aller Substanzen-Waren" (p. 197) che sono però lavoro oggettivato (vergegenständlicher Arbeit, ivi) ne conclude che l'unico valore d'uso che può contrapporsi al capitale non è tanto il "lavoro" dal quale s'era partiti, ma il lavoro che *crea* valore, cioè il lavoro *produttivo* (wertschaffende i.e. produktive Arbeit, p. 198). Questo gli offre l'opportunità per un lungo inciso sul lavoro "produttivo" e "improduttivo", argomento interessante per circoscrivere la prospettiva marxiana.

Due sono gli aspetti da sottolineare. Il primo è il riferimento a Smith (sia pure con le dovute distanze) come colui che introdusse la distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo. Qui non soltanto si nota il ben conosciuto e dichiarato rapporto tra Smith e Marx, sancito dal comune presupposto di una esistenza del "valore" e della sua parametrazione nel lavoro, indipendentemente dallo scambio, dall'uso e dal mercato, determinazioni che il "valore" assume successivamente; ma se ne rafforza la natura tutta interna all'etica borghese del XIX secolo con i suoi presupposti calvinisti/presbiteriani. Questa distinzione ricalca l'ossessione della nascente borghesia per la produzione di "cose" intese come oggetti d'uso materiale, e l'assoluta indifferenza/disprezzo per ogni altra espressione della creatività umana. Del resto, questa fu l'estrazione storica della prima borghesia che ebbe -e pose- a propri opposti sociali e ideologici lo scialacquatore aristocratico e il fannullone plebeo: "improduttivo" era il clero, il cui compito non prevedeva la produzione di "cose". Naturalmente, una volta conseguito il potere economico e sociale e trascorsa la prima e un po' lugubre generazione di formiche, la borghesia fu poi anche altro; ma questo atteggiamento ideologico di Marx -o prospettiva, o disposizione d'animo, decida ciascuno come crede- che in lui persiste al di là del tempo in cui nacque, ha un evidente ruolo nei giudizi sociali che egli esprime, a volte annotando in libertà; è una spia del non-detto che si cela dietro il detto. Perciò è importante soffermarsi sul contenuto -ma anche sulla forma, che è contenuto anch'essa- delle pagine che seguono (pp. 198-199 e pp. 220-222 rispettivamente).

I lavoratori improduttivi sono tanti, dice Marx, e costituiscono *una marmaglia* (eine Masse solchen Gesindels) *che va dalle prostitute al Papa* (p. 198 e p. 220 rispettivamente; i corsivi sono miei per sottolineare il linguaggio e l'argomentare che caratterizzano l'intero excursus, una pagina piena di violenza, di rancore e di invettive: di certo non un'analisi "scientifica"). Un campo assai vasto, dunque, come si può evincere anche da altri passaggi degli scritti di Marx, e che include tutti gli addetti ai servizi di qualunque natura essi siano, da quelli domestici più o meno intimi di antica tradizione, all'amministrazione delle aziende o dello Stato (gli "impiegati" in generale) alla polizia, alla produzione di beni di lusso inclusa l'oreficeria e l'artigianato artistico che impreziosisce le case dei benestanti. Il risultato materiale di questo lavoro, il suo prodotto, è uno "Scheißdreck", termine che potrebbe tradursi figurativamente con l'espressione un po' volgare usata sovente come sinonimo di "cosa da nulla". Vale la pena di riportare il passaggio originale misto di tedesco e di inglese:

> Oder die modernen Ökonomen haben sich zu solchen Sykophanten des Bourgeois gemacht, daß sie demselben weismachen wollen, es sei produktive Arbeit, wenn einer ihm die Läuse auf dem Kops suche oder ihm den Schwanz reibe, weil etwa die letztre Bewegung ihm den dicken Kopf -blockhead- den nächsten Tag aufgeräumter für das Comptoir machen werde. Es ist daher ganz richtig -zugleich aber auch charakteristisch- daß den konsequenten Ökonomen die Arbeiter, z.B. von Luxusshops produktive Arbeiter sind, obgleich die Kerls, die solche Gegenstände verzehren, ausdrücklich als unproduktive Verschwender kastigiert werden. Das fact ist, daß diese Arbeiter indeed, produktiv sind, as far as they increase the capital of their master; unproductive as to the material result of their labour. In fact ist ja dieser "produktive" Arbeiter grade ebenso interessiert in dem Scheißdreck, den er machen muß, wie der Kapitalist selber, der ihn anwendet und der auch den Teufel nach dem Plunder fragt.

Si noti che "improduttivo" è anche il "furfante" (Spitzbub, p. 198): e qui viene da pensare alla vera anima nera del capitalismo (del quale Smith è soltanto il padre nobile, più che altro un padre putativo, un po'

come San Giuseppe) cioè a Bentham, al suo economicismo e allo scopo del Panottico, far produrre quella marmaglia che, guarda caso, è la stessa marmaglia di Spencer, cioè quella che "non produce". *C'è del moralismo nella "scienza" economica del XIX-XX secolo*; per la seriosità della società borghese, il "lavoro" è "produrre" "cose"; il resto è infantilismo di perdigiorno, o, peggio, vizio che fa inorridire il calvinista: chi non produce non dovrebbe mangiare. La conferma si può trovare ancora in un inciso alle pp. 314-315 (p. 367 della trad. it.) nel quale si insiste sugli individui improduttivi che campano alle spalle di quelli produttivi ("oziosi che consumano senza produrre") "parassiti", "galoppini" e "il codazzo dei dipendenti" (uso la trad. it. di righe scritte in un misto di inglese e tedesco da Marx) quindi della necessità "dello spreco, del lusso, dello sperpero". La società borghese, del resto, con il suo culto della produzione di "cose", nasce all'interno del Razionalismo per il quale il mito e la fiaba sono sciocchezze di fanciulli, di un'umanità ancora "fanciulla", come vuole il suo racconto evoluzionistico. La società borghese vestì tutti gli uomini di nero; i più frivoli e primaverili, di grigio.

Apro qui un inciso. Alle pp. 226-227 (254-255 della trad. it.) Marx, con un nuovo riferimento a Smith, chiarisce bene, ancorché con un nuovo scivolone nel gusto allorché accosta pianisti e buffoni, la differenza tra lavoro produttivo e improduttivo: produttivo è soltanto ciò che accresce il capitale (per verità il testo tedesco dice "ciò che accresce la ricchezza del padrone": *in termini di "scienza" economica il senso è il medesimo; la forma è però anche qui sostanza*). Essa esprime una visione che si comprende meglio con l'episodio dei lavoratori della Giamaica che preferivano limitare il lavoro all'autosufficienza (pp. 244-245; pp. 278-279 della trad. it.) invece di accrescere il capitale del padrone. Qui si constata un'incoerenza interna al discorso: la distinzione tra ciò che è produttivo e ciò che non lo è conferma l'appartenenza di Marx alla cultura borghese dell'etica della produzione materiale, del resto cara in primis a Smith; colpisce però che egli sembri criticarla, quando deve elaborare il tema del plusvalore, in nome di un'economia dell'autosufficienza, che è poi quella della Deutsche Ideologie, rispetto alla quale egli ha sempre ritenuto l'economia borghese, *capitalista*, un "progresso" storico. Il vero problema quindi non sembrerebbe essere quello del "capitale", quanto quello del "padrone"; vi fu chi l'intese così.

Chiudo qui l'inciso ribadendo che l'anima nera del capitalismo è Bentham -il cui economicismo ispira la stessa scuola neoclassica- perché il capitalismo è sin dall'inizio *la trasposizione della logica speculativa e finanziaria nella produzione dei beni materiali*; credo che questo possa dirsi un fatto acquisito perché l'analisi marxiana non smentisce, anzi, conferma, la progenitura segnalata da Braudel. Detto questo, torno ad occuparmi dell'atteggiamento di Marx, dal quale eravamo partiti.

L'atteggiamento di Marx nelle pagine esaminate è significativo perché, una volta affrontato il tema delle infinite manifestazioni sociali dell'attività umana, la sua analisi sembra subire uno sbandamento attorno a quella parola magica, "lavoro", carica di risonanze moralistico-evocative a partire dal monito paolino. Non siamo più, come prima, nell'ambito di un'analisi "scientifica", economica e/o sociologica -i due argomenti sono inseparabili, Marx docet- della produzione capitalista, ma di una mera invettiva viscerale che lascia intuire una visione sociale del suo autore articolata su idiosincrasie maturate nella cultura borghese, oppure -ma questo è psicologismo e lo tralascio- in quel che Nietzsche definirebbe "ressentiment". Ciò che traspare non è senza rilievo e non si esaurisce in una divagazione psicologistica: andare al non-detto di una dottrina significa anche fare ipotesi sulle ragioni per le quali *fu recepita così come fu recepita*.

Ho già notato altrove i "distinguo" che si debbono porre tra il Marx studioso dell'economia capitalista; le sue attese disattese, condizionate dall'ideologia storicista; e la sua capacità di configurare queste attese in un quadro istituzionale praticabile. L'ho notato, in particolare, a proposito del tentativo di distinguere tra il pensiero di Marx e i suoi sviluppi storico-politico-ideologici da alcuni (Henning) ritenuti un fraintendimento di quel pensiero; e ho notato anche la disarmante vaghezza di prospettive concrete emergente nella sua Critica al Programma di Gotha. Non può quindi stupire più di tanto che le conseguenze del pensiero di Marx si siano rattrappite nel poco fantasioso capitalismo di Stato (il capitalismo senza capitalisti dei socialisti: *Grundrisse*, M.E.W., 42, pp. 224-225; p. 253 trad. it. che diventa il capitalismo senza "padroni").

Certo, la condizione umana che egli aveva in mente ai tempi della Deutsche Ideologie, non tanto era utopica quanto piuttosto fantastica: un uomo che fa a rotazione un po' tutti i mestieri nell'arco della giornata, a quel che sembra nell'ambito di un'economia di autosostentamento, salvo "lavorare", se capita, "freiwillig und gerne" come dice Henning: ignorando ciò che sapeva lo stesso Marx, cioè che se l'operaio potesse campare d'aria, nulla al mondo potrebbe indurlo a "lavorare" (M.E.W., 23, p. 626). Quella condizione era fantastica perché non è mai esistita: però fa parte di un ben preciso campionario di archetipi immaginato dalla metafisica razionalista -quella dalla cui cultura fu partorita la società borghese- a partire dallo "stato di natura" di Hobbes; una metafisica che non risparmiò alcuna disciplina o sedicente "scienza", persino la psicanalisi di Totem e Tabù.

Il punto è in quella concezione "evoluzionistica" della storia -per inciso: quella stessa che conferisce diritto di successione alla borghesia come classe generale che soppianta aristocrazia e popolo- secondo la quale la contemporaneità (occidentale) è il punto d'arrivo, già presente in nuce in un passato immaginato sia pure in forma rudimentale, aurorale; la medesima concezione che ha "giustificato" la "civilizzazione" delle società "arretrate", i cui "stadi di sviluppo" venivano così retroproiettati nella ricostruzione di un passato fantastico della "civiltà" culminata tra noi. Qui, poi, non conta chiedersi se l'occidentalizzazione del pianeta sia stata un fatto

positivo o meno: in che senso, del resto, lo sarebbe stato e a qual *fine*? È stato comunque un *fatto*, e ciò che conta è altro: se il modello è in crisi, non sarà forse in crisi la stessa concezione evoluzionistica della storia?

Curioso a dirsi: *il fallimento della palingenesi marxista potrebbe essere la spia del fallimento dell'ideologia borghese di "Occidente" che l'ha nutrita in seno*.

UN PROBLEMA ANTROPOLOGICO

Dice Marx nei *Grundrisse* (riporto dalla p. 288 della trad. it., testo tedesco a p. 252 di M.E.W., 42; i corsivi sono suoi):

> Abbiamo visto: all'operaio basta lavorare ad esempio soltanto mezza giornata lavorativa per vivere un'intera giornata, e quindi poter ricominciare il medesimo processo il giorno seguente. Nella sua capacità lavorativa -quella che esiste in lui in quanto *essere vivente* o strumento di lavoro *vivente*- è materializzazta soltanto una mezza giornata di lavoro. L'intera giornata vivente (giornata di vita) dell'operaio è il risultato statico, la materializzazzione di una mezza giornata di lavoro. Appropriandosi dell'intera giornata di lavoro attraverso lo scambio con il lavoro materializzato nell'operaio -ossia con una mezza giornata di lavoro- e quindi consumandola nel processo di produzione in contatto con la materia di cui è costituito il capitale, il capitalista crea il plusvalore del suo capitale -nel caso presupposto una mezza giornata di lavoro materiale.

Se così è, e se si vuol combattere lo sfruttamento operato dal "padrone" (cioè il capitalismo nelle sue forme note) ma non per questo si è nostalgici di un'economia di sopravvivenza, l'alternativa che si presenta *in concreto* è il capitalismo di Stato. Come noto, esso fu realizzato con scarso successo, ma di ciò non si possono incolpare coloro che lo scelsero sostenendo che essi avrebbero frainteso Marx. Certe ipotesi possiamo lasciarle a quei Professori che immaginano di poter reindirizzare su nuovi binari percorsi storici conclusi, estraendo nuove, astute, sinora trascurate interpretazioni di un pensiero che, di fatto, non sembrò avere alternative sociali e politiche praticabili al di là di ciò che fu tentato.

Dice poi Marx nella seguente p. 289 (pp. 252-253 di M.E.W., 42):

> ……il capitale, in quanto rappresenta la forma universale della ricchezza -il danaro- è l'impulso illimitato e smisurato ad oltrepassare il suo (*scil*.: il proprio, nota mia) limite. Ogni limite per esso è e dev'essere un ostacolo. Altrimenti esso cesserebbe di essere capitale, ossia il danaro che produce se stesso. Non appena non percepisse più come ostacolo un determinato limite, ma al contrario si sentisse a suo agio in questa situazione, esso scadrebbe da valore di scambio a valore d'uso, dalla forma universale della ricchezza a un determinato sussistere sostanziale della stessa. Il capitale in quanto tale crea un plusvalore determinato, perché non può crearne all'istante uno infinito; ma esso è il moto costante volto a crearne di più

Ma davvero la "ricchezza" ha questo "impulso illimitato" che si rivela allorché essa si trasforma in capitale, o qui c'è, *a monte della trasformazione della ricchezza in capitale*, un problema culturale? e al difuori della cultura, esiste una "natura" dell'uomo? In tal caso qual è, quella dei negri della Giamaica che lavorano per vivere o quella del calvinista/sadduceo che accumula perché misura la salvezza dell'anima dallo spessore del portafoglio? o non saranno "naturali" nel senso di consequenziali, "ovvi", entrambi i comportamenti, ciascuno nell'ambito di una sua propria cultura? Ma una cultura che non accetti un'economia di mera sopravvivenza; una cultura, come quella razionalista, che abbia come inevitabile approdo finale il computo delle entrate e delle uscite, delle "cose" accumulate, può non approdare ad una metafisica che non sia quella dell'uomo amputato da Bentham nel fantoccio dell'Homo œconomicus? una cultura che ha messo il senso della vita *fuori* della vita riducendone la complessità soltanto a ciò che è calcolabile e quantificabile? "L'impulso illimitato" che la ricchezza soddisfa nella sua "forma universale" di capitale, non dipenderà da una cultura? a monte dell'economia capitalista non ci sarà, ripeto, un problema culturale? e allora non sarà necessario pensare un mutamento antropologico, *una messa in discussione delle vicende che hanno fatto di noi ciò che siamo*, una messa in discussione della storia nella quale si è generata l'ideologia di "Occidente"?

In Marx *manca* la critica al fondamento storico di questa cultura e di questa ideologia, per il semplice fatto che ad essa *appartiene* lo stesso Marx. Impegnato nella critica del capitalismo non ne scorge il fondamento in una cultura della quale egli stesso è partecipe. Che cos'altro pensare allora, se non il capitalismo di Stato che elimina il "padrone" *ma non l'asservimento* dell'uomo nella produzione materiale?

HOMO FABER

Vi è un nesso preciso tra il richiamo di Marx a Smith nel dividere il lavoro improduttivo da quello produttivo (lavoro produttivo è soltanto quello che produce capitale: p. 255 dei *Grundrisse* nella trad. it.) e l'astratto concetto di "valore" che egli mutua egualmente da Smith, e che è fondamentale per la costruzione marxiana. Lo si nota a p. 373 (testo tedesco a p. 319 di M.E.W., 42). Qui egli dice:

Il prodotto come valore d'uso è in contraddizione con se stesso come valore; cioè finché esso esiste in una determinata qualità, come *una cosa specifica*, come un prodotto di determinate qualità naturali, *come sostanza del bisogno in contraddizione con la sostanza che in quanto valore esso possiede* (sin qui corsivi miei) esclusivamente nel *lavoro materializzato* (qui corsivo suo).

Questa è metafisica; *di fatto*, un prodotto ha valore soltanto in rapporto al bisogno che soddisfa, onde la "cosa" prodotta dall'operaio e dal capitalista ha valore soltanto se e in quanto serve: come pure ne ha, in questi limiti, quella del "buffone che produce chimere" (p. 255). Marx, esattamente come la borghesia della prima generazione ottocentesca (ma ce n'è ancora!) sembra avere una concezione mutila della società, perché all'umanità non servono soltanto "cose" e non tutte le cose possono servirle. Tutto ciò che vale, vale per quel che serve: un lavoro che produce "cose" può anche essere una perdita di tempo e non avere alcun valore, mentre può averne un lavoro "improduttivo" (che per Marx non ha "valore" nel senso di Smith) come una recita teatrale che "produce chimere" così indispensabili alla comprensione della vita. Si sa, la borghesia è razionalista, non può capire il mito e la fiaba, per non dire del gioco. E Marx? Marx approva persino il Malthus che dice: "Lavoratore produttivo è colui che accresce direttamente la ricchezza del suo padrone" (p. 255). Certamente, Marx è dalla parte del lavoratore in quanto il capitale non è che lavoro accumulato sotto forma di pluslavoro/plusvalore; Marx attende dunque il superamento della società borghese: ma la sua struttura di pensiero, la cultura nel cui ambito egli pensa, è quella stessa, razionalista, della società borghese del XIX secolo.

NON SI VIVE D'ARIA, E NEPPURE DI FILOSOFIA

Scrive Marx a p. 324 dei *Grundrisse* (trad. it.; testo tedesco a p. 281 di M.E.W., 42; corsivi suoi):

Nel processo di produzione è *superata* la separazione del lavoro dai suoi momenti materiali di esistenza, dallo strumento e dal materiale. *Su tale separazione si fonda l'esistenza del capitale e del lavoro salariato. Il superamento della separazione, che nel processo di produzione avviene realmente* -giacché altrimenti non si potrebbe affatto lavorare- *non viene pagato dal capitale*. (Il superamento non avviene neppure attraverso lo scambio con l'operaio- bensì *attraverso il lavoro stesso nel processo di produzione*. In questa qualità di *lavoro presente* esso è però già incorporato nel capitale, è già un momento dello stesso. Questa forza di conservazione del lavoro si presenta quindi come *forza di autoconservazione* del capitale).

Qui siamo all'analisi logica, alla definizione analitica del processo di formazione del plusvalore attraverso il pluslavoro, alla quale è possibile dar soluzione sul piano algebrico, più difficilmente nella pratica. Sul piano algebrico, il travaso di valore dal lavoro al capitale potrebbe infatti risolversi così: non retribuire il lavoro in anticipo al prezzo di mercato (il mercato è *sempre* l'epifania di un rapporto di forza ineguale) ma retribuirlo ex-post in base al valore aggiunto. Questo è *teoricamente* possibile soltanto nell'ambito di un capitalismo di Stato, di una scelta cioè che superi la mera sussistenza senza incorrere nella logica del profitto; diceva infatti Marx che se l'operaio potesse campare d'aria, non si vede chi e che cosa potrebbe costringerlo a lavorare: parimenti non si vede perché il possessore di danaro dovrebbe investirlo a beneficio della società. Con il capitalismo di Stato le cose sono andate come sappiamo e ci si è messa, per ora, una pietra sopra. Non ci si dica però che Marx è stato frainteso dai marxisti: disegnare una società non è presiedere un congresso di filosofi.

LA GABBIA DEL TEMPO

L'appartenenza di Marx alla cultura del XIX secolo razionalista e all'ideologia di "Occidente" -esattamente ciò che oggi sottoponiamo alla critica e che sembra in crisi- quindi a quella cultura che è culminata con la società borghese alla quale egli pensò di aggiungere l'ulteriore "stadio di sviluppo" della società comunista (allungando il percorso ma non mutando il concetto di un télos della storia razionalmente traguardabile: a proposito, ricordo di aver definito nel 1989 l'ideologia comunista una forma di occidentalizzazione surrettizia del pianeta) appare evidente nelle pp. 528-530 dei *Grundrisse* (ed. it.; pp. 445-447 del testo tedesco in M.E.W., 42). Si tratta di un excursus troppo lungo per essere riportato integralmente, perciò lo riassumo qui di segito.

Il lungo inciso inizia con "Qui si manifesta la tendenza universale del capitale" (Die universelle Tendenz des Kapitals erscheint hier) e termina con "determinate *condizioni della produzione* non siano poste come limite dello sviluppo produttivo" (nicht bestimmte *Produktionbedingungen* als Grenz für die Entwicklung der Produktivkräfte gesetzt sind). Corsivi suoi.

Si tratta di una ripetizione di cose dette in precedenza, nella quale Marx colloca la produzione capitalista nell'ambito di una "storia dello sviluppo" di economia e società; come noto, in più luoghi Marx, pur criticando il capitalismo e pronosticandone la fine, ha comunque sottolineato il suo carattere di "progresso"

rispetto alle economie e alle società precedenti cui non guardava, contrariamente ai santoni odierni, con l'occhio umido del nostalgico del buon tempo antico.

Il capitale, dice Marx, tende allo sviluppo universale delle forze produttive; una sua contraddizione interna che lo porterebbe alla dissoluzione, aggiunge poi riprendendo precedenti analisi. Di seguito ricapitola perciò la proria concezione hegeliano-capovolta della storia, come sviluppo di dialettiche interne ai sistemi economici, ciascuno con proprie interne contraddizioni: tesi-antitesi-Aufhebung. Si noti bene: questa è da lui descritta come dialettica del Progresso (cioè dello sviluppo delle forze produttive materiali, "*Entwicklung der materiellen Produktivkräfte*" vale a dire "*der menschichlen Produktivkräfte*" sulla base di uno sviluppo "*der Wissenschaft allein*". Tutti corsivi suoi).

Il capitale dunque "attua *la produzione della ricchezza*" (corsivo suo); il risultato è δυνάμει (in greco nel testo) universale delle forze produttive. Come si attua tutto ciò? La descrizione di questo grande processo produttivo è alle pp. 376-377 (322-323 di M.E.W., 42): viene messa in atto la "esplorazione dell'intera natura per scoprire *nuove proprietà utili delle cose*" e la "esplorazione della terra in tutte le direzioni per scoprire sia *nuovi oggetti utili*, sia *nuove proprietà utili* dei vecchi". Qui i corsivi sono tutti miei. Il capitale crea *l'appropriazione universale della natura* (p. 377 e p. 323 rispettivamente) ed ha *perciò* una grande influenza *civilizzatrice* (corsivi miei; testo originale in inglese: "*Hence* the great civilizing influence of the capital", altro corsivo mio). Grazie al capitale la natura diviene "*puro oggetto per l'uomo, puro oggetto dell'utilità*" (corsivo mio); rispetto ad esso gli sviluppi precedenti appaiono, *"idolatria della natura*", "*Naturidolatrie*": corsivo suo. Il capitale è "un rapporto essenziale per lo sviluppo delle forze produttive sociali" (p. 278 e p. 244 rispettivamente).

Ora, è ben vero che Marx indica le contraddizioni di questo sistema di produzione e ritiene di poter profetizzare, grazie al proprio schema storico, come e perché esso entrerà in crisi e sarà destinato ad evolvere in altro; ma è altrettanto indubbio che esso costituisce per lui una tappa nel percorso di un "progresso" storico che è anche progresso economico (e umano) perseguito grazie allo sfruttameno della natura e alla fine di un atteggiamento di "idolatria" nei suoi riguardi. Questo, per esser chiari, è il pensiero borghese e la "scienza" borghese del XIX secolo; un aggettivo, "borghese", che io uso a volte come sinonimo di "razionalista" perché il XIX secolo fu il grand siècle della borghesia, il secolo nel quale e nella borghesia furono raggiunti i traguardi finali del Razionalismo tuttora imperante. Per conseguenza si deve qui intendere, per "borghese", l'estremo sviluppo del Razionalismo e dell'ideologia occidentale, un discorso che ho sviluppato altrove.

Per tornare a Marx però, e al marxismo, non deve meravigliare che i regimi comunisti abbiano avuto una certezza iniziale, superare il capitalismo in produttività; e un risultato finale, creare devastazioni ambientali da far apparire virtuosi persino i Paesi capitalisti. Ma si può definire ciò un fraintendimento di Marx? o definire fraintendimento le scelte di coloro che preferirono vedere nella sua critica del capitalismo una petizione etica? è così sorprendente che anche lui, come tutti noi, fosse *comunque* partecipe della cultura della propria epoca che costituì l'apogeo del Razionalismo occidentale e della sua presuntuosa "scienza"? una scienza che, alla luce della scienza odierna, appare essenzialmente ideologia?

Questo retroterra fa sorgere un dubbio: in materia di profezia, quando si voglia pensare un modello diverso di società, il metodo "scientifico" non vale quello "do it yourself" dei Profeti.

EN ATTENDANT GODOT

Ogni crisi, anche quella attesa del capitalismo, è preludio a uno sviluppo, preludio a un nuovo e superiore stadio della Storia, fa parte del Progresso. Il concetto di progresso nella storia è gemello di quello di Medio Evo, interruzione di un percorso che riprende; esso nasce dall'estrapolazione alla Storia con la maiuscola di un brevissimo percorso di pochi secoli iniziato con il basso Medio Evo. Il progresso che fece crollare l'Impero per aprire le porte all'Alto Medioevo, deve essere stato una gran furbata della Ragione.

LE CONTRADDIZIONI INTERIORI

Alle pp 451-498 dei *Grundrisse* (ed. it.; M.E.W., 42, pp 383-421) Marx descrive un proprio schema evolutivo dei rapporti economici nella società, dall'uomo raccoglitore e cacciatore all'uomo coltivatore e allevatore, giù giù sino alla nascita del capitale e della produzione capitalista. Come era da attendersi, è una storia evolutiva che prescinde dalle singole storie, il racconto di una "evoluzione" destinata a risolversi nell'Occidente del XIX secolo. Passi: ancora oggi da questo schema non si esce, quantomeno sul piano ideologico (la storiografia seria è altra cosa); altre sono tuttavia le osservazioni che il testo suscita.

In particolare, alle pp. 465-467 (M.E.W., 42, pp. 395-396) colpisce una riflessione assai sensata. Gli antichi, dice Marx, non indagavano il problema dell'uso della proprietà sotto il profilo del massimo profitto, anche se il problema della redditività non era certamente ignorato. La proprietà aveva il compito di creare i migliori cittadini, mentre la ricchezza costituiva un fine a sé soltanto per i popoli dediti al commercio. In effetti,

come nella società tripartita, nella società classica i mercatores restavano al margine dello schema sociale, e le attività economiche erano appalto di intraprendenti liberti o di popoli che vivevano "in den Poren der alten Welt" (p. 395). Essi costituivano dunque una categoria in un certo senso "asociale", tanto che ancora nel XVIII secolo Ferguson osserverà che essi non conoscono i problemi della società e sono poco adatti a gestirla, perché non capiscono nulla di ciò che esula dai propri affari.

L'uomo, dice poi Marx, quale che fosse la propria posizione sociale, era sempre lo scopo della produzione: una concezione molto elevata (sehr erhaben, ivi) rispetto a quella moderna, nella quale la produzione è lo scopo dell'uomo, e la ricchezza è lo scopo della produzione (p. 466 e p. 395 rispettivamente). La ricchezza, aveva notato poco prima, non è soltanto disponibilità di cose, è anche comando sul lavoro altrui; ma un'osservazione umanamente più importante che egli fa poco dopo, è che nell'economia politica borghese si assiste ad una estrinsecazione e a uno svuotamento dell'interiorità umana, votata ad uno scopo esterno. Perciò il mondo antico si presenta come il momento più elevato rispetto al mondo moderno (sehr erhaben zu sein gegen die moderne Welt, p. 466 e p. 395 rispettivamente). Lo è effettivamente, laddove il mondo moderno lascia insoddisfatti, o, quando appare soddisfatto di sé, è volgare (gemein; p. 467 e p. 397 rispettivamente).

No so se qui si debba ravvisare un'eco dell'utopia della Deutsche Ideologie, non so se nelle pagine che seguono (pp. 468-469 e pp. 397-398 rispettivamente) ci sia un po' di rivalutazione persino della società dell'allodio; certo è che appare difficile contemperare *questo* Marx al Marx che vede nell'economia capitalista un progresso nel dominio dell'uomo sulla natura: destinato a risolversi in altro da sé, ma comunque in uno stadio ulterore, in uno stadio comunque adulto rispetto alla "infantile" società antica (die kindische alte Welt, p. 396).

C'è dunque un Marx umanista che condanna come un regresso la riduzione dell'uomo all'astratto Homo œconomicus (l'astrazione è una critica che Marx muove abitualmente al processo capitalista: ma l'astrazione è l'essenza del Razionalismo, è questo che si dovrebbe chiamare in causa, una cultura maturata nel corso di molti secoli, sulla quale si è formata l'ideologia di "Occidente") la riduzione alla Ragione calcolante, all'accumulo infinibile di "cose"; e il Marx che considera "infantile" il mondo antico che relegava l'economia ai margini, e "progresso" -progresso nel dominio sulla natura e nella produttività- la società borghese: anche perché poi avrebbe dovuto evolvere in altro. Un "altro" che sembrava tanto evidente nell'oliato schema hegeliano ma che non si poté mai correttamente definire, a partire dal Programma di Gotha.

Non per questo si possono considerare infedeli i marxisti ortodossi che s'incagliarono nel capitalismo di Stato, o moralisti utopisti che fecero del marxismo una petizione etica; non si possono considerare infedeli i riformisti, ancor meno i rivoluzionari, anche perché le rivoluzioni inventano il futuro guardando a un mitico passato. Le rivoluzioni poi, hanno ottime probabilità di risolversi in dittature, e infatti il Marx rivoluzionario pensava a una ideale dittatura del proletariato, salvo non avere idee precise sulla prassi, come non ne ebbero di particolarmente innovative i marxisti, sicché il marxismo applicato finì in dittatura semplice.

La Profezia ignora le geometrie della Ragione, è un'ipotesi aperta a tutte le eresie e più ne suscita, più agisce nella storia; perciò l'analisi "scientifica" e l'istanza etica giacciono su piani sghembi. Sovrapporli, ha reificato la Profezia facendone un Moloch.

PER LA CONTRADDIZION CHE NOL CONSENTE

Alle pp. 547-548 dei *Grundrisse* (M.E.W., 42, p. 462) criticando Ricardo, Marx afferma "la natura storica delle leggi economiche borghesi". Lo stesso concetto aveva espresso, in analoga circostanza, nell'Introduzione (p. 21 e p. 32 rispettivamente). Ora, affermare che le leggi economiche (nel nostro caso quelle dell'economia capitalista) essendo il risultato di un rapporto sociale determinato, hanno una natura *storica*, quindi non universale o assoluta, non significa soltanto collegare un'economia, con le sue leggi, a una società; significa anche affermare che una società, nel nostro caso quella borghese, essendo storicamente determinata, non è necessariamente il traguardo della storia e il modello ne varietur per il pianeta. Significa anche evocare, e forse invocare, una diversa società: ma questo implica anche postulare una diversa cultura.

Perché insisto su questa ovvietà? Perché sviluppo tutto questo ragionamento per approdare a una simile banalità? Per sottolineare una contraddizione di Marx che pensa il superamento della società borghese dall'interno di una cultura razionalista del XIX secolo, la sua, che è la medesima della società borghese. Credo di aver mostrato altrove che quella cultura, la cultura razionalista, altro non è che il punto d'arrivo attualmente traguardabile di una vicenda lunghissima; punto d'arrivo che ho definito altrove "derive della Ragione". Una cultura, una ideologia, che non si "supera": si *abbandona* soltanto grazie a una crisi, a una rottura per manifesto fallimento, il cui esito non potrà essere previsto *rimanendo al suo interno*. Non si può pensare un pensiero diverso da quello nel quale si sta pensando.

In altre parole, il capitalismo è un evento storico, come tale scomparirà, ma quello che verrà dopo non potrà essere il "*dopo*" pensato da Marx. Non lo potrà non per un errore di calcolo di Marx, né per l'ovvia ragione che nessuno può prevedere il futuro: non lo potrà perché non si può prevedere il futuro pensandolo con i parametri di un pensiero che non sarà quello futuro. E ancora: *se* (è una mera ipotesi) verrà una società diversa,

la sua cultura, il suo fondamento, non saranno quelli nel cui ambito pensava Marx; non saranno l'evoluzione dell'ideologia di "Occidente", verranno da un Altrove ideologico (planetario o profetico).

LETTERE AD A.F. SHAKER IN UN BLOG SU UN SUO ARTICOLO*

1 - Intervento sul blog

Sono perfettamente d'accordo sul fatto che "la dissoluzione dell'ordine postbellico dominato dall'Occidente" imponga un riesame critico del fondamento ideologico dell'Occidente stesso; e che il compito del pensiero (non amo il termine "filosofia", chi mi legge conosce perché) consista ora nel ripensamento della condizione umana: umana, cioè fuori dagli schemi peculiari del solo Occidente. Shaker delinea brevemente due percorsi, quello occidentale e quello islamico, che nascono dal pensiero di Platone; il primo ne ha sviluppato il pensiero come pensiero della téchne; il secondo, in accordo col Neoplatonismo, ne ha mutuato le implicazioni religiose.

Da al-Fârâbî a Sâdrâ Shirâzî, il pensiero islamico segue infatti il modello neoplatonico che costituì sin dall'inizio un modello religioso; il suo iniziatore infatti non fu Plotino, come si insegnava nei vecchi manuali di filosofia, ma Filone, con lo scopo di adattare il creazionismo testamentario alla dominante filosofia greca: una "filosofizzazione" della Creazione, o, se vogliamo, della Rivelazione. Fu uno schema filosofico che Plotino adattò poi al pensiero pagano, sostituendo il neutro "Uno" alla Persona di Dio. Una filosofia del neutro (Das Eine in luogo di Der Eine, dice Scholem) come nella tradizione pagana che giunge sino ad Heidegger, con la sua ontologia del neutro criticata da Lévinas ("il Dasein non ha mai fame").

Non così l'Islam, sul cui pensiero occorre ricordare che esso non può essere pensato al di là delle circostanze storiche che lo generarono e alla sua formazione a partire dalle aporie del De Anima di Aristotele attraverso Alessandro di Afrodisia. Per al-Fârâbî occorre pensare alla contemporanea crisi dell'Imâmato allorché egli ricerca la via per la formazione dell'Uomo Perfetto nella Città Virtuosa. Non è casuale che, contemporaneamente, si sviluppi l'alchimia araba in ambito shî'ita, e successivamente il sistema degli Ikhwân as-Safâ', orientato alla soluzione del medesimo problema. Si deve anche ricordare il pensiero di Ibn Bâğğa con la sua ricerca di una sorta di avanguardia rivoluzionaria sulla scorta di Ibn Sînâ, che con la sua metafisica apre ad una concezione della profezia come contatto immediato dell'intelletto umano con l'Intelletto Agente; e il pensiero di Ibn Sînâ discende da quello di al-Fârâbî. Sottolineo questi aspetti che costituiscono gli antecedenti ai "Quattro viaggi" di Sâdrâ Shirâzî, così importanti per la dottrina rivoluzionaria di Khomeyni, per ricordare come il pensiero islamico sia aperto a uno schema della conoscenza che, in occidente, si ritrova quasi esclusivamente nel pensiero ereticale, di dove giunge all'estetica della Frühromantik.

Diverso il discorso sul pensiero occidentale il cui filone dominante, che giunge sino ad Hegel e oltre, parte dal concetto platonico di epistéme come "proposizione" in grado di ricoprire la "cosa" (epí-ístemi). Il perché è noto: si trattava di una polemica *politica* contro i Sofisti, che della parola sfruttavano l'ambiguità nei confronti del reale (in realtà è il reale ad essere ambiguo e perciò a far sembrare ambigua la parola che tenta di ricoprirlo). Il pensiero sviluppato da Platone in questa polemica (la philo-sophia, nome che racchiude una precisa ideologia, quello di un "pensiero" riservato alla leisure class) fu sin dall'inizio un pensiero della téchne: come soltanto l'architetto ha il sapere della casa, così soltanto il filosofo ha il sapere dell'Essere, del Bene e del Vero; non il Sofista, che vende parole buone per tutti gli usi, non "specialistiche". Come dirà poi con chiarezza Aristotele, è del filosofo il sapere dell'essere in quanto tale; liberando il razionalismo platonico dai residui mitici Aristotele svilupperà poi una tecnica del discorso che conduce senza equivoci alla verità. È ben noto che Nietzsche ironizzò sulla metafisica occidentale constatando che essa consiste in una "fede nella grammatica".

Questa premessa ci porta a Leibniz e da qui alla segnalata deriva del pensiero in Frege; infatti Leibniz tentò di dare una soluzione alla ricerca secolare della "lingua di Adamo", la lingua che, secondo una tradizione lungamente inseguita, avrebbe avuto la capacità di "nominare" direttamente le "cose", non di limitarsi a "rappresentarle", con tutte le ambiguità del caso. Ciò che va sotto il nome di "filosofia" in Occidente discende dunque dal razionalismo greco il quale tutto, anche i Sofisti, non soltanto Platone, cercò sempre la "verità" nelle parole. A fronte della pretesa che le parole possano ricoprire le cose (il "vero" non ricopre il "reale") è appropriata l'ironia di Swift, quella degli uomini che si parlano scambiandosi cose.

Non sembra dunque un caso il fatto che soltanto il pensiero islamico (ma anche quello della marginalità religiosa occidentale, che giunge all'estetica del Frühromantik, con la "intuizione intellettuale" e con l'equazione di poeta e profeta) abbia saputo pensare una dottrina della Profezia, come contatto diretto con il reale tramite l'Intelletto Agente. Il pensiero occidentale si è condannato ad una "verità" che non può coincidere con la "realtà", ed è interessante notare che due donne, Luce Irigaray e Barbara Cassin, abbiano contestato l'ipotesi occidentale di una "storia della filosofia" che discende da Platone, una filosofia sospetta, visto che nasce ideologicamente legata a ragioni politiche. Di nuovo ragioni ideologiche portarono Hegel a secolarizzare -una cattiva secolarizzazione- il pensiero religioso di Böhme -una storia della salvezza- in una "filosofia della storia"

che giustificasse, cioè rendesse "giusto", il dilagare dell'Occidente nel mondo. *Il divenire di Dio nel mondo si trasformava in un divenire della storia umana approdante nel pensiero occidentale*.

La "filosofia" -una parola esclusivamente occidentale- non sa pensare il massimamente reale, la morte, tant'è che l'ha confinata negli ospedali, perché la morte non ha parole, smentisce la nostra ideologia. Eppure la morte ricorda ciò che investe ineluttabilmente tutto ciò che nasce, alla vita o nella storia: e se tutto è destinato a morire lo è anche l'ideologia occidentale che sta tramontando. La crisi del pensiero occidentale, ricordava Pareyson, è la crisi del pensiero hegeliano; e la crisi del pensiero occidentale, aggiungo, è nel fatto che esso non è in grado di pensare la propria morte.

2 - Lettera dopo la prima risposta di Shaker

Caro Prof. Shaker,

in primo luogo mi permetta di ringraziarla per la grande attenzione e il garbo che ha voluto riservarmi; e di complimentarmi per la sua conoscenza della mia lingua: io non scrivo in inglese perché temo sempre di usare espressioni imprecise che potrebbero condurre al misunderstandig, all'equivoco. Devo tuttavia fare ammenda per aver dato luogo ad equivoci, forse per aver voluto troppo comprimere il mio intervento che può essere rettamente compreso soltanto conoscendo ciò che ho sempre scritto. D'altronde io posso aver compreso male ciò che lei scrive, per il semplice motivo che non ho mai avuto occasione di conoscere la sua opera: e qui torno al già detto e che per me costituisce un fondamento, sulle parole possono sorgere equivoci perché le parole non ricoprono le cose, in questo caso la complessità del pensiero.

Vengo al dunque esaminando la sua risposta con la speranza di non essere troppo conciso e di non fraintendere ciò che lei scrive. Lei dice: "what is philosophy but the love or pursuit of wisdom?"; e aggiunge: "philosophy is not an exclusive Western word". Sul primo punto non ho nulla da obbiettare se non questo: ricordare quanto ho detto circa l'ideologia che sta dietro il concetto. Io ritengo che il pensiero nasca dallo Erlebnis, e che resti tale anche quando non sa esprimersi in termini razionali tali da convincere; perciò non previlegio il pensiero classico, espressione della "herrschende Klasse" di una società -quella greca della pólis- costituita sullo schiavismo e l'esclusione. Il "love or pursuit of wisdom" era là il previlegio di alcuni, da questo scaturiva un Erlebnis e da questo il pensiero platonico, che nasce come opposizione politica ai Sofisti. Un grande studioso della Sofistica, Mario Untersteiner, definì i sofisti "i primi socialisti della storia". Mario Untersteiner non era un sovversivo, ma guardava al pensiero nel suo contesto storico-sociale.

Sul secondo punto penso di dovermi chiarire. Certamente lei ha ragione: anche nell'Islam esistono la falsafah e i falâsifah, ma siamo dinnanzi a sistemi di pensiero il cui orizzonte è la comprensione razionale del mondo (una ontologia, una metafisica, scelga lei) a partire da un fondamento rivelato: un Dio che ha *creato* il mondo. Sforzo "religiosamente" mal riuscito -e infatti criticato dai religiosi- perché, da Filone in poi, si finiva con un Dio che aveva *emanato* un mondo, che Si era *manifestato* in un mondo, etc., tra mille "distinguo". Come definire ciò, questo "neoplatonsmo" religioso? Vogliamo definirlo teosofia? Forse, di certo non filosofia, per quello che fu la filosofia nella Grecia classica e ha voluto rimanere tale in occidente. Per il resto concordo pienamente con ciò che lei dice circa la religione "dîn". Lei dice anche "Neoplatonism is largely a misnomer" e io concordo che il termine è generico e vago; ma la discendenza della "filosofia" islamica è chiara (si veda la bibliogafia del Capitolo 2 di Dopo e a Lato in Storia di un altro occidente) e il termine fu usato anche per il "neoplatonismo popolare" delle eresie occidentali medievali sorte a seguito dell'arrivo, dalla Spagna, del pensiero islamico.

Concordo anche pienamente con lei circa il rifiuto dell'orientalistica (a proposito: nel mio testo mi sono ben guardato dall'impostazione di Corbin e ho anche riportato, oltre alla critica di Vajda, l'ironica critica di Gianroberto Scarcia a lui e ai suoi simili) una scienza nata nell'ambito della nostra ideologia di "Occidente", bersaglio costante della mia polemica. Scrivo "Occidente" con la maiuscola per distinguerlo dalla realtà variegata dell'occidente geografico. Quanto a Ibn Taymiyya, sarà stato anche il padre del fondamentalismo (ma lo hanbalismo lo precede) ciò non toglie tuttavia che fu anche molto acuto nella critica del pensiero classico (si veda soprattutto Hallaq, Ibn Taymiyya against the Greek Logicians).

Lei giustamente dice: "I try not to pit a Western path against an Islamic one"; io prendo atto di aver capito male e mi scuso, forse sono stato io a vederlo, ma non credo sia una mia allucinazione dire che il percorso dominante in Occidente sia stato il pensiero della téchne. Parlo del pensiero *dominante*, naturalmente, lo "herrschende Denken" che è il pensiero della "herrschende Klasse", e mi scuso per la citazione di Marx, sul quale tornerò dopo. Come lei ricorderà, la critica di Platone al sapere dei sofisti fu quella, tutta "tecnica" che ho citato nel mio intervento; il pensiero platonico, ancora troppo "poetico" per essere del tutto "tecnico" fu poi sistematizzato da Aristotele in una ricerca di "verità" attraverso la correttezza di proposizioni ben articolate secondo regole che risalgono alle Confutazioni sofistiche, e che reggono ancora la nostra logica messa in crisi dal mondo dei quanti. Regole che generarono, tra l'altro, la soluzione aristotelica del problema del Destino, divertente perché ricalca le diagnosi dei medici di Pinocchio: o viceversa.

Mi interrompo però ora per un excursus che forse farà capire meglio il mio punto d'osservazione, che si condensa tutto nella mia Storia di un altro occidente (ed. 2020; reperibile anche sul web, free download, www.giancarlobenelli.com). Ciò che io ho tentato di rintracciare non è una "hidden history" (non sono un esoterista!) ma il processo di formazione della "nostra" ideologia, quella dominante, quella che parla di "Occidente" e dei suoi "valori" e che pretese con Hegel di scrivere la Storia (con la maiuscola) processo avviato attraverso le ripetute e sovente definitive sconfitte delle alternative poste dalla marginalità (culturale, economica, geografica, etc.) espresse nelle "eresie". Le "eresie" furono infatti espressione di disagio sociale nel solo modo possibile in una società non secolarizzata (vecchia intuizione di Ernst Bloch). Per inciso: lo si può dire anche per il ghuluww. Questa ricerca mi ha condotto ad interessarmi anche dell'Islam, perché alcune eresie medievali sono connesse con l'arrivo del pensiero islamico, al cui arrivo si connette non soltanto la formazione della nostra magia "dotta" (le due magie popolari sono assai simili, si veda Fahad) ma soprattutto dell'alchimia. Ora, l'alchimia che nacque nel mondo ellenistico come speculazione "filosofica" su processi metallurgici, non fu, come si pensava ai tempi di Thorndike e ancora pensano molti, una preudoscienza (forse lo diventò nel XVIII secolo) ma una religiosità alternativa (sull'alchimia ho lavorato molto, ed esaminato molta documetazione dai trattati agli studi, perciò credo di poter essere documentato). Tutte queste forme di cosmogonie/ontologie "neoplatoniche" veicolano la ricerca di un'assunzione di ruolo (l'Uomo Perfetto, l'Imâm, l'uomo "cristificato", simbolizzati nell'oro alchemico) da parte di individui posti al margine della cultura ufficiale e del potere sociale: una di ricerca esoterica come via d'uscita.

Il primo fenomeno del genere fu lo Gnosticismo del II-III secolo, che è infatti il punto d'avvio della mia ricerca, in risposta alla Chiesa di Roma che ambiva istituzionalizzarsi e legittimarsi nella cultura della società classica imperiale, romano-ellenistica. Il fenomeno fu combattuto per ragioni politiche dagli eresiologi con l'uso di un pensiero adeguato alla cultura dominante; ma il punto cruciale della lotta fu questo. Gli Gnostici sostenevano che, se Dio è buono, il creatore di *questo* mondo malvagio non fu lui, ma un demone impostore; la Chiesa elaborò il concetto di teodicea, derivato dalla prónoia stoica: tutto ciò che è, è "giusto" perché è voluto da una Ragione (ideologica, perciò uso la maiuscola) cosmica o Divina secondo i gusti. Questo concetto tornerà, secolarizzato, con il Deismo; e uno storico del '600 inglese, Carabelli, ritiene il Deismo aver educato i lavoratori inglesi a subire quel che hanno subito poi con l'avvento del capitalismo. Come osservano Adorno e Horkheimer nella loro Dialektik der Aufklärung, anche l'emarginato statunitense usava dire di sé: "I am a failure, and that is that". Ma torniamo al dunque.

La vicenda che io seguo è costituita dalle diverse manifestazioni di questo contrasto nel quale il pensiero dominante (o della classe dominante) è per l'appunto il Razionalismo classico del quale è figlio il Razionalismo scientifico (ma su questo non mi dilungo, nel testo ne accenno) che opera tramite la riduzione dell'altro al medesimo (una logica del dominio criticata da Lévinas) mentre le risposte della marginalità partono da ben diverso Erlebnis. L'ideologia di "Occidente" si forma in questo percorso, ed è quella di una Ragione che si manifesta nella Storia/Geschichte (anche Storia con la maiuscola, perché la Geschichte hegeliana è ideologica). Come dice giustamente lei però "West……signals the place where the sun set" (i Romantici dicevano: ex oriente lux). In italiano si direbbe, poeticamente, "dove il sole *muore*". Prima di proseguire debbo precisare una cosa che ho omesso: io considero ideologia ogni forma di razionalizzazione del desiderio; come esiste un'ideologia borghese (Marx) ne esistono dunque anche altre, il pensiero è condizionato dall'Erlebnis, che è inesprimibile; quando gli si vuol dare un aspetto razionale, dottrinale, si fa ideologia.

Il punto che deve essere ora esaminato, è quello di una Storia che da Historie si fa Geschichte (si veda Koselleck sullo Unsinn der Geschichte). Lo storico, oggi, nel fare storia sente il dovere di dare un significato agli eventi, e con ciò fa Geschichte. Il problema non è che ciò sia un falso, è che è una dóxa dipendente da un pensiero, cioè da un Erlebnis, quindi da una "collocazione", infine da una prospettiva; la Geschichte quindi non è insensata, *ma è pensabile soltanto al plurale* (di fatto è un plurale). Quando titolai "Storia di un altro occidente", precisamente a questo pensavo: vi possono essere altre storie dell'occidente (reale, geografico) diverse da quelle che vedono nella cultura/ideologia dominante nell'Occidente (ideologico) il punto d'arrivo del pianeta. La mia è soltanto *una* storia (un racconto) tra le tante che si potrebbero tracciare. Non una "hidden history of human thinking" ma una storia "sospettosa" della Vulgata. Io pregio molto il metodo dei tre "Maestri del sospetto" e considero *sospetta* la stessa "filosofia".

Perciò, quando lei critica l'approdo economicista, io sono perfettamente d'accordo -e ne ho scritto molto nella mia Storia di una altro occidente (il terzultimo e il penultimo capitolo sono dedicati al liberismo e all'imperialismo economico)- ma ritengo non casuale che, se l'accumulo è sempre esistito in tutti i tempi e luoghi, sia stato l'Occidente a creare l'ideologia dell'accumulo, giustificandolo (cioè rendendolo "giusto") nella prassi capitalista. Ora, il capitalismo, come notò l'analisi di Marx, ha la caratteristica di costituire una prassi economica che ha necessità di espandersi all'infinito, altrimenti entra in crisi. Questa infinità è anche nell'ideologia della Storia occidentale, una Storia che deve progredire sempre sul medesimo percorso (ideologia del Progresso) quello immaginario, che dai tempi di Hammurabi giunge all'Occidente (Fossier dixit). È qui la *mia* constatazione (non mutuata da Heidegger, come lei sospetta) che un'ideologia che non sa sospettare la propria caducità nella storia, entra in crisi allorché avverta un blocco sul percorso: entra in crisi perché non sa pensare altro che il proprio eterno scorrere come *accrescimento del sempre-eguale*. Ma tutto ciò che nel tempo

della storia nasce, nel tempo della storia passa; e tutto ciò che viene poi non è né progresso né regresso (quelli sono punti di vista ideologici). È altro, un "altro" che l'Occidente non può pensare, perché non può, non sa pensare la propria morte. In questo ho sempre sostenuto che le attese storiche di Marx sono in armonia con il pensiero borghese del XIX secolo, quello di una storia che ha una sua continuità di percorso ascendente guidato da una Ragione; soltanto, Marx vi vedeva una tappa in più prima del finale: oltre la società borghese quella, poi fallita, del comunismo.

Se posso esprimere una mia personale prospettiva (criticabilissima e che non vuole imporsi a nessuno, ma che sostiene la mia ricerca) la storia non è epifania della Ragione. La storia è un moto browniano, luogo di esiti necessari di scontri casuali, quelli dei nostri percorsi collidenti, ciascuno con una sua direzione e portatore di una diversa massa. La nostra ideologica Ragione (la Dea Ragione) vorrebbe darle un ordine, ma la ragione, quella umana, non può penetrare l'eventuale ragione del cosmo e dei suoi eventi: se in questi v'è una "ragione" noi non possiamo penetrarla, e allora essa ci appare come "caso". Penso avesse capito di più il vecchio Democrito che non Hegel, "creatura filosofica ministeriale", come lo definì Schopenhauer.

Perciò conclusi la mia "Storia" (e concludo questa troppo lunga risposta) con la rivoluzione iraniana del 1979, per due motivi. Il primo è che ho pensato (documentandomi, ovviamente: c'è molta documentazione in tal senso) l'origine dell'Islam come ulteriore lettura del messaggio testamentario che riunì i marginali delle precedenti letture ormai strutturate nelle "ortodossie": i cosiddetti "Giudeocristiani" mal definibili ma tali perché né Giudei né Cristiani, irrimediabilmente fuori dall'ordine. Fu in quell'occasione che la Tarda Antichità finì davvero. Ho anche pensato che questo spirito rivoluzionario delle origini, dopo l'istituzionalizzazione Omeyyade e la delusione ʿAbbâside, si sia conservato nel ghuluww, le cui dottrine entrano inavvertite anche nella Shîʿa duodecimana, e sia di lì riemerso più di una volta, l'ultima con Sharîʿatî e la sua interpretazione di Karbalâ'; e anche con Khomeyni.

Il secondo è che quella rivoluzione segnò la prima sconfitta *ideologica* dell'Occidente, ben più seria di una sconfitta militare o economica, entrambe rimediabili; non così quando ciò che entra in dubbio è l'ideologia.

Se non la ho annoiata, concludo con la speranza di averle chiarito ciò che penso e che è certamente criticabile, ma al quale ho dedicato una ricerca che avrebbe lo spessore di oltre 5000 pagine in una normale impaginazione, e che è durata più di 30 anni; dunque deve aver avuto una qualche ragione di essere. Cordiali saluti e ancora "many thanks for your comments". Gian Carlo Benelli

3 - Lettera dopo la seconda risposta di Shaker

Caro Prof. Shaker,

la ringrazio per avermi dedicato tante energie e sono d'accordo con lei: questa è l'ultima lettera tramite Academia; poi, se vuole, proseguiremo privatamente. Lei conosce il mio sito, là troverà il mio indirizzo mail; potrà scrivermi quando vorrà, io le risponderò, così conoscerò il suo pensiero, perché non conosco i suoi libri, che lei mi cita.

Veniamo al dunque: io temo ci sia qualche problema con la traduzione automatica di Google; d'altronde scrivo in italiano per i motivi che le dissi, anche se comprendo bene (spero) il suo inglese. Lei mi ricorda che Aristotele, nella Metafisica, elogia "l'esperienza": vero, ma l'esperienza della quale parla Aristotele, riferendosi più volte alla téchne (*Met.*981, a8-b10) è la *Erfahrung*, che non ha nulla a che vedere con lo *Erlebnis*; e lo fa non soltanto anteponendo la σοφία e la επιςτήμη alla ἐμπειρία, ma lo fa considerando quest'ultima un agire meccanico, da esseri inanimati (tali erano i lavoratori della lower class) e concludendo (*Met.*982, a1-2): è chiaro che la sophía è epistéme di alcuni principi ("principles", non "princes", be cautious with Google!) e alcune cause. *Erlebnis* però è un'altra cosa: è l'esperienza esistenziale, l'esperienza che ciascuno di noi ha della vita e del mondo, di *questo* mondo così imperfetto, e della società, in rapporto al ruolo che la società e il potere sociale ci ha conferito. È questo Erlebnis che condiziona il nostro pensiero e le nostre prospettive.

Per giunta Aristotele in questo segue Platone, il quale sostituisce al *pensiero* la "conoscenza" e il "sapere", sin dal *Sophistés* -ma aggiungerei il *Politikós* e i *Nómoi* (con gli "esperti" filosofi a governare); e ovunque si occupi di "filosofia" e di politica parla sempre del possesso di una "téchne". In questo senso io parlo di un "pensiero della téchne": un pensiero secondo il quale chi non possiede la necessaria "téchne" (la lower class) non giunge al sapere/conoscenza/sophía. Ma anche un analfabeta pensa e ha diritto di esprimere come può il proprio Erlebnis, magari lo esprime bene *coi fatti*; e deve essere ascoltato. *Il pensiero di chi "non sa" e tuttavia protesta ci dice qualcosa sul pensiero di chi comanda: perché la filosofia è sospetta*, è la pretesa di far tacere chi non si è potuto permettere "amore per la sapienza". La "filosofia" è una disciplina veramente high-brow.

Peraltro c'è una differenza, in politica, tra Aristotele e Platone: Aristotele, uomo vicino al nuovo potere macedeone, fu "uomo di mondo" (a man who knew the world) e infatti il suo *Politikón* (con il precedente della *Ethikà Nikomácheia* dove apre il testo il sostantivo téchne"!) è stato strordinariamente moderno e ha influenzato l'occidente; non così Platone, politicamente irrealista e reazionario, che non per caso piacque tanto a Leo Strauss. Debbo rilevare en passant che l'Islam, per il suo legame tra politica e realizzazione (religiosa) di una città virtuosa, non raccolse la lezione di Aristotele benché avesse potuto, il testo non era ignoto; e la sua

visione politica fu platonica. “Comandare il Bene e proibire il Male” a parte essere (forse) un fraintendimento della contingenza del dettato coranico, non è però il modo migliore e più avveduto per governare una società, che è quel che è e non sarà mai virtuosa, perché l’uomo è quel che è. Val meglio lo scetticismo di Helvétius (*De l’homme*). Per chiudere su questo punto: le sue note su “external and internal perception” mi convincono di quanto ho sospettato: c’è un problema di traduzione: infatti Aristotele parla di percezione in connessione con l’empiria (*Erfahrung*) nei luoghi citati; ma io non ne parlo affatto, parlo di *Erlebnis* (*leben*, to live; on the contrary the original sense of *fahren* was connected with technical skill).

Lei mostra poi di avere un pessimo concetto della Scolastica, che io condivido pur tenendo conto della sua collocazione storica: ma la miglior critica della Scolastica non la fece un “filosofo”, la fece uno scrittore, Rabelais: l’arte, la letteratura, giungono sempre prima e meglio di ogni “filosofia” nel denunciare ciò che non va, perché attingono il *reale*, che è molto più del “vero”. Il reale è ambiguo e lo si coglie nello sguardo obliquo del witz e dell’agudeza. E non c’è satira più feroce della montante cultura economicista (e capitalista) del XVIII secolo di *A modest Proposal* di Swift; o della stupidità della cultura egemone come nel *Gulliver*, con l’Accademia di Balnibarbi e gli Immortali di Luggnagg.

Questo mi permette di andare per analogia a Kant, il meticoloso Professore di Königsberg che ebbe il coraggio di scrivere un titolo come *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: semplicemente nonsensical! E anche qui, la realtà del meticoloso Professore fu definitivamente consegnata alla storia da uno scrittore, De Quincey, con *The last days of Immanuel Kant*. La critica considera questo testo un appassionato omaggio al defunto: be as it may, il risultato è una satira impietosa. Per inciso: poiché mi sono a lungo occupato di arte, ebbi molto da criticare la *Kritik der Urtheilkraft*.

Torniamo però ora al Medioevo europeo, del quale lei dà una descrizione negativa. Certamente le Crociate -che lei detesta- non costituirono una vicenda commendevole, anche perché servivano a calmare gli appetiti di un’aristocrazia squattrinata: ma fu forse un atto di beneficienza l’espansione omeyyade o quella ottomana? La concezione imperialista è estranea a lei e a me: ciò non toglie che l’imperialismo sia sempre esistito almeno sin dal tempo degli Assiri e, se finirà quello U.S.A., quello cinese penserà a sostituirlo. Non è un metro di giudizio storico dare colpa all’Occidente di un peccato del quale non è innocente, ma nel quale non è solo.

Lei parla inoltre dell’arretratezza europea di quel periodo: vero, ma fermiamoci al V-X secolo; poi vorrei ricordarle quel miracoloso mantello di bianche cattedrali del quale parla Radulphus Glaber. Per quanto riguarda il Medioevo in generale io sono un po’ legato alla storiografia francese, che vede in esso il tentativo di creare una nuova società dopo il fallimento di quella imperiale romana; tentativo interrotto dal ritorno del pensiero classico nel cosiddetto “Rinascimento” (Rinascimento e Medioevo sono tarde definizioni ideologiche molto in voga nel pensiero borghese -penso a Burkhardt: e il pensiero borghese fu una nuova ideologia del dominio che mise in atto una nuova eliminazione del dissenso). Certamente però non sono d’accordo con la nostalgia francese per quella civiltà rurale -a dire il vero un po’ sordida- che giunge sino alle sciocchezze di Latouche. La città è sempre stato il rifugio di chi cerca la libertà.

Si deve però precisare che con il Rinascimento arrivò anche il pensiero di Bruno e Campanella, e quello dei Libertini francesi: un pensiero, quest’ultimo, che alla Grecia deve piuttosto la razionalità degli Scettici, arma polemica contro dogmatismi e superstizioni. La loro fu una ragione forse ingenua ma in difesa della libertà (nello *Empire du soleil* Cyrano riabilita Campanella) non la Ragione ideologica illuminista e borghese. Una Ragione, questa, elevata ad Assoluto, e che partorì una Storia capace di raccontare un falso ideologico immortalato nelle parole di Fossier: “la sempiternelle montée irrésistible de la bourgeoisie, véritable échelle de Jacob, dont probablement Hammourabi a vu gravir les premiers barreaux”.

Comunque, vorrei notare che, quanto a repressione del dissenso, anche l’Islam ha fatto la sua parte dai tempi di Ibn Muqaffa‘, di Hallâj e di ‘Ain al-Qudât: il potere ha le medesime leggi ovunque. Gli Omeyyadi, gli ‘Abbâsidi e gli Ottomani non furono più “illuminati” dei sovrani europei; e la lotta per il potere con il sangue, ma con il pretesto della religione, fu prassi abituale tanto in Europa quanto nell’Islam. Ciò che fiutiamo ora è la fine del capitalismo e dell’imperialismo occidentale, ma non sarà la nostra generazione a vederla (io, poi, ho ottantacinque anni). Su un punto però sono d’accordo con Streeck, un autore della New Left Review che ha pubblicato con lo stesso editore Verso (London-New York) *How will Capitalism end?*: il capitalismo finirà quando non sarà più conveniente per i capitalisti, e ciò che verrà dopo potrà essere anche meno piacevole.

In ultimo: restai un po’ stupito quando compresi che lei non ama Lévinas, un pensatore che si è pronunciato contro l’omologazione nel neutro in nome di una irriducibile alterità dell’altro, espressione della inesauribilità (non l’ápeiron dei Greci) del Dio testamentario. Ho dedicato alla Qabbalah ebraica un lungo capitolo nel quale ho tentato di affrontarne la complessità, sino agli esiti rivoluzionari che giungono ai gradini della ghigliottina. Per la stessa ragione amo il pensiero di Sâdrâ Shirâzî, la sua metafisica dell’esistenza che antepone il reale alla sua *rappresentazione*, il mentale. E poi: il molteplice come voce dell’unicità dell’esistenza, non è forse l’avvio del Mathnawî di Rûmî?

Caro Prof. Shaker, ho molto apprezzato la sua lettera e, se ho male interpretato qualcosa, me ne assumo la colpa. La vita è fatta per parlarsi, e credo che né lei né io cadremo nel tranello nel quale cadono la più gran parte degli studiosi, appartenere al “genus irritabile vatum”.

Da domani iniziano le feste, prendiamoci una pausa; dopo l'Epifania, se vorrà scrivermi, troverà il mio indirizzo mail nel mio sito che le ho già segnalato. Di nuovo cordiali saluti, Gian Carlo Benelli.

4 - Lettera dopo la terza risposta di Shaker

Caro Prof. Shaker,

non si preoccupi dei suoi errori di stampa: le mie lettere ne sono piene! Comprendo ciò che lei ha voluto comunicarmi con la sua ultima lettera, ma, veda, il mio problema, come quello di chiunque debba giudicare (e tutti noi lo facciamo quotidianamente) è la difficoltà, per non dire, a volte, l'impossibilità, di tracciare il confine tra il Bene e il Male. Per verità, un confine aveva voluto porlo Platone identificando il Bene con il "Vero"; ma se intendiamo riferirci al *reale*, che il "Vero", fatto di parole e non di vita, è incapace di ricoprire, allora lo stesso concetto di "Bene" -e per conseguenza di "Male"- perde la propria assolutezza, e si fa *ambiguo*. Dedicai un mio libro (Il mito e l'uomo) a sottolineare come precisamente l'ambiguità della narrazione mitica fosse ben più aderente alla realtà dell'uomo di ogni possibile inquadramento razionalista. In altre parole: la *realtà* dell'uomo è nel racconto mitico, nella sua ambiguità, nella cosiddetta "immoralità" dei suoi Dei, più che non in un qualunque giudizio morale. Il mio apprezzamento per il Politikón di Aristotele nasce per l'appunto da questo, dall'aver egli fatto precedere il proprio discorso sull'arte (téchne) politica, da un discorso sulla "etica", dove la parola usata è in rapporto a ἦθος, *costume*. Come dire: questa è la realtà dell'uomo, cerchiamo di capire come governarla. Personalmente, penso che "Bene" e "Male" facciano parte del mondo delle *parole*, e preferisco guardare al *meglio* e al *conveniente* (per la società) come risultato di un *confronto*. Barbara Cassin ha ritenuto di scoprire questo tratto nei Sofisti, contro l'astratta rigidità platonica.

Ora, dobbiamo comprendere che il tempo cambia i costumi perché cambia la società e cambiano -se posso citare Marx- i rapporti di produzione. In altre parole: se cambia la struttura (Struktur) di una società -e questo certamente avviene con il passare del tempo- cambia anche la sua sovrastruttura (Überbau) in primo luogo quella *giuridica* che deve decidere circa il "Bene" e il "Male" nella loro transeunte configurazione. È vero che ogni religione tende a cogliere tratti eterni (o quasi) della condizione umana; ma precisamente per questo la religione tende a formulare un giudizio *morale* valido "in foro interno" (come avrebbe detto in latino Hobbes, Leviathan, Ch. XV) che non sempre è adeguato ad indicare la via di ciò che è più conveniente al tempo, al luogo e alla fattispecie. La complicazione della giurisprudenza è soltanto lo specchio di questo irresolubile problema.

Mi sembra quindi ovvio -ma anche inutile- condannare *oggi* pratiche giudiziarie del passato; pratiche peraltro in voga ovunque, non soltanto in occidente, perché la *realtà storica* di ogni società include la *realtà universale* del previlegio dei potenti, che è un *fatto* sempre in grado di contravvenire al *detto* dei principi morali. Questi restano tuttavia una Utopia, una luce che può illuminare e deve (dovrebbe!) guidare il nostro cammino, ma che è illusorio pensare di poter pienamente realizzare qui e ora. Le delusioni seguite a ogni Rivoluzione, a partire da quella francese, stanno ad ammonire circa la concretezza degli ottimismi palingenetici che le ispirarono.

Per il resto, caro Prof. Shaker, debbo senz'altro condividere quanto lei afferma nella sua lettera, la necessità di "new scholarly approaches": che tuttavia mi sembrano ben presenti nella più libera, anche se forse meno pubblicizzata, trattazione contemporanea, quella che si esprime fuori da ogni cooptazione accademica e dai vincoli delle ricche istituzioni. Lei dice: "we must allow all important voices to express thmeselves", io aggiungerei anche le "not important voices", anche le voci di chi non possiede una τέχνη ma ha comunque un πάθος.

Che altro dire in conclusione? Non mi resta che augurarle il miglior successo per la sua ricerca; io, alla mia età, sono ormai a riposo, contento di essere riuscito ad esprimere, stampandolo nel Febbraio 2020, il condensato della mia, l'ultima edizione della Storia di un altro occidente. Cordiali saluti e buon 2021! Gian Carlo Benelli.

5 – Lettera dopo la quarta risposta di Shaker **

Dear Prof. Shaker,

thank you for your very learned clarification concerning al-ma'rûf and al-munkar: I can only add that you are right and I agree with you. Tuttavia mi sembra opportuno chiarire il mio pensiero al riguardo, affinché non vi sia un malinteso su ciò che intendevo dire.

In effetti, se consulto il mio dizionario arabo-italiano, trovo le seguenti definizioni:

- al-ma'rûf: (n) ciò che è buono, benefico, opportuno, etc.; (adj.) riconosciuto, accettato, ammesso, approvato, convenzionale;
- al-munkar: negato, disconosciuto, rinnegato, disapprovato, condannato, sconveniente, etc.

Mandel traduce infatti così le due parole in *Cor*., 3,110: apprezzabile/disprezzabile; Blachère e Abû Sahlieh: convenable/repugnant. La chiave per capire il corrente uso di Bene/Male la si può trovare in Muhammad al-Amir Moezzi che nel suo Dictionnaire du Coran ha una voce "Bene e Male" sotto la quale tratta

di *Cor*. 3,110 perché, spiega. “il Bene è ciò che è conosciuto/riconosciuto come parte della Legge (e quindi del dettato coranico) mentre il Male è il suo opposto”.

Qui siamo al punto che io intendevo sottolineare nel mio modesto richiamo alle concezioni politiche ispirate ad Aristotele o a Platone: al-ma‘rûf e al-munkar si determinano in rapporto a un dettato che è *religioso*, come tale ha un valore assoluto perché è di origine divina, quindi divide necessariamente un “Bene” da un “Male”. Tuttavia -questo è il vero punto- un dettato religioso è un dettato morale che vincola il *credente* (non chi *non crede*) ad un obbiettivo che è -mi si consenta- utopico e che può obbligare soltanto, come direbbe Hobbes, *in foro interno* (in the inner forum, cioè nella *coscienza*).

Io mi riferivo al concreto governo degli uomini quali essi sono, alla “civill law” tanto per usare ancora i termini di Hobbes, e su questo ritenevo saggia la scelta di Aristotele: per governare gli uomini occorre conoscere i loro reali costumi perché l’uomo è quel che è (non quello che *dovrebbe* essere). All’uomo quale dovrebbe essere fa viceversa riferimento Platone, che infatti parla di “Vero” e di “Bene”; e se anche lo fa in nome della “ragione”, fa tuttavia della ragione lo strumento per giungere (dialetticamente) all’Assoluto, così da divenire l’ispiratore del pensiero politico di chi ha legato le scelte politiche ad un dettato religioso. Un obbiettivo davvero “overbearing”, come tale *controproducente*, parola italiana di origine spagnola che indica il raggiungimento di un risultato opposto a quello che si voleva conseguire.

Alle pagine 994-998 della mia Storia di un altro occidente ho esposto la soluzione che volle darne il teologo Tommaso d’Aquino nella sua Summa theologiæ (Ia-IIæ, Quæstiones 90-114) distinguendo la Legge divina (eterna) dalla legge di natura e dalla legge civile: quest’ultima è mutevole nel tempo, mira alla *utilità*, è guidata dalla *saggezza* e si fonda sull’*esperienza*: il richiamo ad Aristotele è evidente.

L’uomo è dunque invitato dalla Legge divina ad inseguire l’Assoluto, ma l’uomo, nella sua imperfezione e nella difficile identificazione delle fattispecie, mal si potrebbe governare con l’obbiettivo *legislativo* di perseguirlo: tanto più che non tutti gli uomini sono credenti e, anche chi lo è, può avere un suo particolare modo di “credere” (nel mio testo ebbi a citare anche il concetto di “religione vernacolare”, quella espressa dai costumi di un popolo, non coincidente con le “ortodossie”).

Questo è ciò che intendevo ricordare, le diverse fonti e i diversi scopi della legge religiosa e di quella civile, la necessità di stare sempre *ben lontani* dalla Santa Inquisizione o dalla Siyâsat^{u} ’l-Sharî‘ah: il cielo (Heaven) offre una bellissima visione, ma la terra è un’altra cosa, e se ne deve tener conto per il bene stesso dell’uomo, e, soprattutto, della società.

Caro Prof: Shaker, grazie ancora per lo scambio che ha voluto intrattenere con me, risvegliando lo stimolo a pensare nel vecchio pensionato che le scrive. Ad maiora! Gian Carlo Benelli

* Philosophy and the Human Inheritance in a Post-Western World, apparso su Journal of Philosophical and Theological Research, 22 (85), pp. 51-68
** Inviata personalmente perché nel frattempo era stato chiuso il blog

QUARTI DI NOBILTÀ

Criticando Malthus e la sua teoria della sovrapopolazione, Marx osserva (*Grundrisse*, ed. it., p. 604) che l’uomo di Malthus è una mera astrazione. A ben vedere però, lo è anche quello di Bentham e, prima ancora, quello di Hobbes, nel suo fantasticato “stato di natura”. Questa è dunque la linea ascendente del cosiddetto “individuo” della mitologia liberista, maturata in quei luoghi e in quei tempi, ispiratrice nonché depositaria del darwinismo, e giunta sino alla Sig.ra Thatcher. Questa discendenza indica che la sua culla fu una cultura povera, il Razionalismo. Attendiamo di visitarne la tomba.

UN BALLO IN MASCHERA

Il processo di razionalizzazione trasforma il reale nella sua *rappresentazione* (e l’Erlebnis in ideologia). Tutto ciò fa parte della comunicazione e della relazione, è inevitabile. Il Razionalismo però assume la rappresentazione come reale e la elabora secondo le regole della grammatica e della sintassi, e poiché quella assunzione è un mero atto di fede, ciò che ne risulta è ciò che diceva Nietzsche della metafisica, una fede nella grammatica. Le due cose coincidono anche perché il Razionalismo, proiettando la rappresentazione nello spazio altro del reale, *crea necessariamente la metafisica* (epistéme toû ón hê ón) senza la quale non avrebbe sostegno.

CASTELLI DI SABBIA

Quattro impietose pagine di Marx (*Grundrisse*, M.E.W., 42, pp. 549-552; trad. it., pp. 656-659) smontano il mito borghese della concorrenza che ancor oggi fa da bandiera al neoliberismo, incarna il sancta

sanctorum per l'ordoliberismo, e fa da tisana ai benpensanti. Non potendole riprodurre per esteso (ma chi vuole può facilmente trovarle) le riassumo, perché mi sembra offrano lo spunto a qualche considerazione collaterale. Marx smonta l'ideologia liberista che vede nella concorrenza "la forma assoluta di esistenza della libera individualità nella sfera della produzione e dello scambio" mostrando che ogni forma storica di produzione ha partorito le proprie regole. Sono dunque le leggi interne del capitale che hanno invocato la concorrenza, un regime nel quale "non sono gli individui, ma è il capitale che è posto in libertà".* Questo lo aveva compreso già Ricardo che, suo malgrado, implicitamente ammette "la natura storica del capitale". Da tutto ciò si evince "l'insulsaggine di considerare la libera concorrenza come l'ultimo sviluppo della libertà umana"; essa è, al contrario "la più completa soppressione di ogni libertà individuale" e il suo "più completo soggiogamento" a condizioni sociali "che assumono la forma di potenze oggettive"; non leggi umane ma leggi del capitale. Di qui la frase conclusiva: "L'affermazione che la concorrenza [sia] eguale all'ultima forma di sviluppo *delle forze produttive e quindi della libertà umana* (corsivo mio) non significa altro se non che il dominio della classe media è *la conclusione della storia mondiale* (altro corsivo mio) -un'idea piacevole per i parvenus dell'altro ieri": conclusione graffiante di un ragionamento ineccepibile al quale si rinvia, e che tuttavia dà adito ad alcune considerazioni a latere.

La prima e più banale considerazione ce la sbrigheremo subito: aveva ragione Croce (e con lui la lingua italiana che accolse il neologismo) nel sottolineare la distinzione tra liberalismo e liberismo, posto che la libera concorrenza non è necessariamente correlata ad una società liberale. Fa riflettere, al contrario, l'insistente identificazione delle due cose nella lingua inglese e in quella francese (liberalism e libéralisme hanno entrambi i significati) perché, se nella lingua è racchiuso il pensiero di chi quella lingua parla, c'è da riflettere su *questo* Occidente; un Occidente *capitalista* che ebbe il proprio haut lieu nel XIX secolo *colonialista*, nel quale precisamente si formarono i grandi capitali che tuttora sono in cerca di lucro nei Paesi meno provvisti. L'Unione Europea è un bell'esempio di questa cerca mistica; del resto, l'Europa delle due guerre mondiali fu un parto di quel capitale. C'è continuità, nell'apparente discontinuità.

Altre due considerazioni, che poi sono due aspetti di una medesima riflessione, mi sembrano però di maggior momento. La prima riguarda il parvenu dell'altro ieri, cioè il borghese, il quale fu effettivamente un parvenu poco prima del tempo di Marx, benché rivendicasse anch'egli i propri quarti di nobiltà sul fondamento della nuova "filosofia della storia". Il diritto dell'aristocrazia era stato un diritto divino, nato già in epoca imperiale come ripetizione terrena del modello neoplatonico celeste; e anche il diritto del popolo si richiamava a Dio, all'eguaglianza degli uomini dinnanzi a Lui, tant'è che al tempo di Adamo ed Eva, giusta la canzoncina dei Lollardi, non esisteva nobiltà. La borghesia non aveva dunque posto in questa dicotomia ma, quando iniziò ad affermarsi *di fatto*, trovò il proprio *diritto* in una Storia nella quale venne collocata la Rechtfertigung Gottes lungo la strada di un Progresso culminato giustappunto con lei, con la borghesia come classe generale. Da allora l'ideologia occidentale è rimasta quella: raggiunto il culmine della Storia con la società borghese, non restava altro che proseguire nel sempre-eguale, trasformando il Progresso nel costante aumento dell'accumulo, e la Storia nella storia della progressiva occidentalizzazione del pianeta.

La seconda considerazione è questa: la medesima filosofia della storia che fa della storia un divenire *orientato* (dunque con un télos) è ciò che consente a Marx di annunciarne uno stadio superiore (*superiore in quanto ulteriore*, secondo lo schema del Progresso che consente l'equazione) che egli identificherà con il trapasso dalla società borghese a quella comunista (ma, si noti bene, non è questa sua previsione che interessa questa mia considerazione, interessa *quell'equazione*). In altre parole: quella filosofia *esclude* che la crisi della società borghese capitalista possa manifestarsi come semplice collasso che lasci dietro di sé soltanto macerie, e una casa dell'uomo da ricostruire chissà come, quando, e con quali nuove ideologie. Un crollo, infatti, azzera un percorso, quindi le fondamenta stesse sulle quali costruire il cambiamento; accade così che la Storia torni ad essere null'altro che una particolare storia (con la minuscola); una tra le tante, con una sua fine e una lapide a ricordarla: come quelle degli Imperi che furono.

La costruzione storicista nel cui ambito si colloca l'attesa nuova società di Marx, appare così come quei castelli di sabbia che si costruiscono in vicinanza della battigia: un'ondata più forte, *imprevista*, ne lascia soltanto il ricordo. Il presente è destinato a trapassare, in che cosa però non è dato sapere: nel mondo della Ragione si constata l'assenza di Profeti.

*Molto significativo al riguardo è quanto Marx afferma poi nel VII quaderno dei *Grundrisse* (M.E.W., p. 625; trad. it. p.746): "rispetto ai mercati esteri il capitale impone questa propagazione del suo modo di produzione attraverso la concorrenza internazionale. La concorrenza è in generale il modo in cui il capitale afferma il suo modo di produzione". La politica perseguita per decenni dall'Occidente è stata questa, ed ha costituito una forma non dichiarata di colonialismo economico e culturale, di "occidentalizzazione" (assoggettamento) del pianeta: alla fine ha dovuto però scontrarsi con la reazione eguale e contraria da parte di uno Stato sufficientemente grande ed accentrato, la Cina, in grado di sviluppare un proprio capitale concorrenziale sul piano geopolitico.

NOBLESSE OBLIGE: JAMES MAITLAND EARL OF LAUDERDALE, IN MEMORIAM

James Maitland, ottavo Conte di Lauderdale (1759-1839) fu un importante uomo politico e uomo di Stato inglese, con una brillante carriera nel corso della quale assunse incarichi di rilievo. Nel 1804 diede alle stampe il proprio trattato di economia politica, An Inquiry into the Nature and Origin of Public Wealth and into the Means and Causes of its Increase (Edinburgh/London, Constable & Co./Longman and O. Ries). Il suo trattato, ritenuto l'ispiratore della dottrina economica keynesiana (la lettura ne dà sorprendente conferma) ebbe fama in Europa e fu tradotto in francese e in italiano. Marx lo conosceva nella sua traduzione francese, Recherches sur la nature et l'origine de la richesse publique, Paris, Destut, 1808, dalla quale prese appunti; e lo cita in più luoghi, ad esempio nei *Grundrisse*, ne Il Capitale e nella Storia delle teorie economiche (titolo con il quale Einaudi stampò nel 1954 in tre volumi le Teorie sul plusvalore raccolte da Kautsky, che avrebbero dovuto costituire il quarto volume de Il Capitale).

Qui, a p. 334 del primo volume, Marx nomina Lauderdale con l'appellativo ironico de "Il Signor Conte" e dice di lui: "è un grande nemico della dottrina smithiana dell'accumulazione e della parsimonia, come pure della distinzione fra operai produttivi e improduttivi". Di Marx si è tornato a parlare molto in questi tempi grami, et pour cause; di Smith ça va sans dire, è il Santo Patrono di ogni liberismo, paleo, neo e ordo. Di Lauderdale si parla assai poco; è citato dai critici della devastazione ambientale per il famoso "paradosso di Lauderdale", che paradosso non è.* Lauderdale sosteneva infatti che la sommatoria delle ricchezze private è in rapporto inverso con la ricchezza pubblica portando, nel suo trattato (p. 28 e p. 36) e nei suoi interventi pubblici, l'esempio dei coloni, non soltanto inglesi, i cui comportamenti speculativi arricchiscono il privato ma danneggiano gravemente l'economia del Paese. Citava non soltanto ipotetiche speculazioni sull'acqua (oggi divenute attuali, e non nelle colonie!) ma l'effettiva distruzione dell'agricoltura locale per ottenere lavoratori a buon mercato, e dunque aumentare i profitti. Per inciso: questa prassi, che continua follemente in Amazzonia, fu ben coltivata anche dal capitalismo di Stato sovietico per espandere la propria industria ai danni dell'ambiente. Per Lauderdale, questo è l'eterno errore di chi confonde il profitto privato o il capitale statale con la ricchezza della Nazione, che egli identificò con la disponibilità di ciò che è utile o desiderabile per la società.

Quanto al veteromarxismo, mi è accaduto di imbattermi in una citazione spregiativa nella quale Lauderdale è definito "un Conte di Lauderdale qualunque" e un "reazionario", senza ulteriori delucidazioni. Eppure le osservazioni di Marx relative all'opera di Lauderdale dovrebbero stimolarne la rilettura, se non altro per riflettere oggi sui dubbi di ieri; e anche perché uno dei punti più volte criticati da Lauderdale riguarda l'identificazione del "valore" con il lavoro, che Marx mutua da Smith e che è essenziale per lo sviluppo della sua teoria del plusvalore identificato col pluslavoro. Ora, dice Lauderdale ad apertura di testo (p. 1, sgg.; cito dall'edizione francese conosciuta da Marx) occorre conoscere bene che cos'è il "valore", perché "nulla possiede un valore reale, intrinseco, invariabile. Non v'è alcuna qualità, per quanto importante per il benessere dell'uomo, che possa dare valore" (p. 2); portando ad esempio il caso dell'acqua, bene essenziale, che tuttavia raramente riesce ad avere un valore. Poi prosegue sovrapponendo i concetti di valore e di prezzo, cosa certamente criticabile da Marx ma che non mi sembra motivo per trascurare l'osservazione iniziale.

A p. 6, per esempio, fa un'osservazione banale ma che difficilmente può essere ignorata, allorché ricorda che il valore di un bene è legato alla sua necessità che genera una *domanda*; una merce eccellente ma che non sia richiesta, non ha un valore: si noti, si parla di valore, non di prezzo. Lauderdale sviluppa poi l'argomento con vari esempi sino a giungere ad affermare (pp. 10-11) la natura puramente immaginaria di qualcosa che abbia un valore reale e fisso. Molta gente, dice, è andata correndo dietro questa pietra filosofale, e persone anche di talento "hanno immaginato di aver trovato nel *lavoro* ciò che costituisce la misura del valore" (p. 11, corsivo suo). Cita poi William Petty e altri, ma il discorso non poteva non giungere a Smith, la cui Ricerca sulla ricchezza delle Nazioni sarà oggetto, a partire da p. 13, di reiterate citazioni.

Lauderdale (p. 13) considera pericolosa l'identificazione del valore con il lavoro operata da Smith; infatti, come osserva alle pp. 13-14, l'identificazione operata da Smith si fonda sul fatto che, secondo lui, il lavoro è la sola cosa che non cambia mai di valore: cosa che Lauderdale nega, tuttavia operando di nuovo la discutibile sovrapposizione di valore e prezzo.

Ora, se questa sovrapposizione resta un approccio alquanto grossolano al problema, la polemica è utile perché fa emergere una constatazione ineludibile: l'identificazione del valore con il lavoro può essere soltanto *una scelta puramente etica immessa nel calcolo economico*; rispettabilissima ma, in quanto etica, ideologica e politica. Del resto, anche fuori dagli inganni del mercato, epifania della forza, non del "giusto", non si può negare che si potrebbe -di fatto, si può- impiegare del lavoro per produrre qualcosa di assolutamente inutile (per esempio: questa mia ricerca che nessuno è interessato a pubblicare perché "scientificamente" inconsistente). In tal caso ci si può domandare quale "valore" avrebbe quel lavoro, se non come autorealizzazione di chi lo compie, quindi come valore etico.

Qui non voglio assumere una posizione pro o contro Smith (e Marx: sull'argomento simul stabunt, etc.) voglio soltanto notare questo: se quella identificazione non costituisce nulla di "scientifico" (del resto, l'economia non è una scienza, e l'economia politica è *politica*, e la politica è ideologia ed etica) l'identificazione del valore con il lavoro è ideologica ed è coerente con il sorgere della borghesia imprenditoriale in luogo

dell'antica società aristocratica; sorgere che Marx (Rede über die Frage des Freihandels, M.E.W., 4, pp. 444-458) considera un *progresso*, ancorché destinato ad un auspicato *superamento* nella società comunista.

Un'altra cosa che divide Lauderdale da Smith (e da Marx) -"altra" però soltanto in apparenza perché collegata alla medesima impostazione logica- è la distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo, francamente indigesta al "Signor Conte". Una prima osservazione la fa a p. 22: è davvero singolare, dice (per verità lui parla di assurdità) prendere a misura di "valore" qualcosa che, come il lavoro, può essere anche improduttivo. Si può pensare quel che si vuole ma non si può negare a Lauderdale l'uso della logica. Secondo Smith, citato da lui a p. 109, il lavoro produttivo è soltanto quello che si fissa in un prodotto venale; e abbiamo anche visto che Marx ripete Smith salvo una certa maggior virulenza, definendo collettivamente come "marmaglia" Papi, prostitute, domestici, poliziotti e artigiani del lusso (*Grundrisse*, M.E.W., 42, p. 198; ma non si possono escludere dall'allegra brigata tutte le attività amministrative dello Stato e private). Improduttivo è infatti il lavoro che non costituisce "valore". Tutto ciò mette in luce ancor più la vaghezza del concetto di "valore" del lavoro; ciò che però lascia esterrefatto Lauderdale è l'esempio che egli porta a p. 110.

Dice Lauderdale: il medesimo lavoro appare produttivo o improduttivo a seconda dell'utilizzo successivo dell'oggetto prodotto da quel lavoro. Così, aggiunge (e la sua deduzione sembra incontrovertibile) se il mio cuoco fa una torta che io mangio sul posto, ha fatto un lavoro improduttivo; se però la fa un negozio di pasticceria che la vende, allora il medesimo lavoro è produttivo. "Cette distinction extraordinaire" recita il testo, fa sì che i lavori più importanti per la società, dal suo governo alla sua difesa, alla cura della sua salute, siano tutti lavori improduttivi.

Da uomo di Stato e conoscitore della società, Lauderdale scorge immediatamente la grossolanità del pensiero borghese (i mercanti che non capiscono nulla tranne i propri affari, come diceva Ferguson), un "pensiero" infoiato -la parola non sembri eccessiva- sulla produzione di cose come unica attività degna dell'uomo; laddove l'uomo è qualcosa di più complesso e la stessa società è un corpo complesso e articolato dove tutto si tiene. La stessa produzione di "cose", del resto, non sarebbe possibile senza una rete di servizi e di attività a vario titolo amministrative e legislative: basti pensare alla complessità della società contemporanea nella quale la grande maggioranza delle attività è concentrata nei servizi, cioè nel lavoro "improduttivo"; e lo sarà in modo sempre crescente. Tra l'altro, questo lavoro "improduttivo" sembra ambitissimo da un capitale in cerca di collocamento. Marx, a p. 376 del citato I volume della Storia delle teorie economiche (M.E.W., 26, I, p. 271)** dice comunque su questo argomento: "D'altra parte Lauderdale è il Signor Conte di Lauderdale, il cui compito era piuttosto l'apologia dei consumatori che dei produttori di 'lavoro improduttivo'. La glorificazione del servidorame e dei lacchè si trova in tutti i signori". Una nota stonata e volgare, che fa il paio con quella su "Papi e prostitute" ma che è intereressante, perché denota semplice malanimo, non uno spirito "scientifico". Volendo essere maligni, si può sospettare che le critiche a Smith disturbino molto Marx, che costruì la propria dottrina precisamente su Smith e la sua identificazione di valore e lavoro.

Lauderdale, tra l'altro, in perfetta conseguenzialità, ha qualcosa da ridire sul considerare "wealth of nations" la produzione borghese, perché, come nota da uomo di Stato, è un errore considerare la ricchezza di una nazione -di uno Stato, la ricchezza pubblica- come la sommatoria delle ricchezze private dei suoi cittadini, cioè dei profitti dei produttori. Al contrario: all'aumento della ricchezza privata diminuisce quella pubblica; e viceversa (p. 37, dove si dà anche una definizione della ricchezza pubblica: essa costituisce tutto ciò che è utile o *desiderabile* per l'uomo -corsivo mio). Faccio notare che l'economia "politica" dei liberisti (anche neo e ordo) cerca la massima sommatoria delle microeconomie: ma i parvenus dell'altro ieri non saranno mai uomini di Stato nel senso nobile della parola.

Si aprono così due aspetti interessanti della sua riflessione, quello sul risparmio e quello sulla distribuzione della ricchezza. Sul primo egli è di nuovo allo scontro con Smith allorché questi sostiene che i capitali crescono grazie al risparmio, cosicché i prodighi divengono nemici pubblici e gli economi benefattori della società (p. 156). Ciò, dice Lauderdale, dipende ancora dal pregiudizio che la ricchezza pubblica sia costituita dalla somma delle ricchezze private: di fatto, la tesaurizzazione è un freno allo sviluppo del benessere collettivo (p. 155). La tesaurizzazione infatti comprime la domanda: Lauderdale è un progenitore di Keynes. Questo rapporto inverso tra tesaurizzazione e benessere collettivo nasce da un cardine del pensiero di Lauderdale: la *domanda*, non l'offerta, è all'origine del benessere collettivo, se non v'è *domanda* che sia domanda "vera", cioè *in grado di acquistare*, non v'è neppure *produzione*, o, se ve ne fosse, sarebbe destinata a marcire.

I molteplici aspetti della dottrina di Lauderdale sono coerenti tra loro; già a p. 6, criticando l'identificazione di lavoro e valore, aveva affermato: "Il valore di ogni cosa dipende così totalmente dal rapporto della domanda con la quantità, che non v'è qualità, quale che sia l'eccellenza conferita a una merce, che possa produrre alcun cambiamento sensibile di valore se non influisce sulla quantità e la domanda". *Compito di un Governo è quindi stimolare la domanda* (p. 234) *non sovvenzionare inutilmente la produzione*.***

Anche qui l'argomentazione di Lauderdale parte da una critica a Smith, alla sua affermazione che "Né il lavoro del domestico, né quello del capitale circolante formano naturalmente (*scil*.: per loro natura) un accumulo, in modo che possa trasmettersi per un valore determinato" e che "il profitto proviene egualmente (*scil*.: per entrambi) dal fatto che risparmiano il lavoro del padrone (*scil*.: nel caso del domestico) o del detentore

(*scil*.: nel caso del capitale circolante)" (p. 145 in nota 1). Al riguardo cita le parole del padre putativo dell'economia moderna quando dice che "l'oro e l'argento monetati che circolano e fanno circolare il lavoro animale della terra e del lavoro, sono, come il danaro contante del negoziante, parte dei capitali infruttiferi, dei capitali morti. È una parte preziosa del capitale della società, ma da esso la società non ricava nulla" (ivi).

Lauderdale prosegue allora con un elogio del credito bancario che sorregge tanto la produzione quanto il commercio, e afferma che il capitale, sia fisso che circolante, è utile sotto due aspetti (qui usa il corsivo per sottolinearli): quando è in grado di surrogare una parte del lavoro manuale che l'uomo dovrebbe compiere; e quando consente di compiere un lavoro che l'uomo non potrebbe compiere con le proprie mani (p. 151). I capitali mettono in azione agevolano la potenza produttiva; sicché il lavoro, che è "*il grande mezzo per aumentare la ricchezza*" (ivi, corsivo mio, per sottolineare il ruolo primario del lavoro anche per Lauderdale -si veda al riguardo anche p. 95) è quantitativamente proporzionale all'entità del capitale disponibile (ivi). Ne consegue (p. 152) che il capitale è fondamentale per la crescita della ricchezza. Si noti: Lauderdale non nega che il profitto nasca dal lavoro, afferma che esso nasce *anche* -e in modo significativo- dal capitale.

Il fondamento di questa conclusione è a p. 137, in un'altra critica a Smith: "se invece di immaginare che l'effetto di una macchina sia quello di facilitare il lavoro, o, come si esprime lui stesso (*scil*.: Smith) di aumentare il potere produttivo del lavoro, avesse compreso che è nel provvedere a fornirla (*scil*.: a fornire quella macchina) che i fondi con i quali si paga la macchina danno un profitto, avrebbe attribuito a questa circostanza il profitto del quale si parla".

In altre parole, ciò che vuol dire -e ripete- il Conte di Lauderdale nel suo trattato, è questo: il *danaro* trasformato in *capitale* mette in moto sia il *lavoro dell'ingegno* nell'ideare le macchine, sia il *lavoro materiale* nel produrle; dopo la produzione ne consente *l'acquisto* all'industria, che ne ottiene a sua volta un *potenziamento del lavoro* e un *profitto*. Dunque *il capitale anche*, e non soltanto il lavoro, è all'origine del profitto.

Naturalmente, questo ragionamento è ampiamente criticabile per Marx il quale, a partire dall'accumulazione originaria, ritiene giustamente il capitale stesso *ab origine* manifestazione di un lavoro materializzato. Si potrebbe tuttavia osservare che, se la ricchezza che è all'origine non si fosse trasformata in capitale investito nello sviluppo della produzione, la ricchezza delle nazioni non si sarebbe mai accresciuta. In particolare però, sembra importante citare la lunga critica che Marx rivolge, alle pp. 588-590 dei *Grundrisse* (M.E.W., 42), al ragionamento di Lauderdale, che si trova alle pp. 113, sgg. delle sue Recherches, perché qui Marx produce una serie di citazioni testuali da Lauderdale, assolutamente corrette nella forma, ma fuorvianti per quanto riguarda il contesto.

Marx infatti, nel difendere le tesi di Locke e Smith (la ricchezza è creata dal "lavoro", non dal capitale) contro la critica che ne fa Lauderdale (la ricchezza è creata anche dal capitale) sembra ignorare (volutamente?) che le posizioni di Locke e Smith si inquadrano nella polemica del nascente ceto imprenditoriale contro il capitale finanziario -*del quale necessita*- per la fissazione di un tetto massimo al tasso d'interesse; lotta nella quale si schierò sul fronte opposto Bentham (A Defense of Usury, del 1788) esponente del capitale finanziario pronto a gettarsi nella nuova avventura -quella della produzione industriale e dell'innovazione tecnica- per trarvi il massimo lucro in rapporto al rischio; e su questo Bentham faceva notare per l'appunto quanta innovazione sarebbe andata perduta se la finanza non se ne fosse accollata il rischio. Per conseguenza si deve tener presente che il "lavoro" del quale parlano Locke e Smith è altra cosa dal lavoro del quale parla Marx, è l'attività produttiva di "cose", l'attività dell'industria in generale (considerata motore della nuova ricchezza "produttiva") in polemica contro il vecchio establishment detentore della vecchia ricchezza "improduttiva", il danaro prestato ad interesse; il "lavoro" di Locke e Smith non è quindi quello del lavoratore di Marx, è l'attività produttiva in genere.

In un passo quadrilingue a p. 589, Marx giunge persino a forzare la dottrina di Lauderdale affermando: "Um seine Ansicht zu beweisen daß das Kapital, unabhängig von der Arbeit une source sui generis of profit und daher of wealth ist" etc. Il medesimo concetto, Marx lo ripete a p. 599. Questo Lauderdale non lo dice, dice che *anche* il capitale è all'origine del profitto: cosa che ben sanno i Paesi sprovvisti di capitale e che stentano a svilupparsi, oppure devono affidarsi al capitale straniero che per conseguenza trasferisce altrove il profitto: una rapina legalizzata. Alle pp. 157-158 del vol. I della citata Storia delle teorie economiche Marx ripete poi la propria critica in questi termini: "Il capitale è produttivo di valore in quanto *costringe* il lavoro salariato a fornire pluslavoro" (corsivo mio); qui sorgono due osservazioni. La prima, che ciò rappresenta, con altro linguaggio dovuto ad una prospettiva non coincidente, esattamente quanto dice Lauderdale circa la capacità del capitale di *mettere in moto* il lavoro: il discorso si fa dunque *politico*, non "scientifico". La seconda è che Lauderdale pensava al *profitto*, non al "valore" evocato da Marx.

A parte ciò, c'è da ricordare un particolare, dimenticato da Lauderdale che, pure, sarebbe tornato a conforto della sua teoria sul ruolo trainante della domanda nello sviluppo dell'economia (p. 234). Il particolare trascurato è che il fenomeno del massiccio intervento del capitale nell'incremento della produzione iniziò con l'apertura dell'immenso mercato coloniale asiatico, che portò alla creazione e alla diffusione dei nuovi telai, indispensabili per consentire ai produttori di far fronte al poderoso incremento della domanda (dal punto di vista del capitale: del profitto grazie all'industria).

Ora, su questa faccenda della partecipazione del capitale (fisso e variabile) alla formazione del "valore" è certamente valida -lo si è detto- l'osservazione di Marx che il capitale fisso -i macchinari- altro non è che lavoro materializzato, ma questo rinvia al ruolo della ricchezza che ha consentito la produzione di quelle macchine; e così via sino al tempo "when Adam delved and Eve span" e non c'erano padroni, come recitava la canzoncina dei Lollardi. Il fatto è che l'economia è il risultato di un rapporto sociale -come ha insegnato Marx- e se la società è -come è, o perlomeno lo è divenuta da quel tempo biblico- una realtà assai complessa; anche l'economia va vista nella sua complessità, non è semplificabile in uno schema (e anche per questo non è una scienza). È necessario del *danaro* (capitale mobile) in grado di comandare il *lavoro* per formare il *capitale* che valorizza -più prosaicamante, comanda- il *lavoro* sotto forma di *ingegno*, consentendogli di ideare e successivamente di produrre, tramite il *lavoro materiale*, altro capitale sotto forma di *strumenti* (capitale fisso) che aumentano la produttività del *lavoro* umano. Tutto questo richiede un'organizzazione a tutti i livelli (dallo Stato alle leggi, all'amministrazione, al lavoro domestico che si assume molte incombenze di altri altrimenti impegnati) cioè la vigile assitenza di *lavoro non produttivo*. *Come* si sia acumulato quel danaro, quella ricchezza, è poi altra cosa, ma allora la petizione del lavoro come unica fonte della ricchezza è genericamente valida, anzi, validissima e rispettabilissima, ma puramente *etica*, non *economica* nel senso ristretto, "tecnico" del termine. Questo vale, per inciso, per coloro (Henning) che ritengono erronea la comprensione di Marx da parte di quei socialisti che vi lessero una petizione di giustizia.

E d'altronde, come ridurre l'economia, cioè la società, al ruolo degli imprenditori e degli operai? Quando si sostiene che il cuoco che prepara la torta per Mylord fa un lavoro improduttivo, ciò è certamente vero se per "produttivo" si intende produttore di capitale. Ma questo riapre il problema già visto invertendo i termini della questione: se esiste un lavoro necessaro ancorché improduttivo, come può il lavoro in sé, in assoluto, costituire valore? su che cosa si regge l'equazione tra lavoro e "valore"? perché, per definizione, un "valore" *economico* deve essere *misurabile*, come notava Lauderdale ad apertura di testo. I dubbi di Lauderdale non sono perciò da sottovalutare, perché su questo punto, sull'equazione tra lavoro e "valore", si incardinano, sia pure con ben diversi obbiettivi, le dottrine di Smith e di Marx il quale, al di là delle differenze, precisamente su Smith si appoggia. Certamente il lavoro ha un indiscutibile ruolo etico -almeno per chi crede che chi non lavora non debba mangiare- lo ha per l'individuo e per la società, perché ciascuno di noi realizza se stesso tramite il proprio lavoro. Ma pensiamo all'eremita che certamente non "lavora" in alcun senso perché non produce "cose" e neppure servizi, si limita a raccogliere frutti e radici e a meditare. E se producesse saggezza, alimentando in chi l'incontra una riflessione sul senso dell'esistenza? Il suo semplice *esistere* costituirebbe già di per sé un contributo alla *ricchezza immateriale* dell'umanità. Gesù evocava i gigli del campo, non il bue all'aratro. Anche tutta la cultura non è quantificabile, non è riconducibile ai suoi prodotti materiali esitabili sul mercato (libri, quadri, etc.). E, per tornare ai gigli del campo, quanto contribuisce la bellezza all'esistenza dell'uomo? "Produrre" bellezza, come l'artigiano del lusso citato da Marx tra gli improduttivi (come il Papa e le prostitute che, pure, hanno un antico ruolo nelle religioni) è tempo perso?

Quantificare è il limite della Ragione calcolante, che non ha esprit de finesse e, quel ch'è peggio, sbaglia sovente i propri calcoli per non saper inserire nel proprio conto profitti e perdite i valori immateriali. È -come dire?- un rapporto un po' rozzo con l'esistenza, un rapporto da parvenus dell'altro ieri.

La critica dell'identificazione di lavoro e valore *in senso venale*, e della distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo -sempre in senso venale- sono strettamente connesse in Lauderdale. *La società si regge su valori materiali e immateriali, e con essa la sua economia*, espressione dei suoi rapporti; ma *se si deve identificare il misterioso "valore" con qualcosa di quantificabile, allora l'ingenua sovrapposizione di valore e prezzo ha una sua qualche ragion d'essere*: sotto il profilo del rapporto lavoro/danaro possono esistere lavori inutili perché non rispondono ad alcuna domanda, non sono utili perché non sono richiesti.

Nasce di qui l'economia pre-keynesiana di Lauderdale: se la ricchezza delle nazioni non è la somma delle ricchezze private; e se il risparmio non è una virtù e il debito non è un vizio, perché la ricchezza delle nazioni è la somma dei beni *desiderabili* disponibili, la produzione di questi beni è resa possibile soltanto dalla *domanda* che mette in moto capitale e lavoro.

Lauderdale fu l'erede di un antico casato ed era aduso alle cose del mondo: l'aristocratico di rango fu perciò in grado di fiutare immediatamente quanto di grossolano v'era nei "parvenus dell'altroieri", come aveva definito Marx la borghesia imprenditoriale (*Grundrisse*, M.E.W., 42, p. 552): salvo porsi nella sua scia per detronizzarla, in base a quella medesima concezione di una storia teleologica sul cui fondamento l'Occidente borghese aveva pensato di costituire se stesso a traguardo del pianeta. E porsi sullo stesso piano con il disprezzo -tutto paleoborghese, protestante e "paolino"- per chi "non lavora", cioè non è "produttivo" secondo uno standard che vede nell'umanità e nella sua autorealizzazione, soltanto la produzione di "cose", soltanto capitalisti e operai (e i servizi, che oggi sono al centro e che il capitale tenta di accaparrarsi?). Marx era dalla parte dell'operaio nel denunciare lo sfruttamento; i liberisti, dalla parte del capitale nel rivendicarne il ruolo determinante nella produzione del "valore": ma su questa visione di un'umanità il cui unico scopo, il cui unico "valore", il cui unico metro di misura, sia la produzione materiale, Marx e la borghesia, come l'Avanguardia e l'Accademia, "si danno obbiettivamente la mano".

Nel 1819, Lauderdale fece stampare una seconda edizione del proprio trattato. Nel breve Advertisement (pp. VII-X) ricordava il successo e anche le critiche ricevute. In particolare ribadiva però le proprie convinzioni:
1 - l'impossibilità di fondare l'equazione tra lavoro e valore;
2 - l'impossibilità di distinguere tra lavoro produttivo e improduttivo;
3 - la convinzione che il capitale partecipi alla formazione del profitto;
4 - la critica della parsimonia perché
5 - è la domanda che genera la produzione, quindi la ricchezza disposta a spendere.
Il lettore, concludeva, troverà perciò "no change in the doctrines" dell'Autore: che fu attento, intelligente e "moderno" (per i suoi tempi, certamente); fu uno spirito liberale e anche un "progressista", almeno nel senso che avrebbe potuto dare alla parola anche Marx; il quale Marx non lo amava troppo -lo attacca continuamente- forse perché aveva intuito che *la confutazione della dottrina di Smith rendeva fragile il fondamento della propria*. Definirlo "reazionario" è però soltanto una sciocchezza, ogni pensiero e ogni opera vanno considerati in rapporto ai tempi. Oppure significa non averlo letto.

*Nella mia limitata conoscenza posso ricordare: J. Hickel, Siamo ancora in tempo! Come una nuova economia può salvare il pianeta, Il Saggiatore, 2021; P. Bevilacqua, Elogio della radicalità, Laterza 2012; G. Standing, Diventare cittadini: un manifesto del precariato, Feltrinelli 2015. Si tratta di citazioni brevissime; più esteso, nel ricordare la dottrina di Lauderdale, l'articolo di J. Bellamy Forster-B. Clark, The Paradox of Wealth. Capitalism and Ecological Distruction, The Monthly Review, November 2009. Siamo però sempre nell'ambito del suo cosiddetto "paradosso", che paradosso non è. Spregiativo è viceversa il pamphlet polemico di R. Mordenti, del P.R.C., nell'ambito di una polemica del genere "déjà vu".
**Nel testo di Kautsky, trad. it., loc. cit., in nota 1, Kautsky segnala il tono particolarmente sgarbato del testo originale di Marx, che egli non traduce letteralmente. Su M.E.W., 26, I, loc. cit., si può leggere infatti (corsivi suoi): "Anderseits Lauderadale, der Herr Graf, dem es viel mehr darum zu tun war, *die Konsumenten als die Produzenten 'der unproduktiven Arbeit' zu apologisieren. Die Verhaltung* des Bedienstentums und Lakaientums, tax gatherers, Parasiten, läuft durch alle die Hunde durch". Esattori fiscali e parassiti sono elogiati dai "cani" (così nel testo originale, sostituito poi in traduzione da "signori"). C'est un peu fort!
***Sia consentito notare che i Governi europei (e m'interessa riferirmi al caso italiano) hanno praticato, in occasione della pandemia da Covid, una politica diametralmente opposta: hanno compresso la domanda con una raffica di draconiani divieti alla libertà dei cittadini, salvo elargire pubbliche sovvenzioni alle attività economiche che ne venivano gravemente danneggiate. Ironicamente, tutto ciò non sembra aver sortito alcun effetto nel contenere l'aumento della povertà e il crollo dell'attività produttiva. Un effetto migliore si sarebbe avuto evitando questa politica della paura e dell'infelicità, investendo massicciamente sulle diverse forme della sanità pubblica a lungo ridimensionata per incaute privatizzazioni; e investendo altrettanto massicciamente sulla ricerca e la produzione di vaccini, onde evitare di presentarsi con il cappello in mano da produttori privati *sovvenzionati* da altri Paesi. Infelicità e povertà sono così andati a braccetto con il degrado della socialità e il disorientamento psicologico individuale, peraltro fomentati dalla dichiarazione ufficiale del Terrore sui media; nonché con la crisi educazionale di una generazione.

L'UOVO E LA GALLINA

Dice Marx a p. 629 dei *Grundrisse* (M.E.W., 42; trad. it. p. 751): "Tutto il capitale, sia costante che fisso, proviene, *non solo in origine* (corsivo mio), ma continuamente, dall'appropriazione del lavoro altrui". Sia pure; ma far risalire l'appropriazione al tempo imprecisato nel quale Eva filava significa soltanto formulare una petizione etica (quindi ideologica e politica, degnissima ma puramente tale) sul fenomeno della *proprietà* in sé, perché il capitale prima di costituirsi come tale e originare la produzione capitalistica (con relativo furto di lavoro altrui) era semplice ricchezza, cioè proprietà. Marx era stato ancora più netto a p. 370 (M.E.W., 42; trad. it. pp. 434-435): dopo aver affermato che l'appropriazione passata del lavoro altrui (il capitale) è la condizione per l'ulteriore appropriazione del lavoro altrui, afferma ancora: "La *proprietà* di lavoro altrui passato o materializzato appare come unica condizione per l'ulteriore appropriazione di lavoro altrui" (corsivo mio: il lavoro altrui materializzato è, come noto, il capitale che è un aspetto della proprietà). Il *diritto di proprietà*, conclude, è il diritto sul prodotto altrui, sul lavoro altrui, di appropriarsi del lavoro altrui.

Se quindi si accetta l'affermazione di Marx che il capitale, già nella propria origine nella ricchezza, cioè nella proprietà, è appropriazione di lavoro altrui, l'unica deduzione che se ne può trarre è quella, anch'essa etica ma un po' sbrigativa, che la proprietà è un furto; perché, se il capitale è un furto *ab ovo*, lo è anche la proprietà della quale esso, in qualità di semplice ricchezza, era parte costitutiva. Un'affermazione che causerebbe qualche problema ad una società come la nostra nella quale la proprietà è diffusa, e quindi saremmo tutti -o quasi- dei ladri.

Ora, è sicuramente *assai dubbio* ciò che affermava Locke, essere la proprietà un diritto *naturale* (divino, rincarava Bastiat) fondato sul *proprio* lavoro*; ma tra il non essere un diritto naturale e/o divino ed essere un furto, ci corre assai. Secondo Hume (A Treatise on Human Nature, Book three, Part one e Part two Sections I-VI) aristotelico e perciò di gran buon senso sul piano sociale, la proprietà non è un diritto naturale ma *un dato di fatto* connesso alla giustizia, le quali entrambe -la *giustizia e la proprietà*- hanno origine nelle *convenzioni*, che nascono dalla *convenienza sociale* e sono *regolate dalle leggi*. È uno uno stato di fatto con le sue *norme* e i suoi *limiti* che, come tale, *può essere cambiato*; e che, come la giustizia, essendo una petizione etica, *non ha fondamento nella Ragione*. In questo senso *la proprietà può anche essere abolita*, perché le convenzioni e le convenienze cambiano. Tutto questo sembra un modo più articolato e meno brutale per ripetere il concetto di Hobbes: *la proprietà* è un dono del Leviatano, ovvero *è ciò che lo Stato consente al privato di possedere*.

Se, in luogo di analizzare ciò che le leggi consentono -e *perché* e con quale convenienza *collettiva*- cioè in luogo di fare *apertamente* politica, con tutti i limiti del caso, si pretende di formulare "*scientificamente"* (come pretende la Ragione) in una *legge*, il rapporto *originario* tra il capitale e il lavoro nella formazione della ricchezza delle nazioni, si corre il rischio di cadere nel dilemma dell'uovo e della gallina.

*Si veda *Grundrisse*, trad. it., il frammento a p. 1057 e poi ancora l'esposizione teorica alle pp. 1094, sgg. La proprietà si fonda "naturalmente" sul *proprio* lavoro che, tramite lo scambio, si trasforma in proprietà del lavoro altrui. Tuttavia nella società borghese lo scambio tra "proprietari" non rivela il processo tramite il quale si è concretizzata la "proprietà", cioè tramite l'appropriazione di lavoro altrui nel processo di produzione capitalista. Il punto è sempre il medesimo: definire ciò che avviene, alla luce di quanto sarebbe "naturalmente" avvenuto *in uno stato di "natura" a monte della storia*: cioè in uno stato puramente presupposto. Dice Marx a p. 1096 (corsivi suoi) che gli economisti borghesi "sogliono riconoscere come legge generale quella *concezione che risulta dalla società borghese stessa* (*scil*: il fenomeno dello scambio) relegandone però la realtà rigorosa nell'epoca d'oro in cui *la proprietà non esisteva* ancora". Marx accusa quindi l'economia borghese di fondarsi su presupposti immaginari quando fa riferimento allo scambio, ma afferma anche (pp. 1096-1097) "La produzione originaria si fonda su comunità naturali all'interno delle quali lo scambio privato si presenta solo come eccezione marginale del tutto superficiale. *Ma con la dissoluzione di queste comunità sopravvengono immediatamente rapporti di dominio e di asservimento, rapporti di violenza che sono in stridente contrasto con l'amabile circolazione delle merci, etc.*". Qui il corsivo è mio, perché i presupposti di Marx sono altrettanto immaginari di quelli di Hobbes che affermava essere, al contrario, lo "stato di natura" un bellum omnium contra omnes. Per Marx, come per i Lollardi, lo "stato di natura" è dunque uno stato quasi angelicato dell'uomo, la violenza è comparsa *poi*: ricordo del Paradiso terrestre e del primo omicidio di Caino? L'uso dell'equivoco nome di "natura" e dei suoi derivati (naturale, naturalmente, etc.) costituisce forse il più subdolo strumento umano di sfruttamento della natura.

MYSTERIUM MAGNUM

A p. 801 dei *Grundrisse* (trad. it.; M.E.W., 42, p. 667) sembra levarsi il velo sul mistero glorioso del "valore". Dice Marx che "tra gli antichi" non esiste il concetto economico di "valore", e il valore è distinto dal prezzo soltanto *giuridicamente* (corsivo mio) contro le soverchierie, etc. Il "valore" verrebbe così a coincidere con il "giusto prezzo" la cui giustezza è rifiutata dal liberismo per il quale è "giusto" soltanto il prezzo di mercato, determinato dal rapporto di forza dei contraenti. Il liberismo e il darwinismo vengono dalla medesima radice culturale, quindi è "naturale" che per il liberismo valga la ragione della Forza: basta intendersi e non spacciarla per forza della Ragione. Il concetto di "giusto prezzo" è perciò caduto nell'oblio (mi è accaduto di vederlo citato da Foucault); esso esprimeva "giustezza" e "giustizia" perché in esso i rapporti di forza venivano compensati (in parte, o anche soltanto presuntivamente) dal concorrente giudizio di varie "autorità" di differente estrazione e interessi putativamente non coincidenti. Il "giusto prezzo" era un *compromesso politico*.

Ma torniamo al "valore" che sembra molto simile al "prezzo naturale" di Smith (pp. 142-144 della trad. it. Biagiotti, U.T.E.T.) Marx, dunque, in loc. cit., prosegue così: "Il concetto di valore appartiene integralmente all'economia più moderna, poiché esso è l'espressione più astratta del capitale stesso e della produzione su di esso fondata. Nel concetto di valore si svela il suo segreto cioè il segreto della produzione capitalista"; e poiché attorno a questo secretum secretorum ruota molta dottrina, val la pena di indagarne le origini.

Smith parla del valore (d'uso e di scambio, come precisa lui) a p. 109 (ed. cit.); poi, a p, 110, dice che si intratterrà sul valore di scambio; dunque, quando parla di "valore" si deve pensare che si riferisca al valore di scambio. Dopo aver citato Hume ("Tutto, al mondo, è acquistato col lavoro", p. 111 in nota 2) dice perciò a p. 112: "Ma sebbene il lavoro sia *la misura del valore di scambio* di tutte le merci, esso non è la misura secondo la quale il loro valore viene comunemente stimato" (corsivo mio). C'è infatti da tener conto del valore di mercato, cioè del *prezzo* di mercato. Altra cosa è infatti il "prezzo naturale" (p. 143) che sarebbe il prezzo della merce

qualora essa fosse venduta "esattamente per ciò che essa vale" (pp. 141-142) cioè al suo "valore" (valore di *scambio*) che è comunque "in un certo senso, il prezzo attorno al quale gravitano continuamente i prezzi di tutte le merci" (p. 144). Qui sembra presupposta un'attività autoregolatrice del mercato.

Smith (p. 133) ha anche idee chiare su quello che per Marx sarà il plusvalore, anche se non usa il termine. Dice infatti: "Il valore che gli operai aggiungono al materiale si compone……di due parti, una delle quali paga i loro salari e l'altra i profitti del loro datore" il quale, altrimenti, non avrebbe alcun interesse a farsi imprenditore: motivazione rispettabile (entro certi limiti, come potrebbe suggerirci Hume redivivus) quella del capitalista di "produrre profitto" come dice Marx; perché anche l'operaio, se potesse campar d'aria, non avrebbe alcun motivo per lavorare- Marx dixit. Dunque il pluslavoro/plusvalore è il profitto.

"Il plusvalore è il profitto" dice Marx a p. 857 dei *Grundrisse* (trad. it.; M.E.W., 42, p. 711), è "il lavoro vivo appropriato ed assorbito dal capitale". Tutto chiaro? Se si pensa a come possa variare il profitto a seconda del prezzo di mercato, direi proprio di no, perché se il prezzo di mercato sale, e con esso cresce il profitto, anche il plusvalore, il lavoro vivo appropriato dal capitale, cresce: *ex post, però!* ciò che lo rende quantitativamente indefinibile *sul piano ex ante del processo produttivo* facendone una "quantità" definita dal mercato (!).

Come non bastasse, per Marx il plusvalore diventa altra cosa rispetto al profitto quando si trascuri il processo M→D→M del singolo capitalista con il suo singolo profitto e si consideri il profitto medio del capitale impiegato nelle diverse sfere della produzione; in tal caso, dice Marx, "Il profitto e il plusvalore……sono grandezze effettivamente differenti" (Il Capitale, trad. it. Boggeri, Rinascita, 1954, vol III[1], p. 213; M.E.W., 25, p. 177). Il perché, Marx lo aveva spiegato nelle pagine precedenti (trad. it., pp. 205, sgg.; M.E.W., 25, pp. 169-170): i costi di materie prime e macchinari assunti come tali dal produttore di merci finite, includono il profitto, dunque il plusvalore, dei produttori di materie prime e macchinari da lui acquistati per la propria produzione e portati a costo. C'è del plusvalore nascosto nei costi, perciò il plusvalore realmente contenuto nel prodotto finito è superiore al profitto del suo produttore, tant'è che a p. 66, ivi (M.E.W., 25, p. 47) Marx aveva potuto affermare la differenza tra valore e costo di una merce, con la "conseguente possibilità di vendere con profitto le merci a un prezzo inferiore al loro valore".

Sin qui tutto chiaro: ciò che seguita a restare avvolto nel mistero è tuttavia la *quantificazione* del rapporto tra valore e plusvalore, la sua *base di calcolo*. Stando così le cose, si potrebbe pensare di approssimare il calcolo su base nazionale a partire dal calcolo del valore aggiunto: approssimare per difetto, secondo la struttura già vista, perché il calcolo dovrebbe essere fatto sul valore aggiunto mondiale considerato che nessuna industria è chiusa nei confini nazionali. Tuttavia, neppure in tale chimerica ipotesi si potrebbe giungere al cuore del mistero, perché il valore aggiunto si calcola sul *prezzo di mercato* (come, se no?) e non è detto, anzi è improbabile, che questo coincida più o meno con il prezzo "naturale", come spiega Smith alle pp. 141, sgg.; non solo, perché questo possa avvenire si dovrebbe avere, nota Smith, esatta coincidenza di offerta e domanda, si dovrebbe cioè realizzare la cosiddetta legge di Say che costituisce una delle più divertenti fandonie raccontate dagli economisti. In ogni caso, come abbiamo visto, si arriverebbe a una valutazione di valore e plusvalore ex post *in funzione del mercato*, ciò che non ha senso se ci si pretende "scientifici".

"Non è facile" dice Smith a p. 113 "trovare una misura accurata sia della fatica che dell'ingegno" contenuti in una merce. Già: l'ingegno: perché non tutto è lavoro materiale, non tutto è quantificabile in ore, anzi, più il processo industriale avanza, più l'ingegno sopravanza la fatica nel produrre la ricchezza. Tornando a Smith, questa difficoltà, nonostante l'incontrovertibilità dell'incipit smithiano "il lavoro annuale di ogni nazione è il fondo da cui originariamente provengono tutti i mezzi di sussistenza e di comodo" (p. 73) si acuisce a causa della non quantificabilità del plusvalore che rende inaccessibile l'entità del "valore", cioè dell'effettivo apporto del lavoro alla ricchezza.

"Nello stato originario" dice Smith a p. 152 "che precede l'appropriazione della terra e l'accumulo del capitale, l'intero prodotto del lavoro appartiene al lavoratore". Sì; peccato però che lo "stato originario" sia un po' come ogni "stato di natura", uno stato *immaginario* e comunque insoddisfacente, posto che l'uomo ha voluto o dovuto uscirne per vivere il proprio stato *storico*. D'altro canto, lo stesso Smith, dopo aver affermato che Paesi ricchi ma economicamente stagnanti, hanno salari bassi, osserva (p. 158) "Non è la grandezza effettiva della ricchezza nazionale, ma il suo continuo incremento, a determinare l'aumento dei salari……non è nei paesi ricchi, ma……in quelli che arricchiscono più rapidamente, che i salari sono più elevati". Ammesso che non si tratti di paesi dittatoriali, ciò è ovvio; perché il rapido aumento della ricchezza crea un aumento della domanda, perciò anche della produzione, quindi della richiesta di mano d'opera, e per conseguenza il lavoratore ha sul mercato, che è epifania della forza, una maggior forza contrattuale, aumenta il proprio salario e……e il plusvalore? Di certo aumenta anche lui, perché l'aumento della domanda fa aumentare i prezzi di mercato. Nei paesi ricchi, la vita è notoriamente più costosa che in quelli poveri, lo sanno anche i turisti; e lo sanno bene i paesi ricchi, che del "libero mercato" hanno fatto il grimaldello per arricchirsi a spese dei più poveri.

Se si riflette sugli assunti iniziali della dottrina, il grande mistero della quantificazione del "valore" e del plusvalore nello schema Smith/Marx sembra tuttavia questo: aver definito l'invariante del "valore" dentro gli schemi di un'economia di autosufficienza, stagnante, in un immaginato stato originario nel quale il valore di scambio viene *presupposto* nella quantità di lavoro contenuto negli oggetti scambiati -d'onde il loro "valore"- e

trovarsi poi a dover quantificare questo "valore" in un'economia dinamica e complessa; aver quindi stabilito questo "valore" sulla base del solo lavoro e doverlo quantificare nell'ambito di un'economia complessa nata dall'accumulo, dai commerci, e caratterizzata da molteplici criteri di valore. Aver pensato l'economia (che è l'espressione di un rapporto sociale) in un presunto "stato di natura" e averne esteso leggi "naturali" a un rapporto sociale, quindi anche a un'economia, storicamente determinati. Si tratta di un vizio di fondo comune nella cultura del XVIII-XIX secolo: pensar di comprendere il presente sul fondamento di uno "stato di natura" immaginato, col risultato di creare un'immaginaria comprensione del presente.*

*Significativo l'inciso sul "valore" nei *Grundrisse* (pp. 928-929 trad. it; M.E.W., 42, pp.767-768) nel quale si afferma (p. 929 e 768 rispettivamente) che "il moderno sistema di scambio privato" non rappresenta "l'economia *naturale* delle società" (corsivo mio). Mi sia consentito notare che un'economia "naturale" non è mai esistita, se non nei fantasticati "stati di natura"; sono esistite soltanto economie storicamente determinate. Lo "stato di natura" nasconde (male) una mera petizione etica.

OPORTET UT SCANDALA EVENIANT

Nelle pagine 1142-1149 dei *Grundrisse* (ed. it. cit.) Marx abbozza fondamentali concetti circa la formazione del capitale. Il capitale, dice, è danaro che "dalla sua forma di danaro passa indifferentemente in quella di qualsiasi merce, senza perdersi in essa come oggetto di consumo individuale" (p. 1142). Il capitale è un fenomeno della modernità; nella società "classica", secondo la concezione che ne espone Marx, il danaro (accumulato come? in assenza dell'accumulo capitalista, evidentemente con la violenza) serviva soltanto al godimento individuale nel quale si dissolveva una ricchezza "improduttiva". Marx cita più volte il caso della "insalata di perle".

In qualunque sua forma, cioè sia in forma di danaro che in forma di merce, il capitale (è un concetto che abbiamo già visto) è "*lavoro materializzato*" la cui "unica antitesi" è il "lavoro *immateriale*" cioè il lavoro temporalmente presente, il lavoro vivo (ivi, corsivi suoi). Marx precisa più volte questo concetto, ripetendosi e affermando che questa è l'unica antitesi che si presenta al capitale, e che quindi "l'unico scambio mediante il quale il capitale può diventare capitale, è quello che il possessore del capitale effettua con il possessore della capacità lavorativa vivente, ossia con l'operaio" (pp. 1143-1144).

Ora, prescindendo da un particolare trascurato, cioè che il medesimo rapporto interviene tra il capitalista e l'ingegnere che progetta, l'economista che valuta, l'amministratore che tiene la borsa e così via, figure che, in una qualche forma, esistevano anche al tempo di Marx e che rappresentano comunque lavoro stipendiato, ancorché non operaio, questo concetto del processo economico capitalista sembra essere un po' restrittivo. Secondo Braudel infatti, il capitalismo ha un proprio antecendente finanziario nella speculazione -paradigmatica quella sul prezzo del grano nelle carestie- perché il danaro si mette a frutto e si accumula anche in quel modo, anche se è un modo certamente non "produttivo" nel senso di Smith e Marx.

Che il processo capitalistico abbia non soltanto la propria imprescindibile culla, ma anche il proprio continuo alimento, nella speculazione finanziaria, è opinione anche di Bentham, contro Smith, nella polemica sulla limitazione dei tassi d'interesse. La produzione appare dunque un modo, divenuto ideologicamente fine a se stesso con l'etica del lavoro, per investire, quindi accrescere, la ricchezza; del resto lo stesso Marx ha sempre sottolineato che lo scopo del capitalismo non è la produzione di beni -quello è un mezzo- ma la produzione del profitto.

Sviluppando il proprio discorso, Marx giunge quindi ad affermare (p. 1145) che il danaro trova il proprio unico valore d'uso nel capitale tramite il quale esso si accresce, e che l'antitesi al danaro in quanto capitale è il lavoro; il lavoro è ciò che realmente costituisce il non-capitale (tutto il discorso è sviluppato con tecnica dialettica hegeliana). Qui egli fa grande uso dei corsivi per sottolineare l'antagonismo istituzionale tra capitale e lavoro (che si traduce nello sfruttamento del secondo da parte del primo, tramite l'appropriazione del pluslavoro) e polarizzare su questo antagonismo la fisiologia della società borghese. L'analisi prosegue serrata sino a p. 1147 su questo fondamento.

Si noti che tutto questo sviluppo necessita di un incipit da porre altrove (e che Marx pone altrove, nell'accumulo originario e nella creazione, per le trasformazioni della vecchia società, di un proletariato costretto a vendere il proprio lavoro) cioè necessita di un presupposto nell'accumulo di quel danaro che si trasformerà in capitale industriale con l'avvento della società borghese (come capitale commercIale e finanziario esisteva già, il capitalismo ha radici antiche; e la stessa industria, nelle sue dimensioni moderne, ha un fondamento storico nell'acquisizione del grande mercato delle colonie, l'etica protestante è soltanto un mantello ideologico: intendo dire con ciò che antiche e poco etiche sono le radici di un fenomeno dal volto nuovo).

L'originario accumulo della ricchezza utilizzata poi nelle circostanze che diedero origine alla società capitalista, fu dunque un evento che accadde entro strutture sociali -e relative ideologie- *precedenti* la società borghese; nel nostro caso nella violenza sociale *legalizzata* (legalizzata perché con precise fondamenta ideologiche e contrattuali, quindi *giustificata*) della cosiddetta società tripartita. Ora, chi ha trattato recentemente

sotto il profilo della storia economica il passaggio dalla società tripartita alla società borghese, una società che già nei suoi prodromi viene definita società "proprietarista", è stato Piketty nel suo Capital et idéologie (1ère partie, dove si narra l'evoluzione da "les societés ternaires" a "les societés des propriétaires").

A p. 151, Piketty, trattando delle correnti ideologiche presenti nella Rivoluzione del 1789, nota che, al di là delle loro dimensioni emancipatrici, esse condussero "alla quasi sacralizzazione dei diritti di proprietà stabiliti nel passato". Di questa sacralizzazione ho scritto altrove con riferimento a Bastiat e alla sua "loi de Dieu"; e ho fatto notare come ciò discenda dalla divinizzazione -razionalista e borghese- della Ragione; come sia cioè insito nel fondamento stesso della società borghese e, più in generale, della ideologia di "Occidente" *nel cui ambito è germogliato il capitalismo*.

Ciò che mi interessa è tuttavia sottolineare il persistere, pur nell'evoluzione narrata da Piketty, della giustificazione ideologica delle ricchezze acquisite -quindi del *diritto* alla loro conservazione e trasmissione- tra due società, quella tripartita e quella borghese, ideologicamente fondate in modo assai diverso. Continuità, chiarisco, nel senso che in entrambe le società la ricchezza viene ideologicamente giustificata ancorché su fondamenta assai diverse; per questo motivo trovo interessante seguire l'analisi di Piketty e lo faccio accendendo brevi luci sul processo di trasformazione da lui delineato alle pp. 89-157, con riferimento alla Francia e alla sua Rivoluzione.

Un primo punto d'interesse lo trovo alle pp. 108-109 nelle quali è citato il ruolo della progressiva formazione dello Stato centralizzato nell'introdurre, all'interno della società tripartita (Piketty dice: "trifunzionale") l'élite dei mercatores che, tramite l'acquisto di cariche e uffici *accompagnati da titoli di nobiltà*, andarono ad affiancarsi, come nobiltà di toga, all'antica nobiltà di spada, i bellatores, a loro volta sempre più interessati al lucro commerciale, un tempo loro vietato in quanto disonorevole. Progressivamente dunque, l'ordine guerriero feudale dei bellatores andò trasformandosi in un ordine amministrativo (p. 111) che conservò per tutto il XIX secolo buona parte delle ricchezze accumulate in epoca feudale, trasformandosi in un ordine di proprietari (pp. 112, sgg.). Soltanto i beni ecclesiastici, quelli degli oratores, subirono una drastica riduzione nella Francia post-rivoluzionaria (p. 117).

In altre parole, i nuovi imprenditori protagonisti della rivoluzione industriale del XIX secolo saranno anche stati dei "parvenus dell'altroieri": *non però chi li finanziava*, chi teneva le redini finanziarie della "nuova" società borghese. Questo, per inciso, aiuta anche a comprendere un aspetto del capitalismo ripetutamente sottolineato da Marx e oggi, nel XXI secolo, divenuto platealmente evidente: la produzione capitalista sarà anche produzione di beni, ma questo è un mezzo, non un fine, il suo fine è la produzione di profitto, che, se più conveniente, si può perseguire anche per altre vie. Il capitalismo è una vicenda *finanziaria*: con buona pace di Smith, la sua anima nera è Bentham.

Tornando a Piketty, una sua prima conclusione alle pp. 125-126 merita attenzione e va riportata per esteso. Dice Piketty: "Il punto essenziale sul quale desidero insistere qui, è semplicemente che le società trifunzionali e le loro molteplici varianti hanno lasciato anch'esse un'impronta essenziale sul mondo moderno, e meritano tutta la nostra attenzione. In particolare esse si fondavano su *sofisticate costruzioni politico-ideologiche* che avevano lo scopo di delineare *le condizioni di una diseguaglianza giusta*, conforme a una certa visione dell'interesse generale, e i mezzi istituzionali per realizzarla". I corsivi sono miei perché, come si sarebbe detto un tempo, hic iacet lepus, o anche: hic Rhodus, hic salta.

Come può una diseguaglianza *istituzionale* essere "giusta" cioè *giustificata*, resa tale? La società tripartita (o trifunzionale) era costituita da tre ordini: i bellatores -la nobiltà d'arme; gli oratores -il clero; e i laboratores, cioè tutti coloro che producevano i beni necessari a sostenere l'intera società, accaparrati per gran parte dai primi due ordini ritenuti indispensabili, quindi *giustamente* più importanti e previlegiati. Essi erano infatti responsabili del mantenimento della giustizia e della difesa della comunità (i bellatores) e delle strutture ideologiche entro le quali poteva essere inquadrata una società con "giusto" ordine (gli oratores). Siamo in presenza di una società concepita come "chiusa", nella quale i mercatores, che ne sono esclusi, sono presenze estranee che, come diceva Marx, si muovono "nei pori" delle società costituite.

Il nodo della "giustezza" sociale stava in questo: con i laboratores "ydioti illitterati", e i bellatores impegnati nell'esercizio della violenza del potere, l'ordine ideologico era stabilito dagli oratores -essenzialmente il clero- che fondava l'ordine terreno come specchio di un ordine più alto, ubicato nella trascendenza. Viceversa, come può fondarsi una giustificazione della diseguaglianza sul terreno sdrucciolevole della ragione e in presenza di una pluralità di prospettive, ora che non esistono più laboratores "ydioti illitterati"? Con la ragione, notavano gli Scettici, si può dimostrare tutto, anche il contrario; era quindi necessario fare della ragione una Ragione cosmica e divina, come quella degli Stoici, che fosse garante dello status quo.

Il punto è tanto più rilevante in quanto il tentativo dei legislatori post-rivoluzionari di "ridefinire interamente i rapporti di potere e di proprietà" (p. 127) condusse "allo sviluppo di una società proprietarista estremamente inegualitaria tra il 1800 e il 1914" (ivi). Le pretese armonie della nuova economia capitalista, fondate sugli sviluppi della Ragione, si rivelarono apportatrici di dis-ordine sociale: dis-ordine precisamente perché esse non potevano più poggiare sulla trascendenza, mostrando la propria misera agnazione nella prevaricazione di classe. Ardashîr aveva le idee chiare.

Detto altrimenti: l'ordine della società tripartita aveva una "giustezza" che l'ordine della società borghese non poteva avere, perché in una società secolarizzata la stampella della trascendenza non poteva più sorreggere una Ragione zoppa come l'uccello di Rûmî, privo di un'ala*

Il moderno fondamento della proprietà è "un'invenzione" (p. 128; Hume direbbe: una mera convenzione; Hobbes, una concessione dello Stato; entrambe sempre revocabili) e Piketty ne racconta la vicenda nelle pagine successive come difficoltà di negare il fondamento giuridico alla proprietà pre-rivoluzionaria, la cui origine *contrattuale* era legittima; e timore di non poter fondare stabilmente la nuova società negando la proprietà in quanto tale (pp. 132-133).

Fu così che il nuovo ordine borghese, abolita la legittimità trifunzionale, venisse stabilito su due pilastri, lo Stato e la *proprietà* (p. 136) e ciò segnò lo scacco del 1789 sul tema della diseguaglianza (p. 143). Alla vigilia della Prima Guerra mondiale le diseguaglianze si erano fatte più ampie rispetto al 1789 (pp. 148-149). La proprietà era dunque stata sacralizzata, e così conclude Piketty a p. 155: "La sacralizzazione della proprietà privata è fondamentalmente una risposta naturale alla paura del vuoto. A partire dal momento nel quale si abbandona lo schema trifunzionale che proponeva soluzioni in grado di equilibrare i poteri dei guerrieri e quello del clero, e che riposava in gran misura *su una trascendenza religiosa* (indispensabile per assicurare la legittimità del clero e dei suoi saggi consigli) è necessario trovare risposte nuove che consentano di garantire la stabilità della società. Il rispetto assoluto dei diritti di proprietà acquisiti nel passato fornisce *una trascendenza nuova* che consente di evitare il caos generalizzato e di colmare il vuoto lasciato dalla fine dell'ideologia trifunzionale. La sacralizzazione della proprietà è in certo modo una risposta alla fine della religione come ideologia politica esplicita".

I corsivi sono miei perché vorrei sottolineare due cose. La prima, che la trascendenza religiosa fondava ben altro che il diritto del clero (ovviamente *anche* quello): fondava l'indiscutibilità, cioè la *certezza*, dell'ordine sociale predicato, quindi la sua *stabilità*, quindi il suo costituire *realmente* un "ordine". La seconda è che la "trascendenza nuova" non poteva essere tale se non divinizzando, quindi trasferendo nella trascendenza, una Ragione che non poteva più essere la modesta e controvertibile ragione umana. Non per nulla l'ordine borghese, con le sue presunte "armonies économiques" si è rivelato di fatto un dis-ordine non appena la razionalità lo abbia guardato alla luce del *sospetto*. È bensì vero che il disordine è creativo e che l'ordine, di solito, regna a Varsavia: ciò non toglie però che il dis-ordine sia tale e che possa quindi esser posto *radicalmente* in discussione; e che forse, *istituzionalmente*, l'ordine borghese non possa costituire un "ordine" per la società: non almeno un ordine tale da durare oltre dieci secoli, come il precedente. Il suo fondamento darwinista è, a dir poco, rozzo.

Tornando, dopo questa digressione, ai *Grundrisse*, il problema dell'incipit dell'accumulo capitalista appare molto serio perché esso non può collocarsi nell'accumulo capitalista in discussione, cioè nell'appropriazione nascosta del pluslavoro, ma in una appropriazione *contrattualmente legalizzata e ideologicamente giustificata* in una precedente società tripartita *in rapporto alle prestazioni cui ciascun ordine era tenuto*. Quell'ordine aveva un fondamento ben più saldo di quello borghese, il cui clero -da Bastiat a Friedman- si pretende sacerdozio dell'immanenza, e la cui ideologia -dalla sacralizzazione della proprietà alla metafisica dell'economia neoclassica- si pretende religione dell'immanenza stessa: sotto entrambi gli aspetti una contradictio in adiecto. L'appropriazione capitalista, il cui incipit è nella diseguaglianza "giusta" di un ordine tuttavia ripudiato, non si "giustifica" a sua volta, perché non può definire i lineamenti di una diseguaglianza in qualche modo "giusta". Ciò non deve stupire perché i mercanti, come notava Ferguson, non capiscono nulla al di fuori dei propri affari.

La riflessione più significativa che nasce dalla ricostruzione di Piketty è però questa: l'affermazione del capitalismo non avrebbe potuto accadere senza l'amorevole supervisione dello "Stato", o meglio, dei *Governi* che nel tempo hanno incarnato la sua metafisica consistenza, il concreto manifestarsi della sua astrattezza. Questo valeva allora, quando la proprietà fu sacralizzata; è valso con il liberismo, che non avrebbe potuto invocare "meno Stato" senza il consenso dei Governi; vale con il neo-liberismo, che soltanto con il consenso dei Governi può sottarre allo "Stato" scuola, sanità e quant'altro, creando così il profitto là dove esso non è socialmente ammissibile.

Ciò che è accaduto può così riassumersi: i laboratores, che avevano l'obbligo di mantenere lautamente i bellatores, hanno ora l'obbligo di arricchire i mercatores: *con una non piccola differenza in termini di fondazione del diritto*. Infatti anche i bellatores avevano dgli obblighi verso i laboratores, amministrare per loro la giustizia e l'ordine e difenderli dagli attacchi esterni; difenderli, insomma, da tutto ciò che ne avrebbe potuto minare la sicurezza; questi obblighi "giustificavano", nell'ideologia, la diseguaglianza. I mercatores, viceversa, declinano ogni responsabilità per l'insicurezza che generano, dichiarandosi meri agenti di un meccanismo impersonale, "Ragione" (economica) o "mano invisibile" che sia: gli oratores della società borghese liberista non hanno trovato infatti nulla di meglio per rendere "giusta" la diseguaglianza.

Un tempo si dovette sostituire la stupida (e disonesta) Ragione cosmica con un Dio/Persona, portatore di una propria etica e di una giustizia sociale. Ora, con la crisi dell'ideologia borghese, si attende una nuova classe di oratores un po' meno controvertibili di quelli che la pensarono agli albori e un po' meno ridicoli di

quelli che proseguirono sulla medesima strada: ebbene, ubi sapiens? ubi scriba? e chi si offre come scandalo e follia alla Ragione borghese?

Si avverte l'urgenza di Profeti.

* Mathnawî, III, 1513 (Nicholson, III, 1512): *uft wa khizân mîravad murġ gihân/bâ yek par bar umîd ashyân* (cadendo e rialzandosi va l'uccello opinione/con un'ala (soltanto) nella speranza del nido; la sapienza (*'ilm*) al contrario, ha *due* ali (ivi, 1511, Nicholson 1510). *'Ilm*, nell'uso classico, non è una conoscenza controvertibile; cfr. al riguardo Lane, Part V, p. 2138, col. c, sgg.: *'ilm* è attributo divino (*Allâh hû â'lam*, Dio conosce di più) è conoscenza ferma nella mente che associa inferenza e intuizione, supera i limiti del razionale; è un sapere del reale e della sua radice divina. *'Ilm* è dunque conoscenza fondata, è l'uccello con due ali; quello con una sola ala è l'uccello *gihân*, parola che tanto Nicholson quanto Mandel Khan traducono con "opinione"; in realtà *gihân* ha significato di "mondo", "terra", ed è parola derivata verosimilmente dall'avestico *gaêthâ*, di analogo significato (si ricordi, nello Zoroastrismo, il corpo "*gêtîg*" o terreno, contrapposto al corpo archetipale, *mênôg*). Si veda H.S. Nyberg, A Manual of Pahlavi vol. 2, p. 82, voce *gêhân*. Dunque l'uccello *gihân* sta a simbolizzare un "sapere" fondato e limitato nella sola immanenza, o se vogliamo, fondato su se stesso, come la Ragione razionalista la cui "verità" è tutta all'interno delle parole, della grammatica, della sintassi; non è riferibile al reale, che non può essere "ricoperto" dalle parole. La traduzione di *gihân* con "opinione" si giustifica con la contrapposizione di un sapere controvertibile a un sapere certo.

PANE AL PANE

Severino (Legge e caso, Adelphi 2020) dice cose alquanto distruttive sulla filosofia greca e sul rapporto di sudditanza del pensiero occidentale nei suoi confronti; cose che non mi sorprendono perché, con parole altre ma non dissimili, ne ho sempre parlato anch'io, tant'è che furono il fondamento di tutta la mia ricerca. Mi fa piacere comunque vederle espresse con tanta risolutezza da un illustre pensatore contemporaneo. Elenco alcune sue frasi (i corsivi sono suoi).

"La filosofia vuol essere θεορία, contemplazione" (p. 18); "la pura θεορία è dominio assoluto" (ivi); "il carattere essenzialmente pratico della θεορία rimane nascosto" (ivi); "*epistéme*, cioè conoscenza che *sta* ferma di contro (*epí*) a tutte le opinioni contrastanti" (p. 17). Io ho sostenuto che "sta sopra" la cosa, cioè la ricopre, è una "verità" che si pretende "oggettiva" in quanto ricalca, *nelle parole* il *reale*: o meglio, *pretende* di poterlo fare.

Proseguo. "L'*epistéme* domina *tutti* gli eventi; è uno sguardo che anticipa *il tutto*" (p. 17); "Gli immutabili e gli eterni, evocati dalla previsione epistemica per dominare il divenire, rendono impossibile e impensabile il divenire" (p. 19); "L'*epistéme* è affermazione e visione incontrovertibile" (ivi); "L'*epistéme* è la legge che rende impossibile l'accadimento del caso" (p. 53). Il caso, ho affermato altrove, è la dichiarazione di bancarotta della Ragione.

Tornando al tema del dominio, cito: "La volontà di salvarsi dalla minaccia del divenire è una delle forme originarie di dominio" (p. 15); "il dominio è……dominio del divenire del mondo" (ivi); "è l'irruzione dell'inatteso e dell'inaudito, ossia di ciò che per la sua radicale novità e imprevedibilità, minaccia ogni cosa esistente" (ivi); "Per salvarsi è necessario arginare la minaccia del divenire, cioè controllarla, sottoporla a una legge e dunque dominarla" (ivi) e questo è "il riconoscimento più radicale dell'esistenza del divenire" (p. 20); "la minaccia del divenire" "irrompe dal regno delle ombre" (p. 21).

"La meta-fisica è appunto l'epistéme che……va oltre il divenire evocando la dimensione degli immutabili. La metafisica è appunto il dominio sognato" (p. 27). Severino dice poi anche che "la scienza sta al termine della storia del dominio" (p. 16). Certamente questo vale per la fisica classica e per i presupposti razionalisti che guidano l'inizio della scienza; la scienza però, non la tecnica, sembra oggi un po' più problematica, ma questa è un'altra storia. Severino dice anche varie cose sulla concezione occidentale del caso come irruzione dal Nulla (p. 22) ma questo è un evidente byprodotto del Razionalismo classico.

Quel che Severino non dice apertamente è che questo pensiero del dominio (io lo definii logica del dominio, anche per la tecnica della riduzione dell'altro al medesimo che lo sorregge) *è un pensiero classista* che esercita il dominio innanzitutto sugli *uomini* che non hanno diritto di pensare l'impensato, impensabile in quella logica. Non per nulla, la crisi della società classica si accompagnò (attenzione: non sto parlando di causa ed effetto!) con l'avvento del Dio testamentario, un Dio/Persona imprevedibile, non circoscrivibile dalla ragione umana; un Dio che *fa quel che Gli pare e quel che fa è Bene perché lo fa Lui*; e tanto Lui quanto il Suo Bene sono un continuo *divenire* (Böhme). Profetismo -pensiero dell'impensabile- e Millenarismo sono le trombe del Giudizio che annunciano una crisi. Ma poi la Chiesa di Roma si istituzionalizzò nella gabbia del pensiero classico, la theo-logia fu lo strumento per rendere prevedibile anche quel Dio, e accanto all'Occidente nacque la storia un po' dimenticata di "un altro" occidente.

Aggiungo: in Legge e caso, Severino dice molte altre cose importanti per ogni riflessione; lega il sorgere del capitalismo alle proprie premesse sull'eredità del pensiero greco e vi connette egualmente la pretesa

di una razionalità dialettica della storia; lascia filtrare qua e là l'ombra di Marx, dice cose importanti sul ruolo della fisica quantistica per una sovversione della tradizione "filosofica" dell'Occidente: ma *non dice mai nulla sulle circostanze politiche e gli intenti reazionari* che muovono il pensiero di Platone, che di quella tradizione di pensiero ha qualche responsabilità (e ne ha anche sulla nascita della scienza classica, grazie alle "idee" eterne e immutabili).

Perché *il pensiero non nasce in cielo*, è figlio della collocazione sociale (vera o presunta) di chi lo pensa. È figlio di un Erlebnis e di una *prospettiva*.

IL CARO ESTINTO

Severino (Legge e caso, ed. cit., p. 106) ricorda la critica di Weber "ad ogni tentativo epistemico di stabilire coordinazioni irreversibili tra i fenomeni e le loro cause" e aggiunge tra parentesi: "come avviene ad esempio nel principio marxista che la struttura economica è la condizione 'in ultima istanza' determinante".

Che nel pensiero di Marx storicismo hegeliano e determinismo naturalista convivano da buoni amici, è cosa evidente; ciò, del resto, è nell'indole stessa dei due conviventi e la ricerca di Dardot e Laval (Marx, prénom Karl) sottolinea a lungo l'importanza di Saint Simon nella formazione del pensiero di Marx.

Tuttavia, la critica marxiana alla natura ideologica del pensiero borghese, e la sua giusta pretesa che le idee camminino sulle gambe dei fatti -cioè degli Erlebnisse, quindi delle concrete collocazioni storico-sociali di chi, quelle "idee", esprime; critica che vale *non soltanto* per l'ideologia borghese (e qui Marx è un po' distratto) deve far riflettere sulle pretese di ogni "filosofia".

Chi si proclama (o, più pudicamente, accetta di esser proclamato) *"filosofo"*, è un tale che *pretende* di allontanare da sé il *sospetto* di fondamenta *esistenziali* a ciò che va affermando. Le sue "idee" vanno così volteggiando angelicate, dimentiche dell'utero biografico che le generò. La "filosofia" è sospetta.

IL PESCE PUZZA DALLA TESTA

Severino (Legge e caso, pp. 98-99) critica "il presupposto che la scientificità del linguaggio consista nel parlare di cose che soddisfano le stesse funzioni proposizionali che sono soddisfatte dai dati empirici e che quindi, in quanto differenziate da questi, non sono che loro proiezioni o modi diversi di espressione del dato empirico". La frase, molto precisa e "scientifica" non fa però che evocare una vecchia pretesa *ideologica* (antisofistica e antidemocratica) di Platone, la pretesa di una "verità" raggiunta con *parole* che pretendono di ricoprire le *cose*.

Dice poi Severino: "La critica neopositivistica della metafisica è……un esempio rilevante dell'incapacità, da parte della cultura contemporanea, di oltrepassare definitivamente la cultura tradizionale sulla base di strumenti concettuali che l'Occidente ha coscienza di possedere".

La metafisica però, mi permetto di osservare, è la costruzione di un fantasmatico "mondo dietro il mondo" *indispensabile* per adeguare il "vero", fatto di parole, al *reale*. Il risultato è che ciascuno dei due poli appare ambiguo alla luce dell'altro, e *il reale corre a nascondersi e balenare nel mito, nell'arte, e nella Profezia*. C'è un vizio d'origine nell'ideologia occidentale, la logica del dominio è al tempo stesso contraddittoria e autoassertiva: contraddittoria perché autoassertiva, autoassertiva perché contraddittoria.

BANALITÀ

Che la "giustizia" e il "giusto" siano concetti evanescenti ubicati nell'Altrove dell'Utopia, è cosa nota. Entrambi sono tuttavia continuamente evocati dalle più diverse prospettive, quindi con le più varie coordinate sicché, volendo dar loro una dimensione terrena, per "giusto", e di conseguenza per "giustizia", si intende, senza peraltro esplicito riconoscimento quasi fosse una diminutio capitis, qualcosa di concordato con reciproca (o quasi) soddisfazione dai contendenti/contraenti. Qualcosa, quindi, di assai mutevole nel tempo e nel luogo o, come suol dirsi, di riferibile soltanto ad un preciso contesto, imperfetta e mutevole copia di un archetipo celeste. In altre parole: i concetti ideali di "giusto" e "giustizia" sono la foglia di fico che *legittima* ragionevoli comportamenti terreni.

Detto in tutta franchezza, una tale affermazione è un'autentica banalità; eppure è una banalità che dà origine a considerazioni un po' più serie, perché del "giusto" e della "giustizia", soprattutto *in termini sociali*, non si può fare a meno, ne va della stabilità e della pace: ma aver perso di vista la loro natura *terrena e concordataria* crea problemi, in una società secolarizzata. Diciamolo pure, allora: secolarizzata *male*.

Per una società non secolarizzata le cose erano più semplici, almeno in linea di principio: i due concetti si ubicavano nella trascendente Volontà di Dio, al massimo ci si azzuffava per interpretarla ma c'erano sempre antichi libri di Sapienza nei quali la Sua parola era trascritta per mano d'interpreti da Lui stesso

autorizzati. Il problema si fece serio quando ci si dovette riferire esclusivamente alla ragione terrena, un referente assai meno autorevole perché privo d'appoggio nella trascendenza e che aveva soltanto due alternative: restare il luogo sdrucciolevole del dubbio, quindi ammettere senza più foglie di fico la natura tutta concordataria e *mutevole* del "giusto" e della "giustizia"; oppure arrogarsi il diritto inaudito di trovare appoggio in se stessa, trasformandosi in Ragione.

La pretesa di fondare una società definitiva e immutabile nei secoli dei secoli (pretesa comune a tutti i fondatori di società) fece optare per questa seconda scelta portando all'altare borghesia e Razionalismo, sicché, all'inizio, ci fu anche qualcuno che pensò di fare della Ragione una Dea; poi però, per l'evidente ridicolaggine di definire tutto ciò una "secolarizzazione", si decise di accantonare l'idea. La soluzione del problema la diedero quei "filosofi" che già da secoli sapevano come architettare dottrine utili a santificare lo status quo. Alludo al giustificazionismo inaugurato dagli Stoici (non per caso sbertucciati dagli Scettici) i quali, raccogliendo il peggio del pensiero "classico", svilupparono il seguente teorema: tutto ciò che è, è governato da una Ragione alla quale si conformano Dio e il Cosmo (non per nulla, un "ordine"): ovviamente quindi, anche la ragione umana (un perfezionista ci aggiunse poi anche la storia). Di questo ordine è testimone attendibile la ragione umana in quanto essa stessa Ragione, sua Voce in terra. Dunque la ragione umana è tutt'uno con la Ragione divina e, purché i suoi discorsi siano correttamente articolati nelle norme della grammatica e della sintassi, essa può attingere la Verità come epistéme, parola che ricopre la cosa. Capovolgendo il discorso, fu facile così all'uomo conoscere anche i percorsi di Dio: eravamo entrambi sulla stessa barca, in balia di una Ragione tanto calcolabile quanto ineludibile. Il traguardo era raggiunto: l'Utopia -l'Altrove- non era più necessaria perché l'Assoluto era disceso in terra e Si rivelava negli esiti della Storia.

Tutto ciò che accade, accade dunque secondo Ragione e perciò è anche "giusto", ha una propria "giustezza", concetto diverso da quello di "giustizia" perché si limita a segnalare l'adeguamento a una norma. In questo mondo, dove il pólemos che governa crea vincitori e vinti, chi ha vinto "ha" dunque Ragione nel senso che la possiede in quanto si adegua alla sua legge che è Legge della Storia, trasformazione di un noto guazzabuglio di scontri e di appetiti in faro che illumina il percorso. Per converso chi perde, perde perché è nell'errore, ciò che, per inciso, "giustifica" lo sfruttamento di classe (Severino, Legge e Caso); divenne perciò necessario adeguarsi e farsi cooptare dal flusso, anche se non tutti lo vedevano andare nella medesima direzione. È curioso pensare che, sulla scorta della Ragione cosmica, anche il meteorite che mise fine al dominio dei grandi rettili dando il via all'espansione dei mammiferi e quindi all'avvento dell'uomo e della sua storia, sia stato "giusto"

Il survival of the fittest divenne comunque il condensato di questa Legge nell'espressione di Darwin, sicché venne di moda parlare di darwinismo sociale (lo faccio anch'io) per alludere all'etica un po' ruvida del liberismo; l'espressione è però del tutto inappropriata. Essa sottintende, per ingenuità o per ipocrisia, che la scienza possa essere una casta vergine catafratta in una turris eburnea, come se la cara fanciulla non avesse equivoci commerci con la cultura del proprio tempo, al quale deve gli strumenti ermeneutici. Nel nostro caso, Darwin pensò i propri nell'epoca della sacralizzazione del liberismo: parlare di darwinismo sociale ha dunque tanto senso quanto parlare di liberismo evoluzionista. Comunque sia, quel che conta è che, grazie alla Ragione che tutto regola per il meglio, ci eravamo liberati dalla responsabilità del presente e del futuro.

Il futuro poi, grazie al capitalismo, non esiste più nel suo senso proprio di attesa, speranza e timore, ridotto com'è a un mero accrescimento quantitativo del presente sulla scorta di una particolare accezione della Legge cosmica, le *immutabili* Leggi dell'economia racchiuse nella metafisica delle curve e dei diagrammi. Poiché però l'economia non è che l'espressione di un rapporto sociale, le leggi "immutabili" dell'economia sottintendono *anche* una società immutabile. La società borghese e il capitalismo si dichiarano e si pensano eterni, benché il loro respiro sembri un po' affannoso; e il tentativo neoliberista di appropriarsi di ogni attività sociale -sanità, istruzione, pensioni, il tutto in mano alle Assicurazioni che non sono precisamente organizzazioni di beneficienza, sono il serbatoio finanziario del capitalismo- e così via con altri servizi pubblici come poste, trasporti e chi più ne sa più ne arraffi, eventualmente anche eserciti e carceri; più che espressione di un sano e giovanile appetito, sembra piuttosto ricerca disperata di cibo per nutrire un corpaccione reso pingue e debole dagli anni.

La società borghese tenta di eternizzare la propria egemonia ideologica riproponendo il vecchio slogan della vittoria del migliore, che tuttavia è tale semplicemente perché ha vinto, non importa come né perché; infatti i concetti di "giusto" e di "giustizia" sono passati in consegna alla Ragione cosmica per la quale ciò che è, *è giusto perché è*: non è necessario concordare nulla. A questo scopo si è anche inventato da tempo il feticcio della meritocrazia, sulla quale già Piketty ha avuto a che ridire ma che ha essenzialmente due obbiettivi: eccitare i frustrati che guardano golosi dall'esterno e cooptare, dopo i predestinati per nascita, anche gli arrivisti pronti a prostituirsi per la paghetta: perché nella cooptazione meritocratica il "merito" è allinearsi con his master's voice, prassi ben nota in Accademia. La meritocrazia si rivela così un'applicazione domestica del concetto generale di concorrenza (vedi sopra, Castelli di sabbia): *una forma di assenso allo status quo*.

Peccato che gli utili idioti siano utili soltanto per remare sempre nella medesima direzione, incuranti degli scogli all'orizzonte: destinati perciò a trasformarsi all'ultimo momento in dannosi mentecatti, o ad abbandonare in fretta la barca e i suoi timonieri. Invece di illudersi per gli applausi dei nonpensanti, sarebbe

meglio ascoltare gli eretici: ma questo sembra *istituzionalmente* impossibile per chi pensa di costituire il traguardo della storia ed è arrivato persino a *credere* -di mera fede si tratta, in assenza di fondamento razionale- nella (*propria*) Ragione. Questa società sembra destinata a una crisi per eccesso di consenso e di Ragione: e per mancanza di "giustizia" e di Utopia. Per eccesso di contabili e per mancanza di Profeti.

L'ABITO A NOLEGGIO

La vicenda del "libero" mercato è nota. La frottola fu messa in circolazione dalla Gran Bretagna che, dopo aver irrobustito la propria industria con il protezionismo, la usò per sostenere il (proprio) diritto a impadronirsi del più sprovveduto mercato altrui e drenarne ricchezze. Soltanto gli Stati Uniti ebbero la *forza* di sottrarsi al gioco prima di entrarvi e rilanciare sulla Gran Bretagna. Oggi gli stessi Stati Uniti sono in difficoltà sul rilancio della Cina che, spogliata un tempo, come tutta l'Asia, dal "libero" mercato, ne è divenuta la più fiera paladina perché i ruoli, i *rapporti di forza economica*, si sono invertiti, anche se non quelli militari: le cannoniere sullo Yang-Tzè non hanno ceduto il posto a quelle sul Tamigi o sul Potomac (il "libero" mercato si fonda anche così).

Il "libero" mercato, epifania della *forza*, è come l'abito da cerimonia a noleggio: adattabile a tutti con qualche piccolo aggiustamento, serve per presentarsi come gentiluomini al grand gala del furto con destrezza: und Macheath der hat ein Messer/doch das Messer sieht man nicht.*

* Brecht, *Die Dreigroschen Oper*

IL DIAVOLO SI NASCONDE NEI DETTAGLI

C'è un particolare che è rimasto inosservato nella discussione su concorrenza e meritocrazia. Poiché le due bandiere non rappresentano valori assoluti da accettare o respingere, ma sono *relative a un sistema ideologico* -il capitalismo- esse sono proponibili soltanto sinché una società, cioè la grande maggioranza di coloro che la compongono, è consenziente al mainstream. Quando ciò non accade le scelte sono altre: in luogo di competere per un obbiettivo che non interessa o che ha un costo troppo elevato, si può andare in romitaggio nel deserto, nei boschi, in cima a un monte o in qualche sua grotta: o in cima a una colonna. Un assetto sociale non sempre viene abolito con le rivoluzioni; quando le rivoluzioni non sono possibili e neppure appaiono proponibili, esso può essere disgregato dal disinteresse per la posta in gioco.

HOI MÈN GÀR PEITHOÛS DÉONTAI HOI DÉ BÍAS (Met. 1009a, 17-18)

La filosofia greca classica trasformò il pensiero in "conoscenza", cioè in un "sapere" *delle cose* che sfugge agli ydioti illitterati il cui sapere è essenzialmente quello dei propri mali. Fu questa la prima pietra di una moderna ideologia del dominio -tuttora in corso- perché il dominio si fonda facendo introiettare ad altri la *propria* ideologia: per amore o per forza, come dice Aristotele. L'opera di convincimento fu completata quando gli eresiologi stabilirono, *filosofando*, che il male è figlio della *colpa*.

DIETRO LO SPECCHIO

Ervand Abrahamian nel suo Khomenism: Essays on the Islamic Republic, fa molte critiche ai protagonisti della rivoluzione e al regime instaurato, critiche razionali e motivate, certamente: fatte però da chi commenta da spettatore e da una comoda poltrona. Non è una novità che le rivoluzioni generino nuovi gruppi di potere; che il potere sia quella brutta cosa che "a comun danno impera"; che gli uomini siano -tutti, anche gli eroi della rivoluzione- quel che sono, cioè legno storto; e che le rivoluzioni non siano un pranzo di gala: non lo sono perché devono evitare con *ogni* mezzo i ritorni del passato, e perché il nuovo è tutto da costruire con molti errori. Abrahamian non sembra riflettere sul fatto che le rivoluzioni vincenti, al di là delle apparenze, non sono mai all'altezza delle luminose irruzioni del futuro per le quali furono proclamate: luminosi traguardi guidavano anche i protagonisti delle rivoluzioni perdenti o abortite -che perciò non si sono mai sporcate le mani col potere- è inutile far le pulci a quelle vincenti. Dietro la propria affermazione in quanto rivoluzioni, le rivoluzioni vincenti sono piuttosto la presa d'atto dell'implosione di sistemi di potere giunti al collasso e divenuti improponibili, spalancando perciò *un vuoto che deve essere colmato per evitare la dissoluzione di ogni convivenza*; e nel colmarlo le luminose idee incontrano gli stessi uomini e gli stessi interessi che non trovavano più composizione nel regime imploso. In Iran non era più sostenibile un regime modellato sulle esigenze dell'imperialismo

occidentale che, per essere onorate, necessitavano di servi sciocchi e ladri, profittatori ma incapaci, arroganti o vili al cambiar del vento: ma sempre disponibili alla voce del padrone.

Quando si parla della rivoluzione del 1979, il problema non sembra perciò tanto quello di giudicare il regime khomeynista, quanto di rendersi conto dell'improponibilità di quello dello Shâh e del fatto che, nella crisi di questo e nel caos che si spalancava, il khomeynismo offriva l'unica alternativa realistica, l'unico fattore unificante della nazione. Le ideologie che in qualche modo si ispiravano all'occidente, dai liberali ai comunisti, non soltanto riguardavano ristrette élites, non soltanto erano velleitarie nel momento in cui l'oppressione era il prodotto dell'ideologia occidentale, ma si identificavano comunque con i *partiti*, cioè con le *parti*, non con la totalità del Paese. Gli "intellettuali" non uscivano dal cerchio di questa logica, tranne Sharîʿatî la cui visione di una Shîʿa rivoluzionaria fu poi fagocitata (senza ringraziare) da Khomeyni entro la propria lettura dell'Islam come religione *politica*: che peraltro aveva una lunghissima tradizione nel ghuluww e in alcuni suoi caposaldi dottrinali trasmessi alla stessa "ortodossia" duodecimana.

Ci fu anche un partito "nazionalista" ma il tentativo di Mossadeq fu politicamente ingenuo: fu ingenuo muoversi all'interno di un quadro costituzionale di lontana imitazione "occidentale" e di un sistema di partiti *per opporsi all'occidente in nome degli interessi nazionali di una colonia dell'Occidente*, mentre *l'unica ideologia veramente iraniana*, quindi nazionale, sin dal tempo della fondazione Safavide del Paese era la Shîʿa, non altro.

Abrahamian, nel suo Iran between two Revolutions, copre essenzialmente gli anni da Reza Shâh alla vigilia della rivoluzione del 1979, e dà molto spazio ai protagonisti dell'epoca, cioè ai partiti e agli intellettuali; sembra però non accorgersi che la storia avrebbe dovuto passare altrove. Se avesse scritto negli anni '40 e '50, sarebbe stato comprensibile; non più negli anni '80 e '90. Attribuire *a cosa fatta* (che capo ha) il successo di Khomeyni soltanto alla sua astuzia e spregiudicatezza politica -che certamente vi fu, e come!- senza accorgersi che la via da lui scelta era l'unica percorribile e al tempo stesso inevitabile, significa rimanere prigioniero dell'ideologia occidentale che, dopo la Rivoluzione Francese e la fine dell'Ancien régime, guarda con occhio severo i lati oscuri di altre rivoluzioni che ne mettono in dubbio l'eternità.

P.S. Quando si rimprovera a Khomeyni di essersi trasformato da campione dei mostazafin a portabandiera dei bazârat (che peraltro furono la sua colonna portante sin dagli inizi) si dimentica che la Rivoluzione francese, nata al grido popolare di liberté, égalité, fraternité, creò la società proprietarista; si dimentica che già Aristotele sosteneva che la società più stabile è quella che poggia sui ceti medi; si dimentica che una Rivoluzione ha necessità di *stabilizzarsi*, se non vuol aprire le porte al ritorno del passato o al caos; e che, alla fine dei giochi, una Rivoluzione non rappresenta l'apoteosi delle anime belle, significa comunque *una nuova classe di potere*: "nuova" soltanto perché sostituisce la precedente, collassata e non più proponibile.

TERMODINAMICA DELLE RIVOLUZIONI

Una rivoluzione vincente somiglia all'espansione nel vuoto (del potere) di un gas compresso e rovente (la società) che, raggiungendo il nuovo equilibrio, libera la propria energia e si raffredda. Una rivoluzione non abbatte il potere, ne occupa il posto rimasto vacante.

NUNCA SE PIERDE REPUTACIÓN QUANDO SE CONSIGUE EL INTENTO*

Cesare Battisti fu (è) un eroe dell'ultimo Risorgimento italiano. Cesare Battisti fu condannato a morte nell'Impero austroungarico con l'accusa di terrorismo. La stessa persona che compie i medesimi gesti è un eroe se ha lottato per la causa vincente, un terrorista se ha lottato per quella perdente. Questo non è banale relativismo, né vuol essere saggezza a buon mercato; qui si vuole sottolineare il pre-giudizio che si nasconde dietro il giudizio: la concezione occidentale -hegeliana- della storia come percorso positivo: chi ha vinto ha ragione perché ha vinto, la storia è progressivo disvelamento della Ragione. Nonostante lo storicismo sia stato ampiamente accantonato sul piano del pensiero (et pour cause! in occidente l'ideologia occidentale scricchiola) esso costituisce ancora il mainstream inconscio di una cultura di massa: della massa degli opinionisti ufficiali, intendo, appiattiti su un'ideologia corroborata da tre secoli di dominio. Così affievoliscono le voci che definirono terroristi i rivoluzionari che liberarono l'Iran dal colonialismo occidentale, saldamente fermi al potere ormai da quarant'anni: a meno che l'Iran non sia coinvolto in Palestina. Si innalzano infatti, al contrario, le voci che definiscono terroristi i palestinesi invasi, espulsi e colonizzati dall'Occidente (dalla Gran Bretagna e poi da Israele, che *è* una creatura dell'Occidente *colonialista*) perché gli attuali palestinesi non sembrano avere molte possibilità di vittoria. Gli ex-terroristi sionisti degli anni '30 e '40, dal King David Hotel all'ambasciata britannica di Roma, sono ora, al contrario, eroi nazionali. In politica conta il risultato, perdere è sinonimo di colpa, quantomeno di errore, ma l'errore nel calcolo delle forze, in politica, è *colpa*. Etichettare come terrorista un gruppo armato significa dichiarare che mai dovrà raggiungere il proprio intento, ovvero ritenere che mai lo potrà, o, infine, anche soltanto auspicarlo.

Per quanto riguarda però la crisi dell'Occidente, la cui forza, *anche* ideologica sta venendo meno, ha ragione Pareyson: la sua crisi è la crisi del giustificazionismo storicista hegeliano che pretese di porsene a fondamento "filosofico". Se, per conseguenza, l'Occidente non è più il traguardo finale della storia, l'occidente (quello reale) deve rifondarsi: o perderà la reputazione.

* Gracián, *Oráculo manual*

ENTER THE GHOST OF BANQUO, AND SITS IN MACBETH'S PLACE

Dice Kurt Hübner (Kritik der wissenschaftliche Vernunft, p. 358, traduzione mia): "ogni generazione deve comprendere il proprio presente e il proprio passato a proprio modo, e poiché non può fare l'una cosa senza l'altra, è per essa irrinunciabile scrivere la storia e riscriverla sempre di nuovo".

Questo coincide con un concetto che ho espresso più volte: la ricostruzione del passato nasce dall'esperienza del presente e costituisce una petizione per il futuro; anni nostri omnes simul stant. Detto con le parole di Hübner, il presente si costruisce ripensando il passato. Giusto. Che cosa accade però se il passato è pensato nel mito dell'Eden? Se si immagina una condizione "naturale" dell'uomo priva del pólemos che crea la storia? Il desiderio di tornare a un mitico passato ricollocandolo nel futuro (già Herder pensava che l'Eden dovesse essere traslocato dal passato al futuro) è un costante tentativo di negare la realtà ontologica della storia, la realtà di ciò che ha fatto sì che divenissimo ciò che siamo divenuti.

La storia come continuo erramento lontani dalla Patria è il sentimento gnostico che serpeggia sotto ogni rifiuto dello status quo, rivoluzione sperata per restaurare ciò che mai fu, la trascendenza, il non-luogo dell'U-topia. Lo Gnosticismo è stato il primo presagio di un'alba ancora attesa.

ALICE NELLO SPECCHIO

La storicità della scienza, questo il senso della ricerca di Hübner, si rivela constatando che le nostre successive rappresentazioni della realtà, del cosmo, sono sempre state costruzioni aprioristiche condizionate dal pensiero del tempo: in altre parole, l'ingenuità di Proclo non è un caso isolato, la scienza è storicamente condizionata, il ricercatore crea il proprio modello sul fondamento della cultura del proprio tempo. Ci guardiamo in uno specchio e chiamiamo Universo la nostra immagine, chiamiamo realtà la proiezione della nostra logica che non possiamo parametrare perché *là siamo*. La misurazione *crea* l'oggetto a specchio del soggetto, entrambi esistono soltanto come poli in divenire in un campo, sono funzione di un *rapporto*: per definire il soggetto e l'oggetto in assoluto dovremmo poter parametrare il nostro punto d'osservazione, cioè porci fuori di noi, di dove noi *siamo*. La pretesa di un continuo avvicinamento, per approssimazione, al disvelamento del reale, è illusoria, la scienza non attinge il reale, crea modelli, rappresentazioni, il razionalismo scientifico mostra la propria discendenza da quello classico. Postulare il reale significa allora postulare la trascendenza.

CI SONO PIÙ COSE IN CIELO E IN TERRA……

Nel processo logico la conclusione è racchiusa nella premessa; la logica esprime il già presente in essa, lo dispiega e nulla più; la logica è tautologica. Non così l'intuizione, processo nel quale i neuroni possono compiere con velocità sorprendente operazioni assai complesse, i cui passaggi non hanno modo di giungere alla coscienza ma non per questo sono meno fermi nell'esperienza. È una fulminea penetrazone del reale oltre il recinto della grammatica e della sintassi: genera l'arte e la Profezia come aumento d'essere. Il reale è trascendenza che si dà come rivelazione, ma non è necessario pensarlo nella fumeria d'oppio del numinoso: occhieggia da quei processi mentali che elaborano fulmineamente infiniti parametri estratti da esperienze passate e presenti e li connettono per analogia, per entimema, non per sillogismo. L'intuizione è molto più razionale di quanto non si creda, irrazionale è, se mai, vincolarsi a ciò che non può aprire al nuovo, perché il nuovo giungerà comunque, atteso o inatteso: in quest'ultimo caso viene detto *crisi*. L'intuizione ha usualmente immediata espressione nel Witz e nell'Agudeza, *sguardi obliqui che decifrano l'anamorfosi del reale nell'apparente*. Grandezza del Barocco.

ALBERO GENEALOGICO

L'ipotesi platonica di idee eterne ed immutabili, unita a quella aristotelica di una identica struttura dell'essere, della ragione e della sintassi, diedero fondamento al pensiero nel quale è stata pensata la *teologia* -non soltanto cristiana- il cui fine era razionalizzare ciò che è oltre la Ragione; esse sono anche al fondamento

della pensabilità della scienza. La scienza classica si è fondata infatti, nel suo razionalismo, sulla possibilità di sviluppare un modello logico-matematico del fenomeno da verificare poi con l'esperimento, cioè con un fenomeno "artefatto" -concepito *sul* modello e *per* il modello- la cui conferma costituisce dunque la validità del modello in esame come "rappresentazione" del fenomeno stesso. Non per nulla, il modello è aperto a infiniti perfezionamenti per successive approssimazioni in grado di coprire (epistéme) in modo sempre più raffinato l'evento naturale, cioè il "reale".

La scienza, che non è osservazione empirica ma costruzione di modelli verificabili, si è poi sviluppata in occidente, dove il razionalismo classico era stato tramandato grazie alla istituzionalizzazione della Chiesa; ed è significativo del suo piedistallo mitico il fatto che essa sia sorta da una fede: la fede in una razionalità del mondo consustanziale alla ragione umana, che nasce dalla fede nel Dio della teologia. Il definitivo trionfo di questa fede fu nella secolarizzazione, cioè nella riduzione di tutto alla Ragione.

Si noti, al riguardo, l'appropriatezza del pensiero neoplatonico (=Platone+Aristotele+Prónoia stoica, con un omaggio a Parmenide) e del suo concetto di creazione per emanazione delle forme (ragioni seminali) da Dio. L'ontologia neoplatonica consente infatti di stabilire l'equazione tra struttura dell'essere, della ragione e della sintassi, attraverso l'ipotesi di universali che sono al tempo stesso *ante rem* (in Dio, che li garantisce) *in re* (nella natura) e *post rem* (nella ragione umana). Fu questa l'ontologia che consentì di pensare la scienza, ma che -detto per inciso- sul piano religioso provocò anche i dubbi delle eresie, dallo Gnosticismo che non riteneva molto razionale il mondo, al Libero Spirito, che assimilava l'uomo a Dio.

Si dirà: ma quelle erano letture rozze ("popolari") della cosa. Certamente, ma da questi esiti non si esce sinché si è nel Razionalismo, sinché si ha *fede* nella Ragione. Se ne esce soltanto pensando che la Ragione non sia la via regia alla conoscenza, né la più alta; un pensiero che non fu soltanto dei mistici, visto che si è secolarizzato nella concezione dell'Altro come metalinguaggio, come non-detto che parla nelle beanze (e nelle aporie) del discorso dell'Io raziocinante. Con ciò si torna però a Gorgia, alla non coincidenza della parola con la cosa, che è altro modo di avvicinarsi alla natura soprarazionale della conoscenza (un dubbio che aveva persino Aristotele quando pensava prekantianamente all'indimostrabilità dei princìpi: lógou d'arché, etc.).

Essere-nel-mondo è dunque sporgere sull'Abisso che balugina dietro ogni scelta (sull'*Abgrund* si sporgeva il Dio di Böhme, un Dio/Persona che *sceglieva*) e questo Abisso è ciò che separa il reale dal campo autoreferenziale della Ragione. Quanto alla cultura e alla civiltà, ogni sua manifestazione ad opera di una società si fonda necessariamente su un mito; nella "demitizzazione" o "disincanto" che segnano il degenerare del Razionalismo in Relativismo, si consuma quindi la crisi dell'occidente *come volto oscuro del lógos*. Quello stesso *lógos* che ha consentito le conquiste della scienza, distrugge il mito che è al fondamento della società nella quale si è sviluppato, e con lui la "scienza" così com'è stata pensata.

C'è da riflettere sulle critiche che i religiosi islamici rivolsero ad Avicenna, il cui Dio era ostaggio di una struttura; e sul concetto di verità insito nell'Islam giuridico di Ibn Taymiyya: una verità che soltanto Allah può conoscere (*Allâh-hû a'lam*) e che per l'uomo si restringe alla mera verità giuridica emergente dalla concordanza degli indizi accessibili alla nostra ragione. L'*Ijtihâd* del *faqîh* non è poi tanto lontano dall'accanito interrogarsi del talmudista sulle intenzioni di un Dio che fa quel che Gli pare e che *perciò* è il garante della libertà dell'uomo.

UN PO' DI MODESTIA NON GUASTA

Affermare che Dio non gioca a dadi è un pensieruzzo da teologo, di chi pretende di spiegare a Dio quel che deve o non deve fare per rispetto alla Ragione. Il Dio della Bibbia fa quel che Gli pare perché ha le Sue imperscrutabili ragioni per decidere il da farsi, quel che è Bene e quel che è Male lo decide Lui. Questa è certamente una constatazione imbarazzante per chi pensava di aver trovato come mettersi al riparo dalle sorprese, in primo luogo quelle della storia.

IL RE SOLE E IL DIO OROLOGIAIO

Kurt Hübner, a sostegno del proprio racconto, si è soffermato anche sul rapporto storico tra la concezione di un Universo "instar horologi" e la formazione dello Stato Assoluto del XVII secolo "di ferro". Il Re Sole che tutto governa e attorno al quale tutto ruota, frena le extra-vaganze dei suoi sudditi, disciplinati in precise orbite attorno al Centro. Certo, per la validità del modello occorrerà convincere Dio a far da orologiaio agli ordini dei meccanici, ma vuoi mettere? Si potrà concorrere a disegnare in terra una celeste geometria, per un glorioso, ancorché metafisicamente imperscrutabile, fine collettivo.

PUNTI DI VISTA

Pitagora per primo definì "cosmo" l'inviluppo della totalità, a causa dell'ordine che è in esso; poi Eraclito immaginò che vi fossero armonie nascoste più forti di quelle apparenti. Può darsi. Ma per chi ha l'esperienza delle proprie disgrazie l'ordine di questo mondo è quello impartito da un capo-cosca e nello status quo vi è molto di nascosto, di certo non però l'armonia, al massimo l'omertà.

MINIMA NATURALIA

Lo "stato di natura", assunto a paradigma di tanto pensiero un po' distratto e assai astratto, risulta un adýnaton se appena si riflette che la "natura" dell'uomo è fare storia, cosicché il suo stato di natura è di fatto uno stato storico; se non altro fa parte della "storia naturale". Il concetto di "natura" come immutabile dato una volta per tutte, come oggetto, come "cosa" in astratto, è un concetto che ci viene dal pensiero greco classico: da un pensiero del dominio.

LE AFFINITÀ ELETTIVE

Dice Aldo Magris (Destino, Provvidenza, Predestinazione, p. 479) parlando del diverso modo di concepire il destino da parte degli Stoici e dei Platonici: "per lo stoicismo la divinità è la logica profonda del corso del mondo, per il platonismo è un ente esterno al mondo". La differenza è fondamentale, ma l'ideologia del rappel à l'ordre sottintesa, è la medesima: ciò che è, è comunque Bene, perché è voluto da Dio (Platonici) ovvvero dalla Ragione che governa il cosmo (Stoici). Nel processo di secolarizzazione avvenuto in occidente, la teodicea che la Chiesa di Roma oppose agli Gnostici in nome di una religione razionalizzata sul modello del Platonismo, si trasformò così nella Ragione cosmica figlia dello Stoicismo.

C'è da aggiungere che, per quanto riguarda Dio, la discussione sul perché del Male, almeno per i non allineati, restava aperta, magari con le vie di fuga della "colpa" e della "prova"; con la Ragione no, non si discute, altrimenti che Ragione sarebbe? Ma il pensiero non s'impicca alla sintassi, lo ricorda Molly Bloom.

ARTE DEL POSSIBILE

Quando il discorso verte sul reale e sul possibile, occorre far attenzione a non incorrere nell'equivoco semantico non soltanto per evitare confusioni, soprattutto perché il problema principale è che l'equivoco semantico può distorcere la riflessione. "Possibile" ha in sé due significati: ciò che è possibile in quanto è potenzialmente nel fenomeno, e ciò che è possibile in quanto emerge come risultante della reciproca incidenza di due o più fenomeni. In altre parole: possibile è ciò che *potrebbe* essere in assenza di ostacoli; possibile è anche ciò che *di fatto* si dà come risultante di forze confliggenti. Nel primo caso il possibile emerge dallo studio del fenomeno in vitro; nel secondo è il reale: e poiché padre di tutto è pólemos, la distinzione tra possibile e reale *non ha senso*. Lo scontro di più "possibili" nel primo senso della parola, genera la realtà come unico possibile nel secondo significato.

La storia come incontro/scontro di possibilità genera la storia come realtà: in questo senso la storia è una costruzione sempre nuova e imprevedibile che nasce dalle progettualità/volontà dei singoli, dalle loro prospettive, dai loro Erlebnisse. Non è corretto affermare, come i Megarici, che la realtà sia un "processo che il tempo fa apparire poco alla volta ma non tale da produrre qualcosa di diverso da ciò che doveva apparire" (Magris, cit., p. 200) perché ciò implicherebbe lo scontro di forze parametrabili lungo percorsi parametrabili in un sistema chiuso. Ciò significa perpetuare il fantasma greco che ancora ci perseguita, l'ipostasi del "soggetto", dell'Io, che è piuttosto un mero divenire nel turbinio degli incontri/scontri. Significa anche seguitare a pensare il pensiero come "theoría", contemplazione, istantanea scattata *da una particolare prospettiva* che immobilizza il moto nella sua "rappresentazione".

Si apre qui lo scenario *sociale* di un pensiero pensato nella conservazione: il reale non si scopre, si *costruisce*, noi non lo contempliamo, *ne siamo attori*: nei limiti del possibile.

IL DIFETTO STA NEL MANICO

Dice Magris (cit., p. 10) che è necessario comprendere "come e perché sono nate le idee delle quali tutt'oggi continuiamo a parlare senza sapere da dove sono venute". Infatti ciò che la nostra ideologia chiama "Occidente" è un continente -e un contenitore- di idées reçues con una lunga storia, che non è la Storia Universale. In tale seconda veste, dunque, non funziona, ma non è facile convincerne i suoi sostenitori, perché

all'inizio di quella storia fu l'ontologia, una pretesa scienza/conoscenza dell'essere in quanto tale: cioè di qualcosa valido erga omnes. Il nostro pensier dominante *nasce* come ideologia del dominio.

IL TRAGICO QUOTIDIANO

Dice Magris (cit., p. 132) che il linguaggio tragico "è il luogo in cui viene massimamente alla luce l'apparizione del nascosto"; e che (p. 133) "il nascosto non sta semplicemente nel non-detto, ma trapela con chiarezza nel dire, che tuttavia rimane incompreso a chi parla e a chi ascolta". Il destino è dunque "un processo con cui nell'orizzonte dell'uomo, oltre alla verità che egli volta per volta crede di essere, spunta fuori, inesorabilmente, l'apparenza di ciò che gli è nascosto al fondo di se stesso" (p. 135). Il destino dunque, come costruzione a partire dalle scelte: ne ho parlato altrove.

Forse la tragedia dell'ideologia di "Occidente", del suo Razionalismo e della sua "modernità", è nell'ignorare il tragico.

XUNÓN ARCHÉ KAÌ PÉRAS EPÍ KÝKLON

Nel mondo globalizzato, correnti naturali mosse dall'entropia spostano l'umanità da Sud a Nord, dall'Est all'Ovest. Nel mondo gobalizzato un'infezione locale dilaga in pandemia. Le barriere fisiche, legali e sanitarie si rivelano espedienti temporanei di un pensiero inadeguato. Questo mondo è stato creato dal capitale, *un processo di espansione obbligata che non è in grado di pensare il mondo da esso stesso voluto*; nella crisi del capitale però, l'avvento del comunismo annunciato da Marx non c'è stato, se mai sembra incombere all'orizzonte un mondo non pensato: la vittoria di un'ideologia genera un mondo non governabile in quella stessa ideologia. Il cerchio si chiude, per riaprirlo in spirale si alza la posta coinvolgendo nuovo spazio, il sistema solare. A carte scoperte si capirà se è un bluff.

FINCHÉ C'È LA SALUTE……

Dice Aristotele (Politica, 1266b, 13-14) che è bene evitere l'impoverimento dei benestanti, perché questi potrebbero farsi venire in mente strane idee (érgon gàr mè neoteropoioùs eínai toùs toioútous). Anche Marx, nel Manifesto, pensa alla presenza di borghesi come ideologi dell'ipotizzata rivolta proletaria.

Nulla di sorprendente in tutto ciò, siamo in presenza di un sapere empirico, tutto politico, figlio di osservazione non superficiale; quando la pancia brontola le intellighentzie prive di status adeguato sono pronte ad elaborare ideologie. Ciò non disturba più di tanto il potere costituito sinché la classe dominante è in grado di esprimere il pensiero dominante; il limite nasce però dal fatto che il serbatoio ideologico, tra cooptazione ed esclusione, finisce col ridursi ai Bouvard e Pécuchet arruolati alle gazzette.

Il neoliberismo ha impoverito i ceti medi; il suo stato di salute inizia a preoccupare.

IL RETROVISORE

La storia è una comprensione del passato guidata dalla nostra esperienza del presente, la stessa dalla quale nasce il futuro immaginato. Perciò, a monte di una storia intesa cone Rechtfertigung Gottes c'è, non detto, un pre-giudizio: quello del Progresso, mutuato dalla Storia della Salvezza. Lo sguardo prospettico è proiezione del desiderio; chi desidera *altro* può scoprire allora che sono esistite le *crisi*, e che non sembra siano state propriamente Listen der Vernunft: le decrescite non sono mai felici.

Che la storia sia un progresso è un pre-giudizio non tanto infondato, quanto infondabile. Almeno per chi ha buoni motivi d'insoddisfazione con i suoi approdi.

PARLARE A NUORA PERCHÉ SUOCERA INTENDA

Esprimere un giudizio negativo su vicende del passato, potrà anche considerarsi atteggiamento non confacente alla professione dello storico: ma è certamente indicare quale futuro non si desidera.

EMEÍS D'OIÁ TE PHÝLLA

La Geworfenheit ha in Heidegger un accento lugubre che non necessariamente le compete: al contrario! Essa è una condizione esistenziale che getta lo sguardo -oserei dire l'anima, se non fosse parola desueta- oltre la Ragione, e fa *intuire* altra gettatezza. Senza abbandonare la propria prospettiva si realizza che c'è dell'Altro, oltre sé. L'Io è una mera ipostasi che alberga soltanto nella metafisica della Ragione; la razionalità (ratio, rapporto) mostra l'irrazionalità del Razionalismo.

ELOGIO DELLA FOLLIA

A. Magris (Fenomenologia della trascendenza, pp. 44-45) nota "l'intrinseca vocazione sistematica della filosofia"; sicché, anche i pensatori "non sistematici" hanno comunque un proprio "principio" che fonda una spiegazione coerente di tutto, ancorché la filosofia non possa essere "un sistema deduttivo del mondo".

Per ciò che mi concerne, posso soltanto notare che la forzatura della coerenza *logica* necessaria alla costruzione di un sistema, toglie immediatezza e *realtà* -per non dir anche "verità"- alle rapsodiche intuizioni del pensiero e alla loro istituzionale irripetibilità di sguardi obliqui che colgono il reale oltre le infinite anamorfosi dell'apparire. Per quanto riguarda poi il "principio" che fonda la spiegazione coerente di tutto, non andrei troppo lontano: è l'Erlebnis -l'esperienza esistenziale- di chi pensa; tuttavia, se l'Io è un'ipostasi e l'uomo è un rapporto, anche quello può subire qualche aggiustamento nel tempo.

Se, infine, dal pensiero passiamo alla "filosofia", che è pensiero articolato in una téchne, la sua "intrinseca vocazione sistematica" è quella del dominio.

NON TUTTI I MALI VENGONO PER NUOCERE

La coerenza esistenziale -per quel che vale, nella vita si evolve- è altra cosa da quella logica delle grammatiche. Il pensiero (quello vero, non quello inventato dai filosofi sistematici) non è mai coerente, è rapsodico. Credo che la fortuna del pensiero di Eraclito, di colui che appare con profonda voce oracolare e colpisce nell'anima, sia nel fatto che è sopravvissuto soltanto in frammenti.

LE PAROLE NON SONO INNOCENTI

Quando si definisce "filosofia" un pensiero, ci si richiama implicitamente -non importa se pure inconsciamente- a un'arché nel pensiero greco classico che fondò la parola stessa, cioè alla trasformazione del pensiero -che riguarda tutti noi perché ciascuno interpreta il proprio irripetibile Erlebnis- in professione con una sua téchne. Il filosofo è un tale che "pensa" per professione e la "filosofia" è uno statuto corporativo, precisamente perché presuppone una téchne, téchne del pensare, e il pensiero di chi non la possiede non vi ha diritto di cittadinanza. Se chiede di entrare viene aggredito con l'arma contundente della Ragione.

NEL VENTO UN TURBINIO DI CARTE

Le idee nascono dalla terra, come i cavoli di Panurge; poi, qualcuno le fa volteggiare in cielo come gli aquiloni. Accade che, nel volteggio, il filo che governa l'aquilone sfugga di mano: e che le idee divengano fogli di carta in balìa del vento.

IN ATTESA DI RISPOSTA

Dice Magris (cit.) a p. 46: "Non c'è apparire che non sia di qualcosa a qualcuno, dell'essere per la coscienza. Il loro reciproco coinvolgimento nell'apparire si chiama *esperienza*." (corsivo suo). A qualcuno l'esperienza dell'essere, cioè del mondo, apparve come Male, e l'essere stesso una stortura. Con la reprimenda ecclesiastica fu deciso che ciò fosse risultato di una "colpa": una toppa peggiore del buco.

Ha ragione Lévinas, la domanda fondamentale dovrebbe essere: "perché c'è il Male, e non, piuttosto, il Bene?". Il dilemma dell'Essere e del Nulla presuppone piedi al caldo, quantomeno una Cattedra.

EX BONO, MALUM

In nome delle libertà individuali è stata instaurata la dittatura del politically correct. È tornato il delitto di lesa Maestà, cioè del mainstream.

IL TARLO

A p. 47, Magris (cit) sviluppa uno schema che qui riassumo (il testo è troppo lungo per citarlo integralmente). Vi possono essere tre posizioni della coscienza nei confronti dell'apparire. C'è la posizione comune che considera l'apparire per quel che è, e si muove al suo interno utilitaristicamente. C'è poi la posizione di chi considera l'apparire come il darsi a vedere di ciò che non è manifesto, che è alla base, dice Magris, "dell'antico e moderno utilitarismo scientifico". Sulla scienza come ipotesi di un progressivo disvelamento del reale (p. 69) abbiamo già visto la critica di Hübner. Una terza posizione consiste nell'interrogarsi sull'apparire in quanto tale: è la fenomenologia, argomento dello studio di Magris.

Qui m'interessa soffermarmi sulla seconda posizione e sul Razionalismo in genere, perché il razionalismo scientifico non sarebbe mai esistito senza il razionalismo classico del quale è un pollone: senza la riduzione dell'altro al medesimo la scienza classica non sarebbe mai esistita.

Il razionalismo scientifico è dunque una variante di quel pensiero -vero pensiero della herrschende Klasse- che consentì -grazie alla téchne che lo configurò come "filosofia"- l'esclusione del pensiero dei marginali, ricondotti nella categoria degli "ydioti illitterati". È opportuno sottolineare questa genesi sovente trascurata ricordando che il pensiero è figlio dell'Erlebnis: nel caso del Razionalismo, di quello della herrschende Klasse. Il razionalismo classico è ideologia del dominio espressa nella riduzione dell'altro al medesimo e nei suoi corollari grammaticali dei princìpi di identità, non contraddizione e terzo escluso.

Se però ci scrolliamo di dosso questo castello di carta (e d'inchiostro) e torniamo all'Erlebnis, cioè ad un pensiero che non è soltanto quello della herrschende Klasse, si può avanzare un'ipotesi sul crollo degli imperi e dei loro sistemi economici: il *disinteresse* dei sudditi, il loro *ritiro* da un'ideologia distaccata dalla realtà. Preoccupa la visione geopolitica con la quale l'Occidente (ideologico) pensa il proprio futuro, l'occidente (reale) potrebbe collassare sul vuoto interno di consenso.

Le impalcature tirate a lucido lasciano percepire a un udito non distratto il lavorio del tarlo.

RAPPEL À L'ORDRE

Magris (cit., p. 74) parla di "interpretazione del mondo moderno come cultura della separazione operata dall'astratto intelletto, per sua natura soggettivistico". Il mondo moderno -che ha un lontano incipit nel Ri-nascimento esaltato da un borghese svizzero- è il mondo della borghesia, la nuova herrschende Klasse che trovò un'ideologia prêt à porter nel Razionalismo (classico e poi scientifico) il cui approdo -ne ho parlato altrove come deriva della Ragione- non poteva esser altro che l'economicismo, quindi il capitalismo. Il mondo moderno non sembra quindi tanto "moderno", posto che la sua ideologia si fondò su un rappel à l'ordre.

DETTO IN CONFIDENZA

Dice Magris (cit. p. 140) che "la 'ragione' è stata ridotta dalla filosofia moderna a calcolo logico-deduttivo". Che questo esito, e non altro, sia la povera realtà della Ragione, non v'è dubbio. Che ciò riguardi la modernità, è altrettanto certo. Che ciò sia palese nella riduzione del pensiero (mi scuso se evito di dire "filosofia") all'esercizio della logica formale, è evidente. Ma il vizietto è antico. A che cosa serviva la téchne di Platone e il grande edificio dell'Organon? Il razionalismo ha una lunga storia come ideologia del dominio: precede di gran lunga la società borghese, che vi trovò poi la propria roccaforte.

NESSUNO SEGA IL RAMO SUL QUALE È SEDUTO

Ho espresso più volte scetticismo sulla Storia come Progresso (verso dove?) e non mi sono mai illuso sulla natura salvifica delle rivoluzioni; tuttavia esse sono semplicemente inevitabili sinché esiste un progetto di società. Sono inevitabili perché ogni assetto della società necessita di un sistema di potere che, a sua volta, può instaurarsi e reggersi grazie a un'ideologia con-vincente. Le ideologie poi, come tutte le razionalizzazioni del desiderio, rappresentano scelte univoche del lógos destinate a mostrare, "katá tèn toû krónou táxin", il proprio volto oscuro, l'opposto che sopraggiunge: perché il reale è equivoco. Perciò tutte le ideologie si logorano, e il vuoto -vuoto di credibilità- si insinua nei sistemi di potere e negli assetti sociali. A nulla valgono i successivi

aggiustamenti per la sopravvivenza, al contrario, gli aggiustamenti stessi svuotano di senso l'ideologia originaria.

Le rivoluzioni sono allora inevitabili, perché vanno a colmare quel vuoto, un vuoto che *incombe* perché nessuno sega il ramo sul quale è seduto.

DISSERTAZIONI ACCADEMICHE

Già parlando di Schelling in Storia di un altro occidente, avevo notato l'elegante abito accademico con il quale il Nostro aveva rivestito il pensiero del ciabattino di Görlitz prima di esibirlo (come cosa propria!) in società. Il vizietto accademico, nato per verità con l'Ottocento (et pour cause! c'è sotto la sociologia dei nuovi intellettuali) è però molto diffuso. Sono interessanti le lunghe pagine che un serio studioso come Magris (cit.) dedica al raffronto tra Hegel e la sua Fenomenologia dello Spirito, e la fenomenologia di Husserl.

Non starò a notare che Hegel giunge alle proprie conclusioni ignorando il Witz e l'Agudeza, perché sarebbe pretendere troppo dalla seriosità di un funzionario ministeriale. Noto soltanto che la conclusione cui giunge il verboso seminarista dopo aver innalzato le immense volte gotiche della sua cattedrale di parole, è questa: "lo Spirito riconosce lo Spirito" (Magris, p. 81).

Ohibò! E che cosa avevano detto i neoplatonici d'ogni tempo e religione affermando che l'anima riconosce se stessa, il divino, come trasparenza dell'essere nell'apparire? Peraltro lo avevano detto con più chiarezza e senza nasconderlo tra i funambolismi dialettici per farlo infine apparire -voilà!- come un miracolo del prestigiatore. Dallo specchio di Dionyso, al sufismo di Rûmî, alla metafisica dell'esistenza di Mollâ Sâdrâ, che cos'altro s'era pensato? S'era pensato anche alla "trascendenza della soggettività altrui" (Magris, p. 94, su Husserl); l'aveva pensata anche la Qabbalah con lo 'En Soph.

L'Accademia raccatta quel che trova nei cassonetti della storia, lo ripulisce, gli dà un tocco di novità, lo confeziona secondo le regole del marketing, lo fornisce di garanzia, e lo rivende con il copyright.

IL MERCATINO DELL'USATO

Dice Magris (cit.) a p. 147: "L'uomo è rapporto con l'essere dell'apparire e l'apparire è per sua natura enigmatico". Dice poi a p. 151: "La trascendenza è il carattere essenziale del rapporto ontologico con l'apparire". Perciò, parlando dell'ateismo a p. 139, aveva affermato che, se l'ateismo vuol essere "negazione della trascendenza" esso è "un grosso equivoco" perché anche l'ateo è "esposto alla medesima trascendenza" che l'uomo religioso interpreta religiosamente: l'uomo è continuamente esposto alla trascendenza nel suo rapporto con l'enigma dell'apparire. "Gli atei moderni, con la loro ingenua fiducia nella scienza e con la loro *melensa saggezza illuministica* (corsivo mio, apprezzo la definizione) non sono all'altezza di affrontare problemi *reali*" (corsivo suo).

Magris è sin troppo cortese e discorsivo sul tema, non perché si debba condannare l'ateismo al rogo (la vicenda è ben poco rilevante di questi tempi) ma perché l'ateismo non è che una versione volgare dello Scientismo, a sua volta versione volgare e piccolo-borghese del Razionalismo. Un fenomeno culturalmente penoso di sedicenti intellighentzie ferme al peggior positivismo del XIX secolo.

ARTE DE PRUDENCIA

Qualcuno che aveva "idee" diverse ha chiesto che non vi fossero neoliberisti a far da consulenti nella programmazione economica del Governo. Apriti cielo! Il giornalone dei benpensanti si è scatenato in difesa della sacra "libertà di opinione" come se non si trattasse di una più terrena *lotta politica*. A pensarci bene però, dopo quarant'anni di neoliberismo, chiamare un neoliberista come consulente alla programmazione economica è come affidare una clinica pediatrica a un sostenitore dell'eugenetica.

WEST-ÖSTLICHER DIWAN

Dopo i viaggi di Friedman in Cina, il capitalismo trovò una seconda patria in oriente e Arrighi, ampliando il racconto di Marx, poté formulare la propria dottrina di un sistema-mondo. Tuttavia, come ammonisce Plutarco (*De defectu oraculorum*, 438 D) "tutte le cose tra la Terra e la Luna" -tra le quali c'è di sicuro il capitalismo- "sono destinate a consumarsi". Forse per questo i capitalismi d'Oriente e d'Occidente sperano di colonizzare Marte.

UN PO' DI RISPETTO……

La corretta pratica della democrazia richiederebbe un sistema elettorale proporzionale puro in collegi non troppo vasti; e con obbligo di mandato; eppure, tra doppi turni, premi di maggioranza, coalizioni e libertà di coscienza, nel mondo si è pensato di tutto per sopperire alle difficoltà decisionali che ne deriverebbero. Questa non è disonestà della politica, è una ragionevole scelta per creare un forte centro decisionale che proceda spedito, come necessario alle esigenze di società fondate sull'economia produttiva.

Nulla da obbiettare dunque, se non questo: non ci si venga a dire che lo Stato moderno non ha subordinato la politica alle esigenze produttive del capitale; non ci si venga a dire che le decisioni non vengono prese altrove: e non si faccia la morale "democratica" a chi ritiene inutile votare. Tanto, a dirigere l'orchestra ci pensano i "tecnici".

L'ARABA FENICE

La democrazia è ormai la foglia di fico di una realtà che ha il proprio baricentro altrove; da Friedman in poi la riflessione economica trova interesse nel modello cinese. L'uomo, il cittadino, s'identifica con il consumatore; lo homo œconomicus ha ricordato alla persona il suo etimo: maschera, Charaktermaske. Recitiamo tutti il copione che ci fu assegnato e la democrazia occidentale è ormai come l'Araba Fenice: che ci sia, ciascun lo dice/dove sia, nessun lo sa.

L'UOMO È MOBILE (QUAL PIUMA AL VENTO)

Con la fine decretata del Covid, che secondo molti ha già fatto il proprio dovere per preparare la nuova governance (secondo altri, viceversa, può essere ancora utile) si fa un gran parlare del ritorno alla crescita del PIL e della necessaria mobilità del lavoro. Il PIL, si sa, è il totem degli economisti/stregoni che officiano alle gazzette, nonostante la sua razionalità abbia di che invidiare quella del bestiario di legno issato sui pali. Tanto per ricordare esempi citati in letteratura: se un manager sposa la propria governante il PIL diminuisce; se un'automobile finisce contro un palo della luce, il PIL aumenta (la Breakages Ltd. fa storia); quanto al legame del PIL con la ricchezza e il benessere dei popoli, si consulti la statistica dei polli di Trilussa; se la si trova volgare, si analizzino i diagrammi di Piketty.

La cosa però più affascinante è il concetto di mobilità dei lavoratori come necessità, opportunità: e pilastro di un mondo "liberale" (?). È noto infatti che un architetto può benissimo riciclarsi come chimico o come dentista, un amministrativo come ingegnere e così via -chi più ne pensa, più ne racconti- iniziando perciò nuovi e affascinanti percorsi di vita. Comunque tanto costoro, quanto l'operaio che monta i frigoriferi, possono sempre scegliere il trasporto a domicilio della pizza o la distribuzione dei volantini nei condomini, la richiesta non manca. La vita è piena di sorprese, è bella perché è varia: avanti, Brave New World!

La mobilità, di fatto, si pratica con successo soltanto ai piani alti dove si conosce il mondo (e dal mondo si è conosciuti) per professione o per famiglia, e perciò si ha diritto a dirigere, come sostiene Hayek (le tre cose hanno una certa correlazione); sicché si può trovar più conveniente o stimolante dirigere una cosa invece di un'altra. Per gli altri restano le pizze, i volantini, e altre amenità.

Però c'è una piccola borghesia di aspiranti yesmen che ancora si abbevera ai giornaloni.

MAI PERDERSI D'ANIMO

Anche nelle peggiori situazioni ci sono opportunità per chi sa farsi valere: tra gli schiavi alle galere, per esempio, c'era chi remava e chi, salito al ruolo di fiduciario, si occupava di frustare i meno volenterosi.

IN MEDIO STAT VIRTUS: GIUSTO, MA IL MEZZO DOV'È? E QUALE LA SUA FORZA?

È noto che Aristotele, prudente estimatore della mesótes in ogni circostanza, dedicò un lungo passaggio della sua Politica (1295b, 34 – 1296a, 5) all'elogio della classe media (dêlon ára óti kaì he koinonía he politikè aríste he dià ton méson -così inizia) quale fondamento ineludibile della stabilità di ogni regime. La lezione non è stata dimenticata, fa parte della saggezza spicciola di ogni aspirante Specchio del Principe, sicché oggi sembra di stringente attualità tastare il polso e scrutare la lingua alla cosiddetta classe media, nel timore di una qualche sua infreddatura.

I tempi si son fatti difficili per le classi medie dell'occidente, queste travi portanti dell'ordine che scricchiola e non si sa bene dove, anche perché non c'è nulla di più difficile da localizzare del "giusto mezzo": dunque, per prima cosa, dove precisamente esso si trovi. Di "medie", si sa, ce n'è tante: c'è la media aritmetica e

quella geometrica (tralascio la media ponderata); la statistica contempla poi anche la mediana e la moda, tanto per ingarbugliare ancor più le idee ai medici in affanno. Viene quindi da pensare che possa esserci una medietà utile e una inessenziale ai fini della cura perché agli esperti -sicuramente affidabili nel maneggiare gli strumenti offerti loro dalla scienza- viene demandato il compito di trovare una cura *politica* contro i rischi di instabilità.

Di questa difficoltà si è fatto interprete Göran Therborn in un articolo dal titolo ironico: Dreams and Nightmares of the World's Middle Class, apparso nel 2020 sul numero 124 della New Left Review, il cui scopo dichiarato è esaminare "le variabili definizioni della Middle Class". Variabili, oltretutto, nelle varie lingue, nelle quali si sottintende qualcosa di non sempre comparabile (la Middle Class non è il nostro "ceto medio", nella concezione anglosassone è l'insieme di coloro che vivono esclusivamente o prevalentemente del proprio lavoro o pensione, quale che sia la loro retribuzione). Qui, comunque, ci si riferisce soltanto al reddito (i redditi "medi") e questo semplifica le cose anche se poi sorge il problema dei variabili parametri entro i quali viene racchiuso quest'oggetto del desiderio, che ha comunque qualcosa a che vedere con la nascita, meglio, con l'evoluzione, della società borghese. Parametri che hanno anche a che vedere con criteri valutativi non necessariamente o non del tutto convergenti: reddito e "stile di vita".

O forse, ancora, con la vita *sognata*: un sogno che con il neoliberismo rischia un amaro risveglio (Therborn, p. 75, citando Fukuyama). Qui Therborn inizia l'esame dell'ampio studio della OECD (2019) dal titolo: Under Pressure. The squeezed Middle Class. "To squeeze" è un verbo interessante: lo si dice con riferimento alla spremitura di un limone e, si sa, quando si spreme un limone, da una parte va il prezioso succo, dall'altra l'inutile scorza. Lo studio, dice Therborn, "non è apocalittico", e ciò contrasta con le lamentele dei molti per i quali "il sogno della Middle Class è sempre più soltanto un sogno" (p. 76).

Qui egli s'inoltra nella storia di ciò che accadde all'occidente a partire dagli anni '70, una storia che è stata oggetto di tanti studi di Piketty e dei suoi tanti diagrammi; nonché di tanti altri saggi tra i quali mi limito a citarne uno di Streeck (The Crisis of Democratic Capitalism, New Left Review, 71, 2011) del quale ho scritto nella mia Storia di un altro occidente e che narra, con cronachistica acribia, le vicende dal dopoguerra alla crisi del 2007 (o 2008). È la storia di un capitalismo in crisi che, per trovare una nuova giovinezza, divora, come Crono, i propri figli.

In quella situazione di spremitura, dice Therborn, ai tempi di Obama si dovette ridefinire la Middle Class (p. 77) in termini, più che altro, di *aspirazioni*, posto che delocalizzazione e finanziarizzazione avevano operato una netta cesura nel generico corpaccione della vecchia Middle Class. A mio parere quindi "splitted" sarebbe definizione più appropriata di "squeezed" anche se, a dirla tutta, grazie alla formazione di una nuova "Middle Class" nell'ex Terzo mondo in seguito alla delocalizzazione e alla finanziarizzazione, viene obliterata, nei calcoli *globali*, la sua contemporanea crisi in occidente per il medesimo fenomeno. Ciò comporta comunque una sconcertante (bewildering) diversità nei parametri di definizione (p. 78).

Di fatto, segnala Therborn con riferimento ai dati macroeconomici, mentre nell'ex Terzo mondo la povertà, grazie ai parametri usati, sembra in forte diminuzione, lo strato inferiore della Middle Class occidentale è ora a rischio povertà (p. 80) per la crescita delle diseguaglianze (dati presi da Piketty). In tutto questo le trombette dei gazzettieri innalzano squilli all'espansione della borghesia destinata a divenire classe unica del pianeta (p. 63); un fenomeno di pura propaganda ideologica (p. 85) ma che, come ho ricordato altrove sino alla nausea (anche mia) è centrale nell'idelogia di Occidente-destino-del-pianeta.

Segnalo comunque, per inciso, un particolare passaggio del testo a p. 66: Therborn vi ricorda il ruolo del '68 come fattore di dissoluzione sociale che aprì la strada all'affermazione neoliberista; e poiché analogo giudizio si può trovare più volte in Streeck, ne approfitto per ricordare la mia identica affermazione a p. 1765 della Storia di un altro occidente.

Torniamo però a Streeck, che già nel 2011 con The Crisis of Democratic Capitalism aveva tracciato un lucido percorso di questo cammino epocale dell'occidente, a partire dalla svolta neoliberista; di questo articolo avevo già parlato alle pp. 1635-1645 del mio testo, in quanto incluso in How will Capitalism end ? (Verso, 2016). Delle sue affermazioni ivi riportate, tre cose mi preme ricordare: stiamo assitendo alla distruzione della piccola borghesia; le masse sono le più interessate alla conservazione dell'attuale sistema economico, perché altre prospettive apparirebbero ancor più fosche; i *consumatori* rappresentano l'ultimo alleato del capitale. Su quest'ultima sua affermazione dovremo ritornare, perché *è qui* la chiave delle preoccupazioni del regime.

Un proseguimento ideale di quell'articolo fu The Return of the Repressed, che Streeck pubblicò sul numero 104, 2017, della New Left Review. Già ad apertura, Streeck vi segnalava il "coro solenne*" degli addetti alla comunicazione d'ogni ordine e grado, ad osanna del libero movimento dei capitali. Tutto questo, dice a p. 7, è soltanto "una nuova specie d'inganno politico" una "*menzogna esperta*" (corsivo suo). Qui mi si consenta di constatare che questa non tanto è (lo è, ma non è questo il punto) una dura presa di posizione politica, quindi di parte, quanto una elementare constatazione dell'evidenza spoliatrice del neoliberismo, una dura realtà che non consente di dare ancora ascolto ai quarant'anni di fanfare e promesse smentite dai fatti. La narrativa mainstream è alimentata dalla penetrazione della grande finanza nelle stanze del Governo (p. 8): dai Clinton a Obama si è lastricata la strada alla vittoria di Trump.

Il fatto è che -qui faccio un breve inciso per richiamare cose già dette più volte- se siamo nel regime *platonico* dell'economista-Re (espressione usata altrove da Streeck; la famigerata FAZ, citata a p. 9 in nota, invoca pomposamente a sua volta una "gnoseocrazia") ciò è dovuto a un'ideologia profondamente impressa nell'immaginario occidentale dai tempi di Platone, che liquida i non possessori della téchne al ruolo di "ydioti illitterati".

L'abilità dell'estblishment, proseguendo il discorso di Streeck, fu di comprendere la possibilità di alimentare l'espansionismo del capitale con i "valori libertari della rivoluzione sociale degli anni '60 e '70" (p. 10); qui torna, in nota 14, la critica al '68. La protesta di chi ne ha pagato le conseguenze viene quindi dismessa con il termine sprezzante di "populismo" (p. 11). Il "populista" è dunque la variante moderna dello ydiota illitteratus.

Gli eventi del 2016 non devono perciò sorprendere (p. 13): le illusioni delle élites mostrano che "gli scienziati sociali sembrano oggi incapaci di comprendere ciò che c'è *sotto* di loro" (ivi, corsivo mio). Tralascio quel che segue, sia perché devia sulla politica internazionale (tra l'altro, sottolinea i problemi dell'Europa alla quale aveva già dedicato un interessante articolo del 2015, Why the Euro divides Europe, New Left Review, 95; in esso Streeck negava la neutralità della moneta -Smith e il neoliberismo- per sottolinearne la natura politica con riferimento a Weber) sia perché si lancia in un'interpretazione un po' disinvolta dello "interregnum" di Gramsci, presente anche in How will Capitalism end?.

Torno perciò ad occuparmi degli affannosi bollettini sanitari sulla Middle Class dai quali s'era partiti, per esaminare l'ultima diagnosi/prognosi/terapia proposta nel 2020 dall'OECD, Under Pressure. The squeezed Middle Class, oggetto dell'analisi di Therborn già esposta. Si tratta di un lungo rapporto di ben 173 pagine, quasi una cartella clinica zeppa di esami diagnostici per l'illustre ammalata sotto osservazione (disponibile in PDF sul web). La Middle Class è uno status, vi si afferma a p. 106, e la perdita di status è dolorosissima, aggiungo io, tanto che per rimediarvi ci si inoltrò in quella politica del credito facile all'origine della crisi del 2008.

La salute della Middle Class è dunque importantissima: già nella Premessa si dice infatti che "una forte e prosperosa Middle Class** è cruciale per ogni economia di successo e coesione sociale". Qui si accende una luce: Aristotele pensava alla coesione sociale, il rapporto, a p. 3, vi premette però l'economia di successo, *come se questa fosse necessariamente il presupposto di quella*. Siamo nel regno incantato dell'economia politica liberista, nonostante il rapporto reclami "una nuova narrativa della crescita" (ivi: dunque di fiabe si tratta) da scovare in chissà quale Wunderkammer. Attendendo l'arrivo dell'ultimo illusionista, andiamo però al rapporto.

La cosa a mio avviso più interessante sul piano metodologico, è la divisione di questa fantomatica classe media, costituita da coloro che percepiscono un reddito variabile tra il 75% e il 200% del PIL pro-capite mediano, in tre fasce: classe media "bassa" (75%-100%); classe media "media" (100%-150%); e classe media "alta" (150%-200%)***. Questa divisione, nel testo e nelle statistiche non è sempre utilizzata; tuttavia, quando lo è, mostra con molta chiarezza il fenomeno in atto, del quale il rapporto non fa mistero: il progressivo peggioramento della classe media "bassa", inesorabilmente assorbita nella fascia dei bassi redditi; mentre la classe media "alta", pur essendo sempre più lontana dalla fascia degli alti redditi (p. 69) migliora la propria situazione economica (figg. 1-8 e 1-9, alle pp. 27 e 29 rispettivamente).

In altre parole: la progressiva diseguaglianza tra ricchi e poveri oggetto delle tante indagini di Piketty, agisce all'interno di qualunque fascia di reddito comunque delimitata: dal punto di vista economico tutta la società si sfilaccia, in attesa di ricomporsi altrimenti. Marginalmente, se ne notano le conseguenze politiche così riassunte: nazionalismo, isolazionismo, populismo; tutte cose che nuocciono certamente al capitalismo finanziario globalizzato e che tornano a far riflettere -lo fa abitualmente Streeck- sulla innaturale convivenza di capitalismo e democrazia, una convivenza destinata ad esplodere come avvenne per la Soziale Marktwirtschaft (cfr. Storia di un altro occidente, pp. 1497, sgg.). A far riflettere altresì sul vuoto politico creato da partiti sedicenti popolari rimasti prigionieri dell'illusione neoliberista (si veda la recensione di Streeck sull'ultimo libro di Peter Mair, Ruling the Void, sulla New Left Review, 88, 2014) basti pensare che l'unica lotta rimasta a questi partiti sembra siano ormai i diritti LGBT (The Return of the Repressed, p. 10).

Tornando al rapporto OECD, vanno segnalate le figure 2-7 a p. 52 e 2-9 a p. 54: la prima mostra che, pur nel corso della crisi del 2008, i redditi alti, ma anche quelli bassi, sono mediamente cresciuti, sia pur in diversa misura, mentre quelli della Middle Class sono rimasti costanti. La seconda mostra la contemporanea discesa di quelli della Middle Class "bassa". La vecchia Middle Class è ormai sempre più presente tra i pensionati, più che non tra i lavoratori (pp. 55-57): sembra quindi ormai un ricordo del bel tempo che fu.

Quali le cause di questo fenomeno? Il rapporto le indaga a lungo, ma le conosciamo tutti al nostro livello empirico: il cambiamento del mondo del lavoro che, tra delocalizzazioni e digitalizzazione, si sta polarizzando tra richiesta di livelli dirigenziali -livelli che, noto, per ovvie ragioni sono "di fiducia" *in tutti i sensi*- e richiesta di lavori non qualificati; a ciò si aggiunga la deregolamentazione neocapitalista e la conseguente precarietà. Il lavoratore della Middle Class "bassa" che perde il proprio lavoro difficilmente ne troverà un altro, comunque non alle medesime condizioni.

Ebbene: questa situazione per il rapporto è preoccupante, tant'è che si propongono vari rimedi tra la diminuzione del carico fiscale e l'eterna panacea della riqualificazione dei lavoratori espulsi. Su questa seconda ricetta magica è lecito sollevare qualche dubbio di principio, come ho già fatto. Circa la prima, viceversa, c'è da

riflettere sul merito e sul metodo. Infatti, alla diminuzione del carico fiscale *in assenza di un suo aumento sui redditi alti*, corrisponderebbero necessariamente sia una diminuzione dei servizi pubblici, in particolare istruzione, sanità e pensioni pronti ad essere sempre più privatizzati con un insopportabile aumento dei costi per i livelli bassi della Middle Class, i quali, a loro volta, dovrebbero perciò essere assistiti per altra via: con un gettito fiscale diminuito, perciò con uno Stato più indebitato per la gioia della finanza e quindi con la necessità di nuove restrizioni. Si instaura così un circolo viziosissimo ma forse in grado di far balenare nuove opportunità a un capitalismo in debito di ossigeno.

Come fare? Prendiamo esempio dalla proposta che circola in Italia con il Governo Draghi: si propone una notevole diminuzione dell'aliquota sui redditi tra i 28.000 e i 45.000 Euro, ciò che significa dare nuove disponibilità a chi è già nella Middle Class "media", e "alta" al di sopra di quella soglia (per inciso: e anche ai più ricchi). E i meno fortunati? Si arrangino! La cosa però non è insensata come sembra; per capirlo occorre chiedersi che cos'è, nel quadro dell'immaginario sociale, la Middle Class; e quali effetti ha questo immaginario sui consumi. Lo descrive bene Therborn, Class in the 21st Century, New Left Review 78, 2012, a p. 17: "La società della classe media è divenuta il simbolo di un futuro alternativo……Il nucleo di questa utopia è un sogno di consumi illimitati, di una classe media che prende possesso del pianeta comprando automobili, case, e un'illimitata varietà di beni elettronici; e sostenendo un'industria del turismo globale". *È una Middle Class che costituisce il principale bacino di utenza per un capitalismo che deve produrre sempre più beni e, pur di produrli, ne produce di sempre meno essenziali, ma che fanno status*. Lo scopo della produzione capitalista, notò per primo Marx analizzandone la fisiologia, non è la produzione in sé, ma il profitto -la produzione è soltanto un mezzo- indispensabile per perpetuare il proprio ciclo a maggior gloria della finanza che ne è il vero motore e il beneficiario finale (si ricordi la ragionevole polemica di Bentham versus Smith a proposito del tasso usurario).

Ecco dunque: il sogno della classe media -più che un sogno, una rêvasserie- che non per nulla è il maggior acquirente di questi beni come mostra anche il rapporto OECD, è necessario al capitalismo, crea il gioco di specchi di un immaginario che sostiene lo sviluppo di una produzione illimitata. Peccato che costringa i meno fortunati (pardon! i meno meritevoli, secondo l'etica sadducea e darwinista del "libero" mercato) ad abbandonare il luccichio onirico di questo luna-park per confrontarsi con una ben diversa realtà.

Gli altri però, *quelli che possono consumare di più*, quelli sì, bisogna salvarli, perché sono essenziali alla sopravvivenza del ciclo. Come mostra il rapporto OECD, *questa* Middle Class non soltanto consuma simboli di status e servizi privatizzati, le fonti del profitto capitalista, ben più dei poveri -sembra ovvio- ma, in proporzione al reddito, persino più dei ricchi e ricchissimi: è lei dunque il pilastro di questi consumi, e perciò del capitalismo. *Questa* Middle Class garantisce la sopravvivenza dell'attuale ciclo produttivo, *perciò deve assolutamente essere salvata*.

Davvero?

* Nella denuncia del coro del mainstream (gazzettieri, accademici, etc.) Streeck ha anche usato altrove l'ironica definizione di "cantus firmus".
** Uso esclusivamente questo termine (salvo tradurlo con "classe media") perché ogni lingua ha il proprio termine di riferimento (ceto medio, Mittelstand, etc.) che accresce a sua volta il già notevole equivoco, non essendo mai perfettamente confrontabile con il termine inglese.
*** Se non si usa questa distinzione, la cosiddetta Middle Class, nel suo arbitrario aggregato, sembra rimanere in posizione più o meno costante: cfr. fig. 2-7, p. 52.

IN MEDIO STAT VIRTUS, PARTE SECONDA: LA CLASSE DELL'IMMAGINARIO

Al termine della precedente riflessione ci eravamo lasciati con un dubbio emerso dalla lettura del rapporto OECD: davvero *questa* Middle Class va salvata? *Questa* Middle Class che è ormai costituita dal solo segmento "alto" della quondam Middle Class vede infatti la luce in *questo* sistema economico e produttivo, approdo del capitalismo post-industriale, perché è consustanziale ad esso sotto due diversi ma convergenti aspetti: quello del consumo dei suoi prodotti -e perciò dev'esser posta in condizione di poterli consumare- e quella di suo supporto ideologico poiché ne è, a sua volta, un prodotto.

Il settore "alto" della nostra cara Middle Class corrisponde infatti agli integrati dell'ordine post-industriale; ciò impone non soltanto di comprenderne la natura come vas electionis di un immaginario ideologico, ma anche di aver presente il variare di questo immaginario con il passaggio dalla società industriale a quella post-industriale. Tenterò di chiarire la logica del quadro con il contributo di alcuni articoli apparsi sul Quaderno n. 8 (2020) di Scienza & Politica (M. Battistini, pp. 187-206; M. Ricciardi, pp. 283-303; M. Cento, pp. 305-330) e di due altri articoli di M. Battistini, rispettivamente su Scienza & Politica, XXIX,57, 2017, dedicato al "feticcio" della Middle Class*; e su Scienza & Politica, XXXI,61, 2019, dedicato alla New Class del neoconservatorismo.

L'articolo di M. Cento costituisce un lungo commento/esposizione della teoria della società post-industriale di Daniel Bell; una teoria che è essenzialmente una retorica, vista l'enfasi sulla "struttura aperta" e sulla "cooperazione" "autonoma" e "flessibile" -a seconda delle opportunità offerte da questa nuova società all'individuo (p. 307). Come noto, aggiungo io, autonomia e flessibilità hanno infatti offerto *alla lower Middle Class*, in alternativa allo stipendio svanito, l'opportunità di cooperare consegnando pizze a domicilio.

Di fatto, come nota Cento (pp. 308-309) l'*obbligo* di una *libera* cooperazione (ossimoro mio, c'è correlazione con il "libero" mercato) produce la necessità di una governance per la gestione funzionale della società. Ora, la governance è in primo luogo una prassi, con i suoi "esperti" funzionali alla gestione di economia e società (termini non disgiungibili) nella loro quotidianità, e persino al livello politico (il "Governo degli esperti"). La conduzione (governance -o siyâsa, come ho notato altrove) è infatti una catena di trasmissione ideologica con i suoi vari livelli di competenza, una competenza che a sua volta è tale in rapporto ad una precisa ideologia, perciò è funzionale ad essa.

Di questa competenza, o meglio, ideologia della competenza, è attore essenziale il "sapere scientifico" (p. 314) perché ad esso è demandata la capacità di trasformare un ordine (ideo)logico nel linguaggio astratto per eccellenza, quello della matematica. In altre parole, a questo sapere apparentemente neutro è demandata la trasformazione della violenza sociale nell'algida sovranità dell'algoritmo, destinato a governare l'imprevedibilità di una moltitudine individualista in direzione di obbiettivi prefissati. Come nota Cento a p. 316, il disordine della società post-industriale diventa in tal modo elemento costitutivo del nuovo ordine, e *il presente viene difeso dall'incertezza del futuro* (p. 317).

Mi permetto di notare per inciso che la "competenza" (come anche il "merito") costituiscono la migliore assicurazione per lo status quo, perché entrambi possono essere stabiliti soltanto per cooptazione nel pensiero del presente: chi, nella storia, ha avvertito gli scricchiolii del proprio presente, ha avuto notoriamente altra estrazione, fu persino un illetterato.

Cento parla dunque, seguendo Bell, di una "biopolitica post-industriale" (pp. 319, sgg.) e di "tecnologie intellettuali" realizzate nell'algoritmo, grazie al quale "l'astrazione matematica si fa tecnologia di potere" (p. 321) ponendo la società al servizio di un programma che le viene dall'esterno. *Si tratta di imporre all'agire umano una "razionalità" della quale non viene legittimata la ragione (*p. 324, corsivo mio): osservazione presa dal Bell che mi interessa particolarmente perché tutta la mia Storia di un altro occidente ha costituito un tentativo di ricostruire i percorsi che hanno condotto l'irrazionalità del Razionalismo a costruire il fondamento dell'ideologia occidentale il cui ultimo approdo è stato l'ideologia dell'accumulo capitalista (la Ragione calcolante post-illuminista della quale parlavano Adorno e Horkheimer). Ideologia che può essere "respinta dai soggetti che dovrebbero farsi carico di realizzarla" (p. 324). Potremmo dire infatti, ripetendo le osservazioni di Severino, che nella Ragione calcolante si epifanizzano gli antichi "Immutabili", privati però da quelle ricadute nell'etica e nelle religioni che furono "simbolo del limite agli appetiti umani" (p. 325).

Qui, nel seguire le argomentazioni di Bell, Cento apre un discorso sul capitalismo sul quale mi riservo di tornare in chiusura; ora perciò m'interrompo e torno alla nostra cangiante Middle Class con gli articoli di M. Battistini avendo acquisito un fatto: la società industriale nella quale si era formata la "nuova" Middle Class così come l'avevamo immaginata nel XX secolo (la "Old Middle Class" era altra cosa, del XIX secolo) si è trasformata nella società post-industriale, e ciò non è stato senza conseguenze per la natura del nostro oggetto d'osservazione. Infatti, già la definizione di "Middle" implica una pretesa medietà tra due estremi: e se questi si dislocano, si disloca anche il loro "mezzo".

Questa osservazione torna utile per comprendere la variabilità dell'oggetto "Middle Class" al passaggio dal XIX, al XX, e al XXI secolo: con quel nome si sono infatti definite frazioni della società in sé del tutto diverse per costituzione (*chi* vi apparteneva) per natura (reale o ideologica) e per ruolo sociale. "L'introvabile middle class" titola infatti Battistini nel suo articolo pubblicato nel Quaderno n. 8 di Scienza & Politica.

La "Old middle class" del XIX secolo, vi si nota a p. 187, aveva una sua ben precisa realtà e collocazione sociale indipendente -e, in certo qual modo, realmente intermedia- tra la nuova classe imprenditoriale e quella dei lavoratori subordinati, la working class; era costituita da piccoli proprietari, mercanti, artigiani e agricoltori, che non si identificavano con la dicotomia creata dall'industria. Essa non era tuttavia definita come "classe"; i loro appartenenti costituivano un "middle rank" o "middling sort"; denotavano cioè una collocazione sociale "equally distant from the extremes" (ivi).

Come nota Battistini nella sua ricerca, la Middle Class fu una creazione storiografica americana (la ricerca è rivolta alla storia sociale degli Stati Uniti, ma i concetti valicarono presto quella frontiera) con una precisa valenza ideologica. Tanto precisa che inizialmente sfuggì (evidentemente per inassimilabilità allo scopo) l'identificabilità *anche* di una lower middle class (p. 189) all'interno di quel generale ceto impiegatizio che era stato chiamato a costituirla.

La vaga composizione della Middle Class andò così riflettendosi nel corso dei decenni e delle mutazioni del sistema produttivo industriale, tra l'ascesa della parte più qualificata del lavoro operaio e la discesa di quella meno qualificata del lavoro impiegatizio. La Middle Class rimase così il contenitore alquanto vago di

un'ideologia assai precisa in funzione della quale era stata pensata: la ricerca di un ordine sociale che smentisse l'esistenza di una lotta di classe.

Sotto questo profilo, la Middle Class andò configurandosi come un contenitore di valori etici grosso modo identificabili con la famigerata "etica protestante" del lavoro, con il progressismo e l'eccezionalismo della nazione americana (un "valore" da esportare nel mondo) e la sua pretesa conciliazione degli interessi di classe (p. 200). A fare di questa Middle Class un luogo ambìto dell'immaginario fu però la relativamente tardiva comprensione dell'antica osservazione di Lord Lauderdale, che non può esservi produzione senza domanda solvibile: l'aumento della prima, esigenza del processo di produzione capitalista, obbligava ad incrementare la seconda. In altre parole: occorreva stimolare il consumo innalzando i salari, e il consumo fu preso a misura come strumento per superare il confine di classe (p. 199); ciò fu tuttavia causa d'inflazione.

Cooperazione e consumo, in risposta alla critica marxiana, divennero i connotati fondamentali d'appartenenza alla nuova, ideologica Middle Class. L'immagine della Middle Class americana fu introiettata negli U.S.A. e proiettata nel mondo grazie anche -questa è una nota personale che mi permetto di aggiungere- alla produzione cinematografica hollywoodiana. Mi permetto di aggiungerlo perché l'attrazione di questa Middle Class -quindi dell'ideologia U.S.A. della "american way of life" nel mondo- il desiderio di appartenervi e l'identificazione con essa, rappresentarono luoghi di un immaginario fortemente stimolato dall'espansione imperialistica statunitense. Battistini nota a p. 201 l'esistenza di una "psychological middle class"; aderendo agli imperativi del lavoro e al miraggio della "carriera" (anche l'operaio può diventare soprintendente nella crescente diversificazione del lavoro: p. 202) "ci si sente" Middle Class. Come nota Battistini (p. 203) la trasformazione dell'industria creava un "middle stratum" che alimentava l'ideologia aggiornando l'etica del lavoro nella "philosophy of cooperation".

Una prima considerazione sorge spontanea circa la Middle Class del XX secolo: essa fu una classe immaginata ma non per ciò una classe immaginaria; la su esistenza fu reale, non visse *nell*'immaginario dell'ideologia ma *del* suo immaginario. Classe immaginata ma non classe immaginaria, fu la classe dell'immaginario: di quell'immaginario che la sedusse, la connotò, e nel quale essa si costituì.

La necessità di tale sua anomalia costituzionale appere evidente se confrontata con la realtà sociale della Old middle class: mentre questa costituiva una realtà intermedia tra il mondo capitalista industriale e quello del lavoro salariato, la nuova Middle Class del XX secolo, un mondo ormai dominato dall'industria nel quale la precedente andava scomparendo, non poteva che essere costituita all'interno di questo mondo di subordinati e quindi, in mancanza di fondamento in una *reale* diversificazione sociale, "inventata" grazie ad un'operazione ideologica volta a negare la possibilità di una lotta di classe: la Middle Class è un luogo dell'immaginario al quale tutti possono accedere lungo la via della volonterosa cooperazione a comuni obbiettivi accettati.

Questa irenica e hollywoodiana ideologia sociale fu tuttavia destinata ad incrinarsi con l'inflazione e con l'evoluzione dell'economia capitalista nella cosiddetta società post-industriale. Qui, prima di analizzare un altro articolo di Battistini apparso su Scienza & Politica, XXXI,61, 2019, dedicato alla New Class del neoconservatorismo, vorrei aprire un inciso.

La società post-industriale coincide con la deindustrializzazione del capitalismo occidentale e con la sua finanziarizzazione: un processo che non ebbe nulla di sorprendente -a meno di non avere un'idea fantastica del capitalismo stesso- né rappresentò un cambiamento nella natura del capitalismo che fu *sempre* un fatto della finanza, come fece notare Bentham a Smith. Il suo fine, come notò lucidamente Marx, non fu mai la produzione industriale, fu il profitto, e la produzione industriale *ne fu soltanto il mezzo più opportuno* per tutto il XIX secolo e gran parte del XX. Questo inciso dunque, ha forse un senso per comprendere percorsi poco esplicitati che hanno fornito ideologia all'invenzione della nuova Middle Class, quella impiegatizia/operaia alla quale si poteva accedere con il lavoro. Percorsi che in tanto sono stati percorribili, in quanto -come ho più volte sottolineato altrove- anche il pensiero di Marx è interno, sia pur con prospettive opposte, al pensiero borghese dell'Ottocento (il pensiero del "Progresso", secolarizzazione della Storia Sacra di Salvezza nella "Storia" con la maiuscola). In particolare, fu decisiva la convergenza di Marx con Smith sulla valorizzazione puritana del lavoro, caposaldo della polemica antiaristocratica della nascente borghesia industriale. Caposaldo tuttavia puramente ideologico, perché la nascita dell'industria (e degli imprenditori, giustamente definiti da Marx "parvenus dell'altroieri") non venne da una rivoluzione etica, ma *dall'opportunità offerta alla finanza* con la conquista degli spazi -e dei mercati- asiatici. Tuttavia, da questa convergenza di Marx con Smith nel sovrapporre l'ideologia alla realtà (ma in questo essi sono entrambi interni a una medesima cultura) nasce l'adesione di Marx all'equazione posta da Smith tra valore e lavoro: una rispettabile petizione etica ma non un fatto economicamente quantificabile, sulla quale però Marx poté costruire il concetto di plusvalore/pluslavoro, e quindi la propria dottrina. Per inciso, Marx riprese da Smith anche la distinzione tutta economicistica tra lavoro produttivo e non produttivo, distinzione che lasciava basito il buonsenso di Lord Lauderdale che del lavoro aveva evidentemente altro concetto, forse etico, quantomeno antropologico. Questo breve inciso vuol significare soltanto una cosa: fu "naturale" -nel senso di cosa ovvia perché nata da valori condivisibili- la costruzione ideologica di una Middle Class portatrice di un'etica del *lavoro come percorso alla realizzazione dell'individuo*: perché questo fu un tratto unificante della cultura del XX secolo occidentale, almeno finché fu utile.

Ciò premesso, torniamo alle vicende della Middle Class in quella società post-industriale degli anni ’70 che avevamo perlustrato nel saggio di Cento. “Nel discorso neoconservatore” dice Battistini, la composizione della Middle Class “emergeva in modo vago e incerto” (p. 58) e di fatto comprendeva “tutti coloro che possedevano un college degree” (ivi) indipendentemente dalla professione e dal suo esercizio in ambito pubblico o privato. Essa, rappresentava potenzialmente “un nemico ideologico” (ivi) che “andava educato al rispetto delle istituzioni del mercato” (p. 59) e al “fondamento morale della società, del principio di autorità che i movimenti sociali stavano contestando” (ivi). Essa era infatti intrinsecamente portatrice di una cultura anticapitalista che indeboliva l’etica del lavoro e poteva assumere, per la letteratura marxista, tanto il volto di “un nuovo proletariato intellettuale” quanto quello di “una burocrazia contro cui lottare” (p. 60).

Sembra evidente la difficoltà di inquadrare nelle vecchie categorie questo variegato mondo di individui che era stato il portato dello sviluppo economico degli anni ’30 e ’40 e che copriva ruoli diversi, dai minori livelli manageriali ai compiti professionali, al lavoro operaio qualificato e sindacalizzato, altamente retribuito, la cui collocazione nei confronti dell’istruzione, del reddito e del consumo, aveva un valore simbolico normativo per la società ma che ora, nelle contestazioni degli anni ’60 e ’70, metteva in discussione l’ordine “liberal”. Battistini riporta a p. 61 il giudizio di Brzezinsky: ebbe luogo una “ribellione della classe media contro la società di classe media”; un giudizio che la dice lunga sulla realtà sociologica di questa classe immaginata, perché si fanno evidenti i simboli farlocchi -farlocchi rispetto all’umanità dell’uomo e alla complessità dell’esistenza- attorno ai quali era stata costituita: non ho evocato per caso Hollywood e le sue commediole rosa. Una classe dalla consistenza fragile ed evanescente al mutar del vento.

Come nota quindi Battistini, il concetto di Middle Class andava quindi evaporando per dar luogo a quello di una New Class in quella “affluent society” pensata in funzione di un consumo infinito. È appena il caso di notare che questo nuovo e affascinante simbolo rappresenta ancora la componente dominante dell’immaginario di “Middle Class”: essa esprime quel desiderio di consumo come simbolo di appartenenza che si materializza negli status symbols e contraddistingue il vuoto di significato anche dell’attuale “upper” Middle Class cara, come abbiamo visto, al rapporto OECD. Si sa, l’uomo è animale desiderante a il desiderio, se rivolto alle cose, è destinato a placarsi soltanto provvisoriamente per poi rinascere e riproporsi diversamente in direzione di nuovi oggetti. In ciò esso è particolarmente funzionale al ciclo produttivo capitalista che necessita di riprodursi ed espandersi indefinitamente; perciò, esaurito il ciclo dei beni essenziali, esso è ora indirizzato da marketing e influencers. Questo ciclo è evidentemente onirico e pone il problema del risveglio, ma sinché dura è funzionale al capitale e tuttavia non dev’essere pensato come da esso imposto: non c’è regime che possa imporsi senza consenso e una classe dell’immaginario ha in questo caso un ruolo essenziale.

Tornando però agli anni dei quali parla Battistini, il suo articolo si sofferma nella descrizione di quella società di managers che fu teorizzata da Galbraith in giro per il mondo; e, succesivamente, sulla frattura economica operata all’interno della Middle Class dall’affermarsi della società post-industriale della quale abbiamo già parlato. Anch’egli fa riferimento a Bell e all’analisi che ne fa Cento; fu nell’ambito di questa trasformazione che prese corpo l’individuazione neocon di una “nuova” classe, corrispondente, sul piano economico, a una “upper” Middle Class; di fatto, come vedremo, altra cosa sul piano sociale. A seguito della frattura, un fenomeno attualmente vistoso che abbiamo visto nel rapporto OECD; e *doloroso*, per la perdita di status della “lower” Middle Class: nacque “la frustrazione di coloro che non riuscivano a realizzare l’ideale sociale maturato con la loro istruzione” (p. 61).

Sorvolo comunque su questa emergenza ben nota e sui temi sociali (o, forse, asociali) cari al neoliberismo, dei quali ho scritto altrove (Derive della Ragione, in Storia di un altro occidente) per riassumere la nuova politica con una definizione di Battistini (p. 68): una politica della stabilità gestita da professionisti che contrastasse il disordine sociale e le polarizzazioni della società statunitense. Vorrei comunque notare che, considerato il ruolo egemone degli U.S.A. nel mondo globalizzato -dove cioè il fenomeno economico e sociale tende ad evoluzioni analoghe nei Paesi industrializzati- quanto stiamo seguendo circa la società U.S.A. è un fenomeno che riguarda ormai quantomeno l’occidente nel suo complesso.

Ora, quello che appare evidente in questa evoluzione, è la formazione di una classe -comunque la si voglia definire- davvero “nuova” per il suo ruolo sociale; e “media” in quanto cinghia di trasmissione all’intera società dell’ordine neoliberista. Nella vastità della sua gamma professionale essa contiene gli ideatori e i gestori dell’algoritmo del quale abbiamo già detto (Cento) grazie al quale un ordine dettato altrove viene trasmesso ai cittadini/sudditi. Come si vede, siamo in presenza di una “medietà” (gerarchicamente organizzata al proprio interno sul piano economico) che non ha più nulla a che vedere con quella della Middle Class inventata per il XX secolo industriale, tantomeno con quella -tra l’altro, *indipendente*- del XIX secolo. Il nome resta, l’oggetto cambia.

Battistini entra così (pp. 69, sgg.) nella descrizione di una vicenda che lo rinvia sino alla Società del Mont Pèlerin, alla contestazione ideologica degli esiti del capitalismo e alla necessità di rovesciare la cultura precedente nel suo fondamento, grazie alle “strette collaborazioni tra business, università e fondazioni private” (pp. 74-75): una politica iniziata da Hayek con successo, il cui scopo fu la legittimazione del nuovo ordine grazie a un “capitalismo millitante” (p. 72). Noto soltanto, per inciso, la straripante attribuzione di premi Nobel agli economisti neoliberisti (le dottrine dei loro principali esponenti le ho esposte e criticate in Derive della Ragione)

per concludere qui con Battistini (p. 76) che segnala il conseguente declino ideologico della Middle Class della società industriale e l'impossibilità di pensarne un analogo a partire dagli anni '70. Questa impossibilità segnala un fenomeno di non poco conto che Ricciardi così definisce nel suo articolo citato (Scienza & Politica, Quaderno n. 8, 2020): la fine dell'ordine democratico.

Questa sua obsolescenza si condensa in due principali fenomeni generati dal neoliberismo: la crescita delle diseguaglianze e una governance che non tanto viene esercitata tramite l'ingiunzione, quanto "obbligando il sociale ad autoregolarsi nel senso fissato dal programma neoliberale" (p. 285). Mi permetto di aggiungere che tutto ciò emergeva chiaramente già dalla dottrina di Von Mises e di Hayek che ho esposto in Derive della Ragione; Ricciardi rinvia al riguardo a un suo precedente articolo apparso su Scienza & Politica, XXIX,57, 2017.

La crisi della democrazia si condensa (pp. 285-287) nella "neutralizzazione ideologica, più che pratica, delle distanze sociali che il neoliberismo costantemente riproduce"; nel "carattere povero e informale del lavoro"; in "decisioni prese dagli organismi sovranazionali sui vincoli salariali e di bilancio" che prevalgono sulla volontà di qualsiasi popolo. Qui Ricciardi fa cenno ad Hayek ma sorvolo, perché rinvio a Derive della Ragione; e al "consolidation State" di Streeck del quale anche ho parlato in Immaginario del dominio, sempre in Storia di un altro occidente. Per quanto concerne Hayek, ricordo soltanto che il suo "ordine spontaneo" (p. 289) è figlio di una cultura che ho ampiamente trattato nella citata Storia di un altro occidente; una sua deriva è quell'anarco-capitalismo libertarian che Ricciardi illustra con la dottrina di Rothbart (p. 289); io lo feci con quella alquanto folle di Nozick. "Folle" perché presuppone, per non degenerare in esiti che potrebbero sorprendere spiacevolmente i libertarians, l'acquiescenza dei sottomessi; di qui la violenza culturale predicata da Mises e Hayek. Non sempre infatti le cose vanno come in quel passo tragico di Adorno-Horkheimer (Dialettica dell'Illuminismo) nel quale uno sconfitto dalla vita constata rassegnato: "I am a failure, and that is that", accettazione della presunta "giustezza" dello stato di fatto semplicemente in quanto "fatto", frutto della cultura deista, la medesima che sta dietro la "mano invisibile" erede della certezza stoica nella misteriosa Ragione (cosmica) che regolerebbe gli eventi. A volte ci si ribella, e il "fatto" può divenire altro.

Una Ragione che è la stessa a monte della pomposa "catallassi" di Mises e Hayek e che ho lungamente discusso in loc. cit. Quel che c'è da dire in più, su questi due personaggi, è la loro presenza nel neopositivismo scientifico del Circolo di Vienna (dalla quale le loro pretese parafilosofiche, in particolare del più "colto" Hayek) che li porta a considerare le differenze individuali di questa società gerarchizzata, non più come "manifestazioni storiche", ma come "gerarchie naturali" (Ricciardi, p. 290). Hayek, che fu definito "l'orribile Dr. Hayek" sa essere, in questo, veramente orribile: leggere per credere. Così, per Rothbart, la pretesa dell'eguaglianza nega "la struttura ontologica della realtà" (in Ricciardi, p. 291). Ça va sans dire, ciò che manifesta in pratica quella struttura "ontologica" è l'ordine del mercato (ivi). A legittimare questa violenza dovranno ora essere gli intellettuali (p. 293) autentici nuovi *oratores* di una nuova ma farlocca società trifunzionale: *farlocca perché non pattizia*. In essa infatti i nuovi *bellatores* -il vertice sociale- non assumono alcun obbligo nei confronti dei *laboratores*, lasciati in balia della Ragione cosmica (se ne accorge anche Piketty, Capital et idéologie). A stabilire l'armonia resta dunque soltanto il mercato (p. 296): ma qui si rientra in quella pomposa catallassi (un nome più accademicamente presentabile della bonaria mano invisibile) sulla quale è meglio tacere, visto che non ci sono argomenti razionali per parlarne (Wittgenstein). Senza contare che il mercato, come ho sottolineato più volte, è l'epifania della forza (perciò non è *mai* "libero") e la Ragione della forza è un po' meno cristallina persino dell'osannata forza della Ragione.

Chiudo la carrellata di Ricciardi sull'irrazionalità razionalista di Rothbart (e dei libertarians) con due segnalazioni (p. 298 e p. 299) che si commentano da sole. La prima è l'ipotesi -del tutto coerente con gli assunti- di transizione verso una società non democratica: ipotesi non nuova perché avanzata già dallo stesso Hayek. La seconda è che i valori libertari (cioè "l'ordine spontaneo" di Hayek) dovrebbero essere garantiti "dall'autorità superiore dello Stato". Su un piano, non dirò, filosofico, ma della più modesta razionalità, demolire un libertarian è come sparare sulla Croce Rossa; però, si sa, l'autorità accademica -comunque creata- può sostenere questo ed altro.

Una cosa tuttavia emerge chiara dal programma: in tanta "libertà", la sola libertà che "dovrebbe" esser vietata è quella di ribellarsi, anche soltanto intellettualmente. Il programma neoliberista, conclude Ricciardi a p. 299, apre la strada al rifiuto della democrazia. La disciplina degli individui tramite l'algoritmo rivela tutta la propria importanza; e qui Ricciardi cita Brennan e la sua "epistocrazia" post-platonica (p. 301); un "mito" (nel senso corrente e deteriore che ha impropriamente assunto la parola con il Razionalismo) introiettato nel peggiore non-pensiero borghese, perché la tautologia della "competenza" e del "merito" è che esse vengono stabilite per cooptazione (se ne accorge anche Piketty) quindi sono funzionali alla sopravvivenza dello status quo: nel nostro caso non augurabile. Detto in altre parole: il declino della democrazia è nella gestione tecnocratica da molti invocata perché finalizzata alle esigenze di *questo* sistema produttivo.

Ricciardi chiude comunque il proprio articolo sottolineando che l'esigenza di disciplina -governance- intrinseca al neoliberismo, rappresenta il tornasole della sua debolezza: concettuale, ovviamente.

Con questa ulteriore messa a punto possiamo ora affrontare l'ultimo degli articoli citati, quello di Battistini sul "feticcio middle class" (Scienza & Politica, XXIX,57, 2017) che ne ripercorre sinteticamente la

storia, soprattutto quella della sua ultima mutazione che più ci interessa perché ci aiuta a capire che cosa c'è dietro la "Middle Class" del rapporto OECD, e dietro la progressiva divaricazione dei redditi che la contraddistingue al suo interno: fenomeno di disintegrazione di una "classe", sia pure inventata, all'interno del ridisegnarsi di una società.

Battistini apre ricordando il ruolo determinante dei fenomeni economici quali agenti del drastico mutamento del contenuto stesso di "Middle Class", un contenuto la cui natura ideologica è ormai chiara, d'onde l'appellativo di "feticcio". Il motore di tutto ciò è stato notoriamente la globalizzazione, a sua volta dettata dalle esigenze produttive di un sistema in difficoltà, e la correlata libera circolazione dei capitali, che hanno mutato il ruolo dello Stato dinnanzi ai fenomeni di polarizzazione del mercato del lavoro e alla conseguente sperequazione dei redditi (p. 162).

La deindustrializzazione e la finanziarizzazione conseguenti alle difficoltà della società industriale in occidente, unite al dominio ormai generale dell'informatica nei processi produttivi, distributivi, gestionali e quant'altro, hanno dato vita a un limitato numero di professioni altamente qualificate e retribuite, e al continuo aumento della richiesta di lavoro precario e dequalificato (p. 163); lavori cui viene obbligatoriamente avviata la disoccupazione, pena la fuoruscita dai programmi di assistenza (p. 164).

Mi permetto una piccola notazione a quest'utimo punto: questa configurazione dell'assistenza sociale come subordinata all'accettazione di lavoro precario, dequalificato e mal retribuito, costituisce l'evidenza di quanto subordinata alla finanza *e alla struttura neoliberista dell'economia e della società*, sia ormai la politica.

Battistini comunque sottolinea che il continuo crescere di una "lower" Middle Class rende "ingarbugliata" la nozione stessa (p. 165) mostrandone la natura puramente ideologica: di *costruzione* ideologica. Non torno su argomenti già affrontati se non per ribadire il ruolo che ebbe il consumo su questo immaginario (pp. 166-167); come sia finita la vicenda l'ha mostrato la crisi del 2008; quel che va sempre ricordato è però che la Middle Class era stata pensata come "classe terza, estranea al conflitto tra capitale e lavoro" (p. 168).

Nella sua esposizione, Battistini fa anche riferimento alla concezione politica di Aristotele con la quale iniziava la prima parte di questa mia riflessione; tuttavia vorrei notare che Aristotele non tanto poneva un nesso tra medietà e democrazia, quanto tra medietà e stabilità sociale; la sua "Middle Class" era infatti paragonabile, in un certo senso, alla "Old" Middle Class, quindi era *veramente* una "medietà" desiderosa di stabilità; mentre la medietà impiegatizia della società industriale, *tutta interna* (di fatto e ideologicamente) alla divisione tra capitale e lavoro, non poteva avere alcun ruolo stabilizzatore al mutare della politica del capitale, i cui effetti si riflettevano necessariamente anche su di lei: disgregandola, come abbiamo visto. Essa fu, come dice Battistini a p. 171, essenzialmente uno "status of mind", anche con un ruolo "anticomunista" negli U.S.A. (p. 173).

Battistini deve tuttavia notare che la classe media abbracciò il Nazismo e il Fascismo in Europa, ma qui entrerebbero in campo discorsi che esulano da queste note, che furono fatti da Polanyi, che furono all'origine del Colloquio Lippmann, e dei quali parlai altrove. Per quanto riguarda gli U.S.A., Battistini torna ancora sul ruolo del consumo (p. 174) che è comunque un elemento sempre determinante, come ci ricorda l'impostazione del documento OECD.

Il suo articolo si intrattiene anche sommmariamente sui motivi interni all'economia statunitense che negli anni '70 e '80 obbligarono un cambiamento di rotta segnato dalla delocalizzazione e dalla globalizzazione finanziaria, cause della crisi dell'ordine liberal della società industriale, sostituito dall'ordine neoliberista con i suoi ideologi ampiamente finanziati (p. 185). Qui viene sottolineato a p. 186 il ruolo assunto dai cosiddetti "knowledge workers", teorici e studiosi di una società fattasi post-industriale, e l'individuazione della "nuova" classe media: "tecnici, professionisti, manager e amministratori con alta formazione universitaria" che "alimentavano e gestivano l'innovazione informatica e robotica della produzione, e la *multinazionalizzazione delle imprese*". Qui il corsivo è mio per sottolineare l'avvenuta prevalenza del fattore finanziario su quello produttivo del capitalismo.

Battistini sottolinea tuttavia un fatto socialmente importante che ha molto a che vedere con la domanda che ci eravamo posti: questo nuova classe "media" fu una new class priva dell'attributo "middle", perché il consenso che reggeva la società liberal non fu "rimpiazzato da un nuovo senso comune"; l'ordine neoliberale generò un conflitto ideologico sul cui opposto versante si costituì il populismo antiglobalista (p. 187). Battistini si sofferma poi a descrivere l'effetto disgregatore delle innovazioni e delle ristrutturazioni che hanno trasformato gran parte della Middle Class in una nuova lower class (quella che emerge dalle statistiche dei redditi); ma questa è storia a tutti nota ed evidente, se ne parla quotidianamente dal 2008.

L'odierna società è governata da "una plutocrazia non soltanto di manager, tecnici, investitori industriali e finanziari, ma anche di economisti e scienziati sociali che si sentono parte di un unico mondo indifferente all'economia nazionale, che credono in un'unica economia globale" (pp. 188-189). Battistini parla degli U.S.A., ma il suo discorso vale per tutto l'occidente; perciò, mentre egli dedica ancora altre pagine alla società U.S.A., io penso di fermarmi qui e tirare le somme.

Due cose mi sembrano venire in luce. La prima è che questa nuova classe ha tutti i connotati della "upper" Middle Class della quale il rapporto OECD nota l'importanza per la buona salute dell'attuale economia.

La seconda è che essa coincide con gli ideologi, gli inventori e i gestori dell'algoritmo che impone la governance-siyâsa alla società. Ne aggiungo una terza, sottolineata da Battistini in chiusura: questa classe "non sembra riconducibile -*né sociologicamente né ideologicamente*- alla classe media e alla sua funzione storica di ordine" (p. 193, corsivo mio).

Queste considerazioni, al di là del proprio ambito specifico, aprono però la via anche ad altre considerazioni sulle quali si può riflettere; naturalmente si possono anche mettere a tacere, ma ciò non significa farle scomparire dallo spettro dei dubbi. La prima considerazione, del tutto collaterale, nasce a me ascoltando la lezione di alcuni "scienziati" della geopolitica (un po' schmittiani, per verità) che in questa crisi dell'ideologia occidentale che accompagna le sconfitte dell'occidente, predicano tutto ciò che si "dovrebbe" fare a sostegno di una geopolitica vincente.

Ora, la geopolitica è pensata in rapporto agli attriti mondiali -che nascono dalla proiezione delle diverse economie- in funzione di una loro soluzione vincente per qualcuno degli attori. Dar loro una soluzione vincente richiede comunque un sacrificio, sicuramente un costo per gli Stati che perseguono la propria affermazione (ma lo Stato è un'astrazione, pagano i cittadini, di solito i meno protetti); a volte qualcosa di più, vite umane, anche qui dei cittadini. Ci si può chiedere allora quale interesse può avere il cittadino vittima del proprio stesso sistema economico, nel seguire il proprio Governo nelle sue proiezioni planetarie. Tradotto: la praticabilità di una politica di potenza. La crisi dell'Occidente è in gran parte questa: lo abbiamo visto nella parabola afghana. Il cittadino obbedisce, ma, come dice Buzzati in un suo racconto, "l'esercito marciava cantando una canzone triste". L'economia neoliberista erode il collante -fatto di comunanza d'interessi- tra il cittadino e lo Stato.

La seconda, più generale, riguarda l'interesse a "salvare" questa "upper" Middle Class, quella che interessa il rapporto OECD, così consustanziale al presente ordine economico da esserne il prodotto e, al tempo stesso, il sostegno: senza peraltro costituire una "medietà" sul piano sociale e quindi sul piano degli interessi. Certamente essa rappresenta una difesa dello status quo e assicura la permanenza dell'ordine stabilito; manca tuttavia di una legittimazione, se non quella dall'alto che la impone. Certamente anche, la rottura di un ordine e la ricerca nebulosa di un nuovo ordine del quale non si può prevedere come sarà, e chi e quando sarà chiamato a gestirlo, è foriera di tempi non gradevoli. Ma se un ordine tende a ripiegare su se stesso per progressiva rarefazione di consenso, è illusoria, ancorché scontata, la politica di chi vuol preservarlo a tutti i costi: è accaduto più volte, nel passato.

Chiudo perciò tornando per un attimo, come mi ero ripromesso, su alcune considerazioni finali dell'articolo di M. Cento, a partire dalla nascita di quella controcultura che delegittima l'etica della performance e contesta l'obbedienza all'algoritmo (pp. 325-326) in "un'idolatria antisociale dell'Io" (p. 326, da Bell). Bell vi scorge un "hobbesianesimo secolare" che ha desacralizzato il mondo per le contraddizioni del capitalismo che di due presupposti necessita: l'etica puritana del lavoro nella produzione e il dominio del desiderio senza limite nel consumo. Il dominio della ragione strumentale e la contemporanea esaltazione del desiderio scindono così l'uomo e la società (p. 327).** Personalmente ritengo che "cultura" (liberista e neoliberista) e controcultura abbiano un comune fondamento nella Ragione post-illuminista, astratta, priva di fondamento e di cogenza etica.

Per Bell la conseguente perdita di senso del mondo invoca allora il ritorno dell'utopia, ma qui il suo discorso si arrestò, come si arresta quello di Cento a p. 330. Soltanto l'Utopia però, aggiungo, è in grado di rimettere in moto la storia: lo sapeva anche Mannheim che non era di certo un utopista; io ne ho parlato a sufficienza altrove, qua e là nei miei scritti, perciò non mi ripeto.

Quanto alla nostra Middle Class, che abbiamo visto trasformarsi da classe dell'immaginario a partner della costruzione dell'immaginario stesso, che quindi di immaginario vive in duplice senso, di produttrice e di consumatrice -non per nulla è sempre stata uno status symbol consumatore di status symbols- una classe alienata nell'immaginario che essa stessa produce e consuma, torno a porre quella domanda rimasta sospesa: davvero *questa* classe media *deve* essere salvata?

* Battistini ha pubblicato con Mimesis nel 2020 "Storia di un feticcio: la classe media americana dalle origini alla globalizzazione". Sesto S. Giovanni, Mimesis, 2020. Si tratta di una vasta ricerca storica che va oltre gli scopi di queste note.

** Avevo sottolineato questa interiore contraddizione della società attuale e i suoi esiti "antropologici", già dal 1992 a p. 76 di "Arte. Memoria. Utopia": la piccola borghesia come "cerniera tra l'ascesi calvinista del produrre e l'orgia plebea del consumare" (due fenomeni considerati indissolubili); successivamente, a p. 1312 di "Storia di un altro occidente": "consumando il prodotto del proprio sacrifcio al moloch, l'uomo consuma se stesso"; infine a p. 1444, ivi, "nel ciclo infernale di produzione e consumo……si consuma……l'umanità dell'uomo".

IN MEDIO STAT VIRTUS, PARTE TERZA: BELLA PREMUNT HOSTILIA

Nella seconda parte di questa frettolosa anamnesi della medietà, avevo accennato all'accurata analisi storica di Battistini sulla middle class U.S.A. Certamente, lo avevamo notato sin dalla prima parte, la middle class U.S.A. è altra cosa, con una propria storia a sé, rispetto alla generica classe media; ma la sua storia è la storia di particolari soluzioni a un problema *generale*, quello della necessità di fornire un supporto ideologico allo status quo dei rapporti sociali, uno status quo un po' sui generis perché non è statico, tende però a variare essenzialmente in rapporto alle esigenze e allo stato di salute del capitale. Quest'ultimo è infatti il vero dominus dei successivi assestamenti sociali narrati da Battistini.

In questo senso, anche in considerazione del ruolo imperiale che detengono le grandi corporations U.S.A., una storia della middle class statunitense non è senza riflessi sulla classe media occidentale in generale, alla quale sembra lecito poter dire: de te fabula narratur. Ne consegue che l'analisi di questo testo ben documentato può offrire lo spunto per ulteriori considerazioni, quanto meno per l'area ideologico-culturale che va sotto il generico nome di "Occidente".

La vicenda narrata da Battistini, in estrema sintesi, è questa che tento ora di condensare segnalandone le affermazioni e le conclusioni che mi sono sembrate più significative; noto tuttavia in primo luogo che la middle class della quale si parla non è quella socialmente reale del XIX secolo (artigiani, professionisti e commercianti, estranei alla dicotomia capitale/salario-stipendio) ma quella del XX secolo profondamente contraddittoria in quanto astratta dall'interno di quella dicotomia con intenti e su fndamenti essenzialmente ideologici di conservazione di un ordine fragile.

Se si prescinde dalle sue connotazioni specificamente U.S.A. si può notare, già dal commento all'illustrazione che apre il testo, che questa middle class è identificata con simboli che sono ben precisi di uno status ma anche simboli universali del consumo. Un consumo, quindi, che mentre testimonia uno status, fonda ideologicamente quello status stesso. Questo fodamento ideologico consente di comprendere un tratto persistente della middle class sopravvissuto al mutamento della realtà, alla crisi del consumo dei suoi strati inferiori, la lower middle class: la convinzione, e anche la pretesa, di appartenere ad una classe generale indipendentemente dalle proprie condizioni materiali, economiche e sociali. Questa convinzione, osservo di sfuggita, è tuttavia particolarmente ingenua, è credere nell'ideologia borghese che proclamò una società senza classi mentre la sua economia *creava e usava* le differenze di classe.

Questa collocazione ingenuamente ideologica e puramente onirica della middle class nei suoi strati inferiori, oltre ad aver avuto un ruolo -anche fomentato- nella crisi del 2008, è ciò che consente a Battistini di affermare che la "classe media è ormai un soggetto illusorio……espropriato del futuro" (p. 14). Lo avevamo già visto dal rapporto OECD: la middle class non esiste qua talis; esistono una upper e una lower middle class con percorsi economici e sociali ben diversi.

La radice lontana del fondamento ideologico della middle class è perciò facilmente individuabile (p. 17) nel tópos che fu della nascente borghesia industriale del XVIII secolo: l'aristocrazia sperpera nell'ozio, i poveri sono "pigri e dissoluti": sottinteso, quis non laborat nec manducet. Si noti che questo fu, per l'appunto, un fondamento ideologico borghese destinato a sopravvivere nei confronti dei poveri dopo la scomparsa dell'aristocrazia dissoluta (dedicatasi nel frattempo alla rispettabile finanza): si veda Spencer ma anche, in tempi recenti e in modi meno offensivi benché alquanto eugenetici, Mises e Hayek. Battistini a p. 67, nel testo e in nota 9, fa riferimento a testimonianze dell'inizio del XIX secolo U.S.A.; testimonianze quanto mai credibili se si considera la provenienza dell'immigrazione U.S.A. da quella medesima radice calvinista-puritana che creò -in Gran Bretagna inizialmente- l'ideologia della nascente borghesia imprenditoriale.

Se ne evince quindi la consustanzialità dell'ideologia della middle class con quella della borghesia che diede vita al capitalismo industriale, una consustanzialità essenzialmente ideologica, perché l'etica del lavoro veniva astratta dall'ideale proprietario che l'aveva sostenuta (p. 71). Ciò fa dunque comprendere la facilità, se non anche la spontaneità, dell'operazione politica compiuta in Gran Bretagna e poi negli U.S.A.: "tenere insieme gruppi sociali diversi" (p. 25) su fondamenta ideologiche che risalgono alla rivoluzione industriale (pp. 24, sgg.) quando la loro divisione era ancora in fieri. Un'operazione necessaria al governo della società (p. 27).

La creazione di questa ideologia della classe media, ovvero di una classe media *ideologica*, si rendeva necessaria in rapporto alla continua rarefazione della classe media *reale* sotto la spinta del capitalismo trionfante (p. 28): il problema era di estendere l'ideologia a una lower middle class la cui possibile alleanza con la upper middle class era "convinzione assurda e irrazionale" (p. 33). A distanza di tempo, e in funzione di tutta la storia narrata nel testo con riferimento alla middle class U.S.A., si può dire che l'operazione abbia ben funzionato, sia pure con alti e bassi e con rattoppi vari: almeno sino all'avvento, culturalmente egemone, del neoliberismo, portatore di una nuova e diversa accezione dell'individualismo rivelatasi -era lecito sospettarlo, ma ora è d'obbligo dirlo- una Fata Morgana: il "lavoratore autonomo" presentato come "imprenditore di se stesso", se appartiene alla lower middle class è, più esplicitamente, un precario sottopagato.

Una vicenda paragonabile a quella britannica, sia pure con una porpria specificità, riguardò la formazione del concetto di classe moyenne in Francia (pp. 39, sgg.) che divenne "espressione scientifica della potenziale armonia di una società scossa dal crescente conflitto di classe" (p. 43).

Leggermente diversa, per la storia e la cultura nel cui contesto si realizzò, potrebbe apparire la conformazione ideologica del Mittelstand tedesco, fondata su "una percezione soggettiva di superiorità (*scil.*: dell'impiegato) rispetto all'operaio" (p. 47). Molto diversa però non è, a prescindere dalle specificità, perché il riferimento alla "antica tradizione cetuale" (ivi) serviva a legittinare "una condizione di previlegio ritenuta indispensabile alla mediazione degli interessi contrapposti di capitale e lavoro" (ivi). Ogni singola cultura procedeva dunque con i propri strumenti ideologici, ma il fine appariva il medesimo: "era necessario definire un nuovo soggetto attraverso il quale ripristinare l'armonia sociale" (p. 49). L'appartenenza del personale impiegatizio al Mittelstand conferiva quindi un ruolo di centralità *sociale*, ancorché legato "all'immaginario ottocentesco del ceto medio indipendente" (p. 51); una percezione soggettiva estranea alla realtà oggettiva determinata dalla divisione del lavoro (pp. 50-51). È noto che questa gelosia del proprio ruolo fu determinante per l'entusiastica adesione del Mittelstand al Nazismo come baluardo al temuto Comunismo (p. 56).

Queste premesse europee ebbero un ruolo per la fondazione della middle class U.S.A. nel XX secolo perché anche qui, dove lo studio della sociologia tedesca fu determinante per lo sviluppo "scientifico" della disciplina, ci si rese conto dell'importanza della costruzione ideologica per conformare la "percezione" della propria posizione sociale come *volontà* di essere middle class ("non si era middle class ma si voleva esserlo", p. 59). L'evoluzione rappresentò un fatto nuovo nella società U.S.A. dove prese una piega particolare dopo la crisi del 1929, perché il problema fu visto con chiarezza come determinante per la sopravvivenza del capitalismo con la sua democrazia. Il punto era infatti questo: dinnanzi a quella devastante crisi economica era importante evitare che la middle class, prendendo atto di una propria condizione non diversa da quella operaia, divenisse massa d'urto sociale per derive in senso comunista; ovvero, in preda al timore di una perdita di status, divenisse protagonista di una deriva in senso nazista o fascista. In gioco erano da una parte il capitalismo, dall'altro la democrazia; e capitalismo e democrazia sono tutt'uno nella narrazione ideologica fondante degli Stati Uniti. Ciò è quantomeno ovvio se si pensa alla connessione della borghesia, che si pretende classe generale *astraendo* dalla realtà classista, con la democrazia: che le è funzionale perché anche in essa -come notava il giovane Marx- l'individuo vi viene rappresentato nella propria *astrazione*.

Qui m'interrompo per introdurre una mia personale osservazione che nasce in rapporto alla costituzione essenzialmente ideologica di questa middle class, la quale, *precisamente per questa sua natura di luogo ideologico è anche il luogo dove l'ideologia matura e dal quale si diffonde*. Nonostante la propria crescente irrilevanza nel ciclo produttivo, la lower middle class può avere sempre un ruolo rilevante nell'affermazione di partiti politici tendenti ad abbattere un ordine nel quale essa non possa più riconoscersi: riconoscere, intendo, il proprio status *ideologico* in una situazione materiale -economica e/o sociale- che lo giustifichi. Storicamente, essa ha infatti costituito la massa che sostenne i movimenti di destra del primo Novecento, i quali vi trovarono il proprio supporto *ideologico* e non necessitarono di rivoluzioni armate per affermarsi; e tuttavia una presa d'atto della propria realtà, ancorché improbabile perché dolorosa, potrebbe farne un analogo (cioè ideologico) protagonista nella direzione opposta. Questo, sia detto per inciso, è un rischio del tutto teorico agitato a suo tempo come spauracchio; attualmente la nuova crisi della middle class seguita alla globalizzazione, alla delocalizzazione e all'informatizzazione, fa temere più che altro il déjà-vu: quanto accade negli U.S.A. con il fenomeno Trump sembra confermarlo. Anche in Europa, l'agitazione in tal senso non manca.

Né la prima né la seconda piega sarebbero tuttavia state consone al fondamento della cultura e della società statunitense, ma non soltanto, perché è da rilevare che le operazioni ideologiche e le svolte economiche messe in atto negli U.S.A. nel XX secolo sono poi state determinanti anche per il contesto europeo, perché la cultura e l'economia U.S.A. sono divenute egemoni in Europa dopo la perdita di rilevanza di quest'ultima con le due Guerre mondiali.

Torniamo quindi ora a seguire le vicende narrate da Battistini con la coscienza che ciò che è accaduto negli U.S.A. non è senza rilievo per ciò che accade, se non nel mondo globalizzato, quantomeno in Europa. D'altra parte la società U.S.A., con l'avvento del neoliberismo, si può dire abbia perduto quella pretesa di ecezionalità che costituì il suo mito fondante, indipendentemente dalla sua sopravvivenza come ideologia: la società neoliberista è globalizzata e transnazionale nella propria economia, non ha eccezioni. Se si considera quindi che l'economia è l'espressione di un rapporto sociale, le ripercussioni sociali delle crisi periodiche del capitalismo appaiono scandire in occidente svolte analoghe, sia pur singolarmente declinate e sfalsate nei tempi. In altre parole, la vicenda americana narrata da Battistini e le ideologie in essa maturate, riguardano l'intero occidente, nel quale è ugualmente in atto, e non per la prima volta, la crisi della cosiddetta casse media, introvabile Araba Fenice ma anche Santo Graal di tutte le ideologie che sovvertono il formalismo democratico se ciò è necessario alla conservazione dello status quo sociale.

Che di status quo si tratti, e della sua difesa, appare evidente già dalle pp. 61-62 nelle quali osservazioni del tutto ovvie in sé, *appaiono* anche tali per chi non sia attento al non-detto. Dopo la seconda Guerra mondiale, scrive Battistini, la middle class fu una realtà positiva dell'eccezionalità U.S.A. e della sua "continua espansione economica" (p. 61) nonché della sua democrazia, perché i suoi "valori" risiedevano in "individualismo, etica del lavoro, uguaglianza delle opportunità, democrazia" (p. 62). Ora, se si considera -come ho notato più volte nella Storia di un altro occidente- che la natura del Progresso illuminista fu letta dalla nascente borghesia come continuo "progresso" *economico*, cioè come *accrescimento del sempre-eguale*, sembra

lecito avanzare il dubbio che un tale "progressismo" costituisca di fatto il più aperto conservatorismo, sostegno a una società "ne varietur". In effetti, come mostra nei dettagli storici la ricerca di Battistini, l'ideologia di "middle class" (se vogliamo: la conformazione della middle class come ideologia) fu elaborata e rielaborata con continui aggiustamenti *esattamente a scopo di conservazione* dopo ogni crisi del capitalismo.

Quell'ideologia incarnata definiva (p. 63) "un fondamento senza tempo della cultura nazionale (*scil.*: U.S.A.)" condensata in un "ordinato sviluppo della storia" (ivi). Questo "ordinato sviluppo" è parte dell'ideologia di "Occidente" (alla quale dedicai la mia ricerca) qui nella sua versione vernacolare U.S.A. *Modernità e ascesa della classe media venivano così a coincidere*: la realtà è stata poi altra, minando la credibilità della narrazione ideologica. Questo però è emerso con chiarezza soltanto nei tempi del neoliberismo allorché, come abbiamo visto nella prima parte di queste note con il rapporto OECD, l'ultima "classe media" ideologicamente connotata, si è rivelata un mero arbitrio statistico in presenza dei mutamenti dell'economia: di fatto esistono soltanto una upper e una lower middle class del tutto divaricate nei propri percorsi, e che soltanto l'ideologia volle pensare unificate nella cosiddetta, generica "middle class". Il fenomeno -*reale*- di divaricazione economica all'interno di quest'unico contenitore ideologico, è un fenomeno che si ripete ad ogni crisi: il rapporto OECD ne testimonia soltanto gli sviluppi recenti.

Nell'esperienza U.S.A. successiva alla crisi del 1929, lo scibboleth per mantenere l'unità fu trovato nel consumo -salutaris hostia quæ cœli pandit ostium- secondo l'idea fordista; uno scibboleth che poteva unificare per la prima volta nella medesima classe (o non-classe, perché questa era la contraddizione interiore del mito statunitense) anche l'operaio specializzato e sindacalizzato con un buon reddito. Al tempo stesso sottraeva dal concetto di middle class il concetto di ceto, reliquato della vecchia Europa; e quello di razza, un problema degli Stati Uniti. Si evitavano così le due possibili derive di destra e di sinistra che avrebbero smentito il mito americano, e il reddito assurgeva a indicatore di status, aperto a tutti grazie all'apparato retorico agghindato di etica del lavoro e di pari opportunità. Si creava una "classe" meramente statistica destinata a sopravvivere nel suo assetto provvisorio in attesa di nuove divaricazioni, generate dagli sviluppi del capitale in occasione delle proprie crisi; quando questi sviluppi vennero meno, a partire dagli anni '80, il fatto *materiale* del consumo mostrò il proprio volto *ideologico di status* materializzato negli status symbols *ai quali il reddito reale* -elemento fondante del valore e dell'autostima nel sadduceismo neoliberista- *non consentiva più di accedere*; la necessità ideologica del consumo fu quindi elemento portante della crisi del 2008, con il suo credito facile e i suoi derivati.

Per comprendere le ragioni di così vasta ripercussione, si deve tener presente l'enorme diffusione del personale impiegatizio avvenuta nel XX secolo a cusa della crescita degli apparati burocratici e di controllo provocata dal proliferare delle grandi corporations, un fenomeno -il dilagare del ceto impiegatizio- condannato da Hayek come se non fosse stato causato dalle esigenze stesse del capitalismo (si veda Storia di un altro occidente, p. 1466) generando, come notavo a p. 985, ivi, un vero e proprio fenomeno di eutrofizzazione del bacino sociale nel corso del XX secolo. Un esercito impiegatizio costitutivo di una lower middle class la cui esistenza come strato sociale a sé, nota Battistini alle pp. 79-80, era sembrata sfuggire sin dagli anni '20 a una storiografia che la assimilava nella trionfante generica middle class, la upper middle class di tecnici altamente qualificati.

Alla fine del secolo il fenomeno dell'informatizzazione mise in crisi questo esercito preposto al controllo gerarchico e alla diffusione dell'ideologia rendendone superflua la funzione tanto lavorativa quanto sociale. Seguendo le vicende americane narrate da Battistini si nota però che altre crisi, anch'esse socialmente rilevanti, si erano verificate in passato in occasione di altri fenomeni di trasformazione, sicché il punto sembra essere questo: la cosiddetta classe media è sempre stata, più che una realtà, una mera ipotesi, peraltro sfuggente per l'inassimilabilità dei suoi due estremi.

Fenomeni che sono stati accompagnati dalla divaricazione dei redditi sono avvenuti altre volte all'interno dell'onirica middle class, e sono stati conseguenza dell'evoluzione della produzione capitalista; Battistini dedica lunghe pagine alla cronaca degli anni successivi alla Prima Guerra mondiale, e anche in quegli anni sono evidenti le contraddizioni tra ideologia e realtà. Così, alle pp. 105, sgg., parlando della crisi della classe media negli U.S.A. di quegli anni, nota come la sua esaltazione in rapporto ai ruoli di "manager, professionisti, tecnici e soprintendenti" (p. 111) dovuta al fatto che la "competenza" era considerata "fattore dominante per la formazione della classe media" (ivi) corrispondesse all'impossibilità di assimilarvi gli white collars, nel frattempo fortemente impoveriti.

Il fatto è, come notava Marx nel Manifesto, che il continuo mutamento dei modi di produzione, quindi dei rapporti sociali in generale, è consustanziale all'esistenza della società borghese: e se le condizioni della società vengono sovvertite, "alle ständische", tutto ciò che costituisce ceto, evapora. In questa instabilità nasce la contraddizione tra il "sentirsi" (ideologicamente) e il pretendersi middle class, ed *essere* (socialmente, quindi realmente) middle class: una contraddizione che è all'origine delle ideologie autoritarie partorite o supportate da questo vas electionis dell'immaginario ideologico.

Qui appare interessante -perché per alcuni aspetti non inattuale e per giunta estendibile all'intero occidente- il testo di Lewis Carey, The Crisis of the Middle Class, che Battistini analizza alle pp. 139, sgg. Interessante innanzitutto la definizione della classe media come "vassallo obbediente" del capitale (p. 141) e poi la sua stratificazione gerarchica (p. 140). Poi ancora la contraddizione tra perseguimento del profitto e

ampliamento del consumo (pp. 142-143): due obbiettivi del capitalismo difficili da coniugare (se non con un processo inflazionistico che faccia da placebo sino al disastro).* Infine, l'equazione tra le crisi del capitalismo e le crisi della classe media (p. 144).

Da queste premesse discende una comprensione della crisi U.S.A. degli anni '30 che trova riscontro nella crisi ora globale, ancorché maturata anch'essa negli U.S.A., con la quale si è aperto il XXI secolo. La lower middle class si traduce in un nuovo proletariato, mentre la upper middle class va identificandosi con lo sfruttamento capitalista. La middle class è dunque una costruzione artificiale (ivi) ed è una "split personality" (ivi). Si ricorderà che nella prima parte di queste note, in realzione al rapporto OECD, avevo suggerito di sostituire il tema della "squeezed middle class" con la più concreta evidenza di una "splitted" middle class: anche perché alla upper middle class le cose non stanno andando poi così male.

Trovo poi particolarmente suggestiva, ancorché, credo, forse casuale, l'evocazione del "vassallaggio" unita alla incontrovertibile realtà di una gerarchia, nel rapporto di produzione, della fantomatica classe media. Il vassallaggio, lo si ricorderà, fu la colonna portante del regime feudale, anch'esso con una precisa gerarchia (vassalli, valvassori, e così via scendendo) legata da successivi giuramenti di *fedeltà* (nelle mani di chi nominava il subalterno) che creavano una nobiltà di vari livelli, da grande a piccola e piccolissima. Nella mia Storia di un altro occidente, parlando della crisi di questa struttura sociale avevo citato, a p. 152 in nota 37, gli studi di Köhler nei quali il diffuso dissenso ideologico-religioso (e i lamenti dei troubadores) venivano associati alla crisi dei "cavalieri", che di quell'ordine rappresentavano il gradino più basso, al sorgere della prima borghesia mercantile, e all'inconciliabilità della loro *autopercezione ideologica* con la nuova realtà economica -e sociale- in atto.

Potremmo fare un secondo paragone con la crisi degli hidalgos vista attraverso le avventure di Don Chisciotte, ma credo che il concetto sia ormai chiaro: dopo il XIX secolo la middle class in quanto tale è esistita soltanto come ideologia e questa ideologia si è rivelata fallace a contatto con la realtà in occasione di ogni trasformazione del capitalismo, creando, oltretutto, autentiche crisi di identità. Crisi di identità che fanno comprendere la ragionevolezza dei timori U.SA. tra le due guerre: il prevalere della pretesa ideologica può fare della lower middle class un supporto per ideologie reazionarie, come accadde in Europa; una presa d'atto della realtà -improbabile perché contraria a una radicata tradizione culturale e sociale- ne farebbe un supporto di ideologie rivoluzionarie: in ogni caso il flauto magico del liberismo difficilmente troverebbe orecchie pronte ad ascoltare il suo incantesimo.

Non è neppure facile, in un mondo di armamenti atomici, risolvere il problema con una "bella guerra", come in passato. Come notava Carey (in Battistini, p. 148) il problema che si poneva -e si pone- è l'impossibilità di "unificare le strutture proprietarie e manageriali con le masse non proprietarie e impiegatizie" Né fu realistico l'obbettivo di alcuni, superare il dilemma tramite "la sostituzione del mercato con un meccanismo 'ordinato e pianificato' di distribuzione della ricchezza": ipotesi perseguita in Europa nel secondo dopoguerra con la Soziale Marktwirtschaft ma rivelatasi chimerica perché nessuno convincerà mai il capitale ad agire contro la propria natura (l'evoluzione secolare della tassazione dei grandi patrimoni negli U.S.A. si può leggere nei testi e nei diagrammi di Piketty).

Ritornando al nostro caro fantasma, la middle class (definita da qualcuno con involontario umorismo uno "status of mind") si deve notare l'attualità di una questione posta sulla rivista New Masses nel 1944, riportata da Battistini alle pp.166-167: "Che senso ha parlare di questi colletti bianchi come di una classe media? Non sono classe media né per il livello di reddito né per il rapporto con i mezzi di produzione". Questo era ed è vero, ma c'è qualcosa da aggiungere che fa comprendere ancora meglio questa verità.

Aggiungo infatti che una chiave di lettura si può trovare in quel citato paragone con l'istituto del vassallaggio. La catena creata da quel rapporto andò infatti in crisi a partire dai suoi livelli più bassi, ciò che è normale in una catena di rapporti solidali che entra in crisi, perché sono gli anelli pioù deboli a rompersi per primi: è quel che accade anche a livello internazionale tra economie interconnesse in caso di crisi economica di sistema.

In questo senso, i cavalieri erranti della nostra lower middle class non hanno nulla a che vedere con i grandi vassalli della upper middle class: abbiamo già visto nella prima parte di questo racconto che attualmente la upper middle class -che gode ottima salute e può contare sull'attenzione degli economisti- è costituita dai gestori degli algoritmi -sia quelli che reggono l'automazione dell produzione, sia quelli che condizionano la vita della società agli interessi del capitale- e da un esercito di esperti finanziari e legali, o della comunicazione, che del capitale curano gli interessi sempre più a breve termine. Al centro dell'economia sempre più finanziarizzata non è più la catena gerarchica che assicurava il processo produttivo (peraltro ormai automatizzato) una catena che si avvaleva di ordinati livelli impiegatizi e di controllo per trasmettere verso il basso, e nella società in generale, l'etica del lavoro e il rispetto della norma. Nella totale automazione del controllo e nell'atomizzazione della società grazie al neoliberismo, tutto ciò è inutile.

Con una particolarità, tuttavia. Un operaio travolto dai processi di delocalizzazione ed esternalizzazione ha pur sempre un mestiere e un know-how da portare sul mercato; un impiegato travolto dall'informatizzazione può soltanto sperare di consegnare pizze a domicilio. Il Marx del Manifesto e della Rede über die Frage des Freihandels avrebbe probabilmente catalogato questi fenomeni come rivolgimenti sociali causati dal

"progressismo" borghese; e tuttavia essi pongono con urgenza quantomeno i problemi delle retribuzioni minime, della regolamentazione del lavoro e della fiscalità sui bassi redditi: mentre l'attenzione si sta rivolgendo a come coccolare la upper middle class, colonna portante del consumo. Ovvio: è l'unica "utile" al momento per consumare i simboli del lusso e dello status verso i quali si orienta una produzione che soddisfa i bisogni indotti.

I suoi redditi sono infatti sempre più lontani -astronomicamente lontani rispetto agli anni '50 e '60- da quelli della lower middle class, e, quel che è più interessante, per i livelli più alti sono raggiunti tramite le stock options, un marchingegno che, oltre a minimizzare il carico fiscale, la rende maggiormente cointeressata a servire gli interessi di un capitale che opera sempre più come pura finanza. Un capitale che, oltretutto ma in perfetta coerenza, è interessato ormai essenzialmente alla privatizzazione dei servizi, un settore nel quale sono sufficienti pochi grandi vassalli preposti al controllo automatizzato di un esercito di servi della gleba.

La trasformazione sociale prodotta dalla (per ora) ultima mutazione del capitalismo e dal trionfo del neoliberismo è descritta da Battistini nelle ultime pagine della sua ricerca (pp. 203-221); qui però le sue considerazioni vanno oltre la specificità della società U.S-A., perché i fenomeni descritti riguardano quantomeno l'intero occidente.

L'ultima crisi della middle class è infatti esplosa a seguito dell'avvento del neoliberismo -così afferma Battisitni né poteva esservi alcun dubbio: quindi, mi permetto di aggiungere, con sviluppi che riguardano l'intero occidente, indipendentemente dai singoli percorsi; e poiché per il neoliberismo l'ordine della società è già implicito in quello del mercato che lo detta, la società "non aveva bisogno di alcun principio o simbolo d'ordine: middle class era svuotata dal suo carattere mitologico" (p. 204).

Qui mi permetto due notazioni. La prima è che, mitologica che fosse, la middle class è sempre stata il *reale* trasmettitore dell'etica sociale che aveva contribuito a rafforzare l'ordine trasmesso dall'alto. La seconda, più importante, rinvia alla vicenda dell'ideologia di "Occidente" e alla nascita del neoliberismo come sua ultima (per ora) conseguenza, vicenda che narrai nella Storia di un altro occidente e conclusi nel suo capitolo sulle Derive della Ragione: la cattiva secolarizzazione, il ritorno, nel Deismo, della ragione cosmica degli stoici sopravvissuta come teodicea, la sua versione economicista come mano invisibile e il suo approdo nella ridicola invenzione pseudofilosofica della catallassi di Mises e Hayek, virulenti ideologi con presunzioni filosofiche (Hayek in particolare). Comunque sia, la presunzione dell'*ordine* -o catallassi- neoliberista può considerarsi un falso di chi mentiva sapendo di mentire o non sapeva ciò che diceva nel senso che non si rendeva conto dell'infondatezza della propria dottrina, ma agiva per pura ideologia. Ideologica fu infatti l'operazione condotta a partire dall'associazione del Mont Pèlerin grazie ai think-tanks e al sostegno economico delle fondazioni, nonché delle prestigiose università private del mondo anglosassone, allo scopo e con il risultato di conquistare l'insegnamento economico al neoliberismo; cui seguì la valanga di premi Nobel attribuita ai suoi esponenti. Il risultato della catallassi, cioè del presunto ordine spontaneo, fu il *disordine* sociale creato dall'avvento del neoliberismo. Se si leggono i testi di Mises e di Hayek, si nota infatti che l'ordine atteso si sarebbe potuto realizzare soltanto partendo da uno strano presupposto: che gli sconfitti della competizione praticassero il fair play accettando il verdetto in nome della Ragione cosmica, come se in gioco non fosse la loro esistenza.

L'ordine neoliberista è perciò tutt'altro che "spontaneo", va inculcato: una vera e propria siyâsah, la siyâsat[u] *'l-sharî'a di una legge profana. L'umanità doveva essere "allevata" al neoliberismo, una religione sui generis che non regge alla più banale razionalità, alla constatazione che il "libero" mercato è la negazione della libertà, essendo il mercato un luogo per nulla libero, ma il luogo epifanico della mera forza*.

Esattamente a questo è infatti demandata "la new class composta da manager, amministratori, tecnici e professionisti con alta formazione universitaria e dottorale impiegati nel pubblico e nel privato" (p. 204) alla quale si fa attenzione sia perché matrice e centro d'irradiazione dell'ideologia -con l'immagine farlocca del "capitale umano" e il mito dell'individuo imprenditore di se stesso- sia perché luogo fondamentale del consumo e di esibizione dei suoi simboli.

Come nota Battistini a p. 209, la middle class non fu più "middle", il suo strato superiore divenne di fatto una élite; vennero poi la delocalizzazione e il disfacimento dello Stato sociale (pp. 211-213) a fare della classe media la "figura della crisi" (p. 209). Negli Stati Uniti (p. 215) il ceto impiegatizio fu il più travolto dall'ondata dei licenziamenti; ma la vicenda non è diversa altrove, cosicché, dice Battistini a p. 215, il disordine sociale ha fatto esplodere tutte le contraddizioni del capitalismo.

Ora, di questi *fatti* si può discutere, ma ciò che appare evidente è l'assoluta mancanza di fondamento della pretesa parafilosofica liberista di costituire un "ordine naturale" (a conti fatti, sul lontano fondamento stoico già sbertucciato ai suoi tempi e mera ideologia giustificazionista dello status quo) materializzato nella pomposa etichetta accademica della catallassi.

Battistini analizza anche la contestazione ideologica emersa contro questo stato di fatto da parte delle nuove generazioni sin dagli anni '90, e tutto ciò non fa che ribadire quanto avevo già segnalato sopra: la middle class, comunque la si voglia caratterizzare e delimitare, è la matrice instancabile dell'ideologia; previlegiarla o inimicarsela nei suoi strati alti o bassi è comunque sempre un'operazione *politica* e un'operazione politica si giudica in base al suo realismo nel calcolo delle forze. Perciò è giusto affermare, come fa Battistini a p. 220, che "la classe media offre un indicatore *politico* della *legittimazione* del capitalismo" (corsivi miei). E poiché la

middle class è stata radicalmente divisa (splitted!) nei suoi livelli superiori e inferiori, tutto dipende dalla presa di coscienza di questi ultimi circa la propria cacciata dall'Eden; e dalle forme che essa prenderà.

Un sospetto dovrebbe però insinuarsi: la classe dell'immaginario ha un ruolo nell'immaginario -si parva licet- simile a quello che fu degli Oratores nella società tripartita: e la saggezza di (ps)Ardashîr ci ricorda che il potere non può inimicarsi il clero. Accadde anche, non molto tempo fa, che il basso clero si mostrasse ben più incisivo dell'alto clero, se non altro per la quotidiana vicinanza agli umori delle strade. È prudente tenerne conto perché potrebbe accadere di trovarsi "dinnanzi alla disgregazione economica, politica e ideologica che investe il mondo globale contemporaneo" (p. 219); e che la crisi della classe media investa "le stesse condizioni storiche della possibilità della democrazia" (ivi).

La piccola borghesia, estranea tanto al lavoro manuale quanto alla possibilità di accedere alle fasce di reddito superiori, è sempre stata matrice di piccoli intellettuali deracinés o pretendenti tali. Classe che un tempo si immaginò solidale con la upper middle class grazie a una croce di cavaliere e all'offerta di mezzo sigaro toscano, essa è stata anche la classe che ha sopperito alla dura realtà con la mascheratura ideologica. Prevedere il suo orientamento futuro è perciò difficile, equivarrebbe a prevedere i futuri sviluppi dell'attuale crisi. Oltretutto, quando si tenta di formulare previsioni *ragionevoli*, si cade nel cul de sac di tutte le previsioni: da un lato esse possono fondarsi soltanto su conoscenza ed esperienza; dall'altro questo stesso fondamento implica pensare il futuro sulla scorta di un pensiero che non sarà quello del futuro

Al contrario, la visione del futuro è la felicità -o infelicità- dei profeti, che *nel presente intuiscono il futuro*; ma in tempi di tecnica e di tecnici dubito che un profeta sarebbe, non dirò, ascoltato, ma anche soltanto udito. In tempi di tecnica -e di tecnici- la profezia non ha buona fama e neppure diritto di parola, la sua voce scompare nell'assordante frinire degli esperti. Grande è la confusione sotto il cielo, anche se la situazione non sembra delle migliori.

Del resto, l'intelligenza innata del mercato ha già scoperto nuove strade. Se la upper middle class trova il proprio marchio d'identità nell'enorme sviluppo del mercato del lusso, per una lower middle class sempre più cheap è stato approntato l'anestetico del turismo low cost: per il capitale è anche un ottimo investimento, poco importa se si risolve nel consumo delle storiche città d'arte ridotte a pattumiera dei fast food, che hanno eutrofizzato i centri storici con un commercio farlocco destinato ad abbassare le serrande al primo vento di crisi. S'è già visto con il covid.

Consumando tutto quel che può, non soltanto il pianeta ma anche l'immateriale della storia e della cultura, il capitale sopravvive come può, e nel frattempo ingrassa. Del doman non v'ha contezza, ma non importa: il presente durerà, come pensa Streeck, sinché sarà utile ai capitalisti. Poi si vedrà.

*È noto da sempre, lo sottolineava anche Marx, MEW 42, p. 27, che bisogno e produzione si condizionano reciprocamente tramite il consumo (cosa della quale dovremmo ricordarci a proposito dei bisogni indotti sui quali prospera il capitalismo). È noto però anche da prima di Marx -lo sottolineava Lord Lauderdale all'inizio sdel XIX secolo- che la domanda che genera la produzione è da intendersi soltanto come domanda *solvibile*. Di qui il processo inflazionistico che si innesta dinnanzi alla resistenza del saggio di profitto unita all'esigenza di crescita del capitalismo.
**Questa nota, unita alle due pecedenti sulla Middle class, è stata postata su Academia.edu con il titolo "Lo psicodramma della Middle class in tre atti".

LA MAIONESE IMPAZZITA

Il processo di produzione capitalista è di per sé infinibile, perciò, dopo che fu volto alla produzione di bisogni reali -come tali necessariamente circorscrivibili- non deve meravigliare se esso sia stato rivolto alla soddisfazione dell'immaginario. L'immaginario desiderante si costituisce infatti -esattamente come il ciclo produttivo capitalista- come intrinsecamente infinibile, perché il desiderio è un'eterna, incolmabile beanza. L'immaginario poi, può essere eccitato a nuovi orizzonti con mezzi relativamente semplici: il marketing, gli influencers, la visione onirica di uno status. Di qui la piega presa dal ciclo produttivo ormai rivolto alla creazione di gadgets; di qui l'importanza di consumatori di immaginario, la cosiddetta classe media.

Affinché la classe media svolga questo suo fondamentale ruolo nel mantenimento dello status quo, è tuttavia necessario fornirle adeguati mezzi economici, sicché si è creato un equilibrio instabile fatto di continui aggiustamenti tra le esigenze di accumulo del capitale e quelle reddituali di questa sorta di leisure class, cui è demandato il compito di tenere acceso il sacro fuoco del consumo. Per qualche tempo si è andati avanti pescando nel magro gruzzolo dei meno utili al ciclo, poi si è pensato di stampare carta sperando nel miracolo della cosiddetta "fiducia" -un succedaneo profano della fede: ma il miracolo della transustanziazione non è forse alla portata delle risorse umane.

A qualcuno potrebbe venire in mente di gettare ai rifiuti la maionese impazzita per ricominciare dalle uova: una bella guerra, si distrugge tutto e si ricomincia.

MORTE DELLA MORTE

Della morte non si parla volentieri, con la sua oscenità offende animi sensibili, la si nasconde negli ospedali, come notava Rilke. Quello che fu il grande tema morale sino al Seicento, ora non è più trendy: offusca il luccichio del consumo.

LA FATA MORGANA

Gli U.S.A., grandi esportatori di democrazia, finanziarono l'estremismo islamico in Afghanistan per cacciare i sovietici. Ne pagarono le conseguenze nel 2001 e perciò fecero una guerra di "lberazione" pensando di trovare folle plaudenti ad attenderli. Non fu così, trovarono ben altro e ora se ne vanno -per evitare di esserne cacciati come in Vietnam- dopo vent'anni di sperpero di danaro (che però ha fatto bene all'industria bellica) e di vite umane: nonché milioni di profughi, e fame. Resta un Governo fantoccio che durerà soltanto sinché si potrà foraggiarlo, forse neppure; torna l'estremismo islamico perché il vuoto deve pur essere riempito con quel che c'è. Del futuro deciderà la Cina. L'inutilità di proseguire è stata chiaramente riassunta da Biden: non manderò un'altra generazione in Afghanistan "without reasonable expectation"; in effetti le sbandierate aspettative sull'esito dell'invasione erano state motivate con l'illusoria ideologia dell'Occidente. L'occidente presume troppo di sé, non ha capito che c'è dell'altro, oltre l'Occidente, perché la sua ideologia è pensarsi ancora, e nonostante tutto, destino del pianeta. L'occidente si fa ingannare dall'Occidente come lo sprovveduto esploratore dalla Fata Morgana; ancora non ha capito le vere ragioni della propria sconfitta in Iran.

NOMEN OMEN

La fissazione del fondamentalismo U.S.A. con le sue catastrofiche esportazioni di democrazia, è far del mondo una nuova Gerusalemme. Considerato come vanno le cose nella vecchia Gerusalemme, il nome scelto avrebbe dovuto far presagire un cattivo auspicio.

DATEMI UN PUNTO D'APPOGGIO E SOLLEVERÒ LA TERRA

Così sentenziava Archimede per allestire la grande impresa. Il nuovo corso U.S.A. dopo il populismo di Trump, riprende la vecchia politica del bel tempo andato tentando di ricreare la guerra fredda. L'Occidente necessita di un nemico, per riproporsi credibilmente quale destino planetario. Qesta necessità era evidente -e lo notai- quando chiusi un mio libro il 13 Novembre 1989, quattro giorni dopo la caduta del celebre Muro: ma le trombette coprivano ogni sussurro.

E LA BARCA VA……

Da due anni ormai, le gazzette e gli araldi d'altro non scrivono e non annunciano se non del virus, divenuto una star. Se appena un poco il pubblico si rilassa e tenta di tornare al quotidiano, subito i titoli e gli altoparlanti salgono di tono per seminare nuovo terrore. La morte viene evocata con la sua falce come negli splendori del Medioevo e del Barocco, ovvero dimenticata nella sua ineludibilità: si può morire d'infarto o di tumore ma ciò non fa notizia, non serve alle statistiche, si muore soltanto di virus. La cosa però, a leggere tra le righe, sembra tragica non tanto per la pietas che dovrebbe suscitare, quanto perché mette in dubbio il senso di eterno Bengodi che il capitale vorrebbe dare alle nostre vite. Anche su questo gioca la psicologia del baccano: attenti, quand'anche non si muoia si potrebbe comunque morire, il nemico è alle porte, serrate i ranghi e marciate in ordine, mobilitiamoci e non pensiamo ad altro. Si è persino riusciti a conferire un lampo di notorietà al vuoto, ai deculturati del tempo dei social noti come no-vax. Insomma: nessun dorma!

Nel frattempo la barca del mondo globalizzato e neoliberista prosegue la propria deriva nell'ombra: se ne riparlerà -forse- quando sarà spiaggiata su landa ignota. Forse il pilota sta anche tentando qualche nuova rotta di fortuna, ma nel silenzio e non visto: meglio evitare sguardi molesti e star pronti, male che vada, a fuggire dopo il naufragio con la cassaforte di bordo. E così la barca va: male, senza meta precisa, ma, grazie al virus, nessuno se ne accorge, basta gettare la luce altrove. "Und man sieht nur die im Lichte/die im Dunkeln sieht man nicht"*.

* Brecht, *Die Dreigroschenoper*

È VERO MA NON CI CREDO

Per chi ha fede la via della verità è indicata dalla fede, dunque la verità le è subordinata ma ha una caratteristica precipua e irripetibile, coincide con il reale, perché la fede è fede in una trascendenza che è anche somma realtà. Per chi fede non ha, la verità nasce da una costruzione logica, dunque si colloca su un piano sghembo rispetto al reale. I due piani coinciderebbero soltanto immaginando una Ragione cosmica della quale la ragione umana sarebbe necessariamente partecipe, ponendosi quindi in grado di articolare nel discorso l'ordine del cosmo. Nulla però autorizza ad ipotizzare questa presunta coincidenza tra la sfera logica e quella ontologica, a meno di subordinare nuovamente la verità ad una fede, in questo caso fede nella Ragione, un adýnaton. Possiamo dunque convenire con Hobbes: "veritas in dicto, non in re consistit" (De corpore, Pars I, Caput III, 7).

La verità tuttavia è tale per la sua pretesa di ricoprire (epistéme) il reale, sia pure come modello e rappresentazione; ma poiché l'ambiguità intrinseca del reale si riflette in un'imprevista ambiguità delle parole, il lógos contraddice la propria assolutezza mostrandosi via regia alla dimostrazione di tutto, incluso il contrario; dopo le non irragionevoli puntigliosità dei Sofisti, le conclusioni finali le trassero gli Scettici. *Tutto può esser vero a patto di non crederci*: nasce il problema della prospettiva, che non è relativismo, è coscienza che il pensiero nasce dall'Erlebnis. Il Relativismo può esistere soltanto nel pensiero di chi insiste a *credere* che esista un reale ipostatizzato che discende dall'ipostasi della "cosa": lepre di pezza di una scienza ben analizzata da Hübner. Se però la "cosa" si determina nel rapporto, allora non c'è Relativismo, c'è prospettiva, perché il noumeno svanisce tra le fantasticherie di una ragione elevata a Ragione. Per un pensiero religioso: di un uomo luciferino che pretende di proclamarsi Dio.

Interessante l'analisi che fa Aristotele, nella sua Metafisica, a proposito dell'ostensione di "verità" in sé contrraddittorie. Che la sua "verità" sia una fede nella grammatica, non v'è alcun dubbio (Met., 1007b, 18, sgg.) come si evince da una "dimostrazione" articolata sul principio di non contraddizione. Aristotele tuttavia, uomo di mondo e, come tale, ragionevole, fa una notevole riflessione (Met., 1009b, 30-33): poiché un essere raziocinante, allorché sragiona, può conoscere diversamente le cose -ed entrambe le conoscenze sono vere- se ne deduce che le cose possono essere "così e non così".

L'intuizione gli appare preoccupante perché ne conseguirebbe che "ricercare la verità sarebbe come inseguire cose che svolazzano" (Met., 1009b, 36 – 1010a, 1). Ciò non va bene per chi intende "dimostrare" l'esistenza della "Verità" *una*, scolpita nelle Tavole della Legge. In effetti Aristotele aveva già risolto il proprio dilemma di scuola in Met., 1009a, 34-36: è possibile che in una cosa coesistano i contrari, ma soltanto "in potenza" (dynámei) -cioè, nel linguaggio volgare "in teoria"- ma non in atto (entelecheía) -ancora in linguaggio volgare: "di fatto". L'importante dunque, per chi intende imporre la (propria) verità, è che essa sia, *di fatto, una*.

Aristotele, uomo inserito nel potere, era uomo pratico e conoscitore del mondo; egli stesso perciò, a suo modo, riconosce lo iato tra verità logica e realtà: ma si preoccupa di creare lo strumento utile a prevenire contestazioni. Il potere infatti, anche se pensa se stesso sub specie æternitatis, è sempre alle prese con l'immediato e il transeunte: quel che conta è riaffermarsi ora, poi si vedrà. Perciò Aristotele non pensa, né potrebbe pensare, che è precisamente il reale a contenere gli opposti, ad essere ambiguo: e non "dynámei", bensì "entelecheía"; che esso possa *apparire* univoco all'atto della scelta *e in conseguenza di essa* (il reale non è una "cosa", è un rapporto) ma poi *imponga* la propria ambiguità come conseguenza della rinuncia (ogni scelta è una rinuncia): katá tèn toû krónou táxin.

La "verità" si "dimostra" (de monstrare, mostrare a partire da) con il processo logico (de-duttivo) che tuttavia è sghembo rispetto al reale; il quale poi, non necessita "dimostrazione" perché *si mostra*: a chi vuol vederlo, vuol vedere l'esistenza di una prospettiva altra. "Dimostrare" con le parole raggiunge il proprio scopo soltanto sinché qualcuno -per ingenuità, per complicità o per sottomissione- consente. Il "vero" ha qualcosa a che vedere con il dominio, sin dai tempi di Platone.

RÊVASSERIE ÉCONOMIQUE

Lord Lauderdale che evidentemente aveva ancora una concezione antropologica ed etica del lavoro, non si capacitava della distinzione tra la torta del pasticcere (lavoro produttivo) e quella del proprio amato cuoco (lavoro improduttivo). Evidentemente, nella sua buona fede, non percepiva il sottofondo *ideologico* della distinzione di Smith, legato alla nascita dell'avventura borghese/industriale; la medesima ideologia che procurò a Smith -e ai "parvenus dell'altroieri"*- le sacrosante obbiezioni di Bentham al concetto di tasso usurario. Marx segue Smith, sia pure sul fronte opposto, perché anche lui condizionato dalla dominante ideologia produttivista: non a caso fu un laudatore della pur delenda borghesia, in quanto "progresso". L'ideologia produttivista fu quindi anche del marxismo applicato, che considerava se stesso un'ulteriore tappa del *medesimo* progresso.

Eppure, fu egualmente il mal reputato Lord Lauderdale a sottolineare che non poteva esserci produzione senza richiesta di consumo. Il fatto è che, se l'individuo improduttivo, consumando, consuma improduttivamente troppa ricchezza, questa perde la possibilità di farsi capitale e di alimentare così la produzione; il circolo virtuoso si fa vizioso e la società va in miseria: il giocattolo dell'economia si è rotto e

occorrerà molto tempo per inventarne un altro. Retribuire il lavoro "improduttivo" affinché si consumi la produzione e il capitale possa continuare il proprio ciclo è dunque un escamotage da equilibristi sul filo di un incerto algoritmo; tanto più in quanto la produzione capitalista può sopravvivere soltanto espandendosi, ciò che si ottiene colonizzando l'immaginario come un tempo si colonizzò il pianeta: e ancor oggi si fa. L'esportazione della democrazia è infatti la copertura ideologica all'esportazione dei beni.

Bene, bene. Sin qui s'è parlato di produzione come produzione di "cose": ma che lavoro è la produzione di servizi? Un mondo sempre più assorbito dalla produzione di cose, come potrebbe sopravvivere se altri non producesse per lui i servizi dei quali sempre più necessita? Anche la torta fatta dal cuoco di Mylord consente a Mylord di dedicare la propria giornata soltanto agli affari: ed è la finanza, come rivendicava Bentham, che consente all'industria l'innovazione. Al di là della torta ci sono poi giustizia, amministrazione, istruzione, sanità, ordine pubblico, legislazione: e quant'altro può tornar utile all'indispensabile manutenzione di una società in grado di produrre.

L'economia è il volto fenomenico di un quotidiano incontro/scontro di richieste, esigenze, pretese, moti individuali e apparentemente casuali la cui composizione è *politica*; e l'economia *politica* non può esser decisa, anzi, non decisa, pensandola come sommatoria di microeconomie ciascuna con il proprio conto di profitti e perdite: un secolo di miscredenti dovrebbe credere nella mano invisibile, cioè nella Ragione Cosmica, la più strordinaria delle superstizioni. Eppure nasce da qui la pretesa di fare dell'economia una scienza grazie al *calcolo*; ma la politica non è una scienza -benché abbia le proprie regole: è un'arte, anch'essa con le proprie regole. L'arte non è sregolatezza, è anch'essa, come la Profezia, capacità di scorgere ciò che ancora non appare ai più, di pensare il diverso da ciò che è, di creare nuove armonie.

In questo, il fantasma dell'homo œconomicus, meta e naufragio del Razionalismo, ha costituito una perdita di concretezza riconducendo l'economia -che è specchio di processi sociali dei *quali richiede conoscenza*- a contabilità spicciola sublimata nella scienza immaginaria di un'algebra patafisica* le cui formule sono prive di corrispondenza nel reale, come l'abracadabra del mago e gl'incantesimi del teurgo. Ciò che soltanto v'è di reale nell'economia degli "esperti" è dunque un'antica scelta politica pre-darwinista nata oltre due secoli or sono; la sua scienza immaginaria è una scienza dell'immaginario, continuamente vellicato *perché da esso alimenta la propria sopravvivenza*. In economia, contrariamente a quel che può avvenire nella fisica, il reale -in questo caso la complessa realtà dell'uomo- sfugge alla formalizzazione simbolica: perciò l'economia, che non può essere una scienza ma per scienza si spaccia e si traveste, non può che essere *ideologia*; l'homo œconomicus è stato un potente strumento ideologico di darwinismo sociale e di distruzione della socialità nell'economia. Il "mercato", i cui esiti sono rigorosamente determinati dall'impari forza dei contraenti, ha fatto dimenticare un concetto fumoso come il "giusto" prezzo: *fumoso perché quantitativamente indefinibile e puramente politico*, ubicato all'interno di un compromesso *politico* tra opposte forze ed esigenze.

Eliminare il compromesso politico per sostituirlo con la forza sul mercato quale unica "giustezza", è stata una scelta ideologica: perciò *questa* economia è soltanto un'ideologia mascherata da scienza per nascondere le proprie non specchiate origini. La sua metafisica scientificità ha tuttavia il pregio di intimidire i profani evitando il contraddittorio: perché, se a qualcuno venisse in mente di leggere davvero i padri nobili del neoliberismo, avrebbe subito evidenza del fondamento ideologico, non scientifico: come tale ideologicamente controvertibile da una diversa prospettiva. Una politica non anestetizzata dagli "esperti" ma capace ancora di pensare la società in modo diverso darebbe quindi origine a una diversa economia; come *diversa* era infatti quella delle società pre-borghesi.

I teorici del neoliberismo (Von Mises, Hayek) *** avevano molto a che vedere con il Circolo di Vienna e con il suo neopositivismo (su Carnap ha detto Severino) che cercava, eterno mito**** dell'Occidente, la proposizione logicamente ineccepibile in grado di conferire nobiltà di "vero" all'esperienza empirica. Così, in Hayek la lettura empirica del fenomeno economico induce a formulazione di "leggi" su un presunto "reale" del quale si ignora (deliberatamente?) la *storicità*, se ne ignorano cioè i presupposti sociali (la formazione di masse la cui sopravvivenza dipese dalla vendita della propria forza-lavoro) e ideologici (il condizionamento dello herrschende Denken) che lo conformarono *così com'è* nella sua *transeunte* storicità. Il dato sperimentale diviene la "cosa" ipostatizzata del dualismo greco, cioè si assume per "naturalmente vero" un dato empirico sociologicamete e storicamente indotto (l'attuale società): un fenomeno storico e come tale transeunte, anche perché la storia deve molti dei propri percorsi all'Utopia.

Ora, il fatto che un dato empirico venga spogliato della propria storicità per indossare la maschera dell'eterno vero, ha molto a che vedere con l'ideologia borghese. Come ho ricordato più volte altrove, nessuna pretesa può essere recepita senza un fondamento; e poiché tanto il diritto divino dell'aristocrazia, quanto l'eguaglianza originaria del comunismo contadino "alla lollarda", avevano fondamento nella trascendenza, la nascente borghesia dei tempi della secolarizzazione fondò il proprio diritto di classe generale nella Storia. La Storia come disvelamento di una Ragione immanente nel cosmo era giunta al proprio culmine con l'avvento della borghesia e un mondo definitivamente borghese rappresentava il destino dal pianeta, il nuovo télos. Di qui anche la pretesa dell'Occidente ad esportarsi sugli "attardati".

Sembra dimenticata la lucida ma semplice osservazione *storica* di Marx (*Grundrisse*): la concorrenza non è una legge economica della società, altre società hanno avuto altre leggi economiche, la concorrenza è la legge economica della società capitalista il cui scopo non è rendere libero l'uomo, ma il capitale che sull'uomo esercita il dominio. Siamo dunque in presenza di *una economia* che rispecchia *una società, entrambe fenomeno storico, entrambe transeunti*. Non si tratta, come negli slogans, di "pensare un'altra società" tantomeno un "uomo nuovo" (quello lo hanno preteso le dittature con tragici insuccessi): sembra tuttavia lecito pensare diversamente la società, quindi l'economia. L'eternità di *questa* società non è scolpita nelle Tavole della Legge, perciò la sua economia non è una Legge, la veste algebrica è fuffa.

La concorrenza, se posso concedermi un'osservazione, porta in sé un non-detto che tale è perché subordinato all'accettazione di un presupposto ritenuto ovvio. Il suo lontano antecedente è la Ragione cosmica dello Stoicismo riesumata con il Deismo e adattata a giustificazionismo. Se negli eventi si rivela una "Ragione", allora essi sono "giustificati", resi "giusti" da questa Legge insondabile ma ben presente anche in noi. Volgarmente, questa Legge fu espressa nell'esortazione un po' western "vinca il migliore"; dove il migliore è colui che ha vinto per il semplice motivo che ha vinto, non importa perché. In questa ideologia, che precede Darwin, fu pensata la teoria evoluzionistica di Darwin (the survival of the fittest) che, come ogni dottrina scientifica, fu un'interpretazione dettata dalla cultura del momento (si veda Hübner, Kritik der wissenschaftliche Vernunft).*****

Il problema di questa economia, è che essa produce, *conformemente a una richiesta culturale*, vincitori e vinti; sempre più vincenti i primi, sempre più perdenti i secondi; e poiché chiunque esperisce il Male sulla propria carne difficilmente accetta la sacertà della Ragione che glie lo ha inflitto, e si convince a vedervi la conseguenza di qualche propria oscura colpa, *questa economia genera una società instabile* e a rischio di disgregazione.

Quando sensibili anime borghesi si stracciano le vesti sulla crisi della democrazia o lanciano l'allarme sull'incombere del capitalismo autoritario (che peraltro Hayek aveva candidamente ipotizzato: cfr. Storia di un altro occidente, p. 1455) le suddette anime sensibili dovrebbero evitare di invocare palliativi ipocriti, oltreché irrealistici, con la non celata speranza di contribuire alla sopravvivenza di una società che si vuol credere eterna e culmine della storia: "ma tutto ciò che è su questo mondo e sotto la luna appare incostante e vario e soggetto a tutti i cambiamenti" (Plutarco, *De Iside et Osiride*, 369 D).

Il problema di questa economia è la venuta al pettine di nodi culturali che risalgono ben addietro nel tempo. Accade così che in occidente si possa pensare il modello cinese come prossimo approdo del capitalismo: il sogno mefistofelico di Friedman.

* Marx, *Grundrisse*
** La patafisica è così definita dal suo ideatore Alfred Jarry (Gestes et opinions du Docteur Faustroll, pataphysicien, Paris, Biblithèque-Charpentier, 1911, p. 16): "La pataphysique est la science des solutions imaginaires".
*** Di Hayek ho analizzato alcuni testi alle pp. 1452-1470 di Storia di un altro occidente; del suo antecedente Von Mises alle pp. 1440-1452. È difficile incolpare il neopositivismo scientifico di Vienna per le loro motivazioni violentemente e irrazionalmente ideologiche che li fecero definire "dinosauri" già alla fine degli anni '30. Di Voegelin, vicino ad Hayek, e del suo incubo "gnostico" che lasciò perplessi gli studiosi dello Gnosticismo (quello vero, non la categoria del fantastico) ho parlato alle pp. 971-986. Il gruppo era mosso da motivazioni *meramente ideologiche*, non precisamente "progressiste".
**** Uso il termine "mito" nel suo significato spregiativo corrente. Come sa chi mi ha letto, considero il mito il luogo nel quale traluce il reale come esperienza umana; perché il reale è ambiguo, come il mito.
***** Per questo, come ho detto altrove, parlare di darwinismo sociale è cosa che rende bene il concetto, ma ha tanto senso quanto parlare di evoluzionismo liberista: Darwin e il liberismo sono due volti della medesima cultura e della medesima temperie storica e sociale.

ECONOMIA DELLE TORTE

Non avendo una concezione puritana del lavoro, sadducea del Giusto, borghese della produttività, mi permetto di considerare il lavoro del cuoco di Lord Lauderdale sul medesimo piano di quello del pasticcere; e, non dovendo egli trarne profitto, fors'anche più onesto.

LO SGUARDO E LA PAROLA

Dice giustamente Aristotele (Met., 1011a, 13) che il fondamento di una dimostrazione non può essere *dimostrato*: ad ogni buon conto, già Eraclito aveva precisato che il Dio dell'oracolo non afferma e non nega, ma fa segno, cioè *mostra*. Le cose davvero importanti, "fondamentali", cioè il fondamento, possono scorgersi con

occhio attento, ma non possono essere dette; il fondamento è infatti il nostro Erlebnis, cioè il "luogo" ove noi *siamo*, e non può esser detto precisamente perché *là* siamo (Kafka).

UNO SPAZIO TOPOLOGICO

Dice Aristotele (Met. 1027b, 25-27) che il vero e il falso sono nel pensiero, non nelle cose; e poiché il pensiero, almeno nella sua parte esprimibile che è quella della quale si sta parlando, si esprime nelle parole, si può dedurne che il vero e il falso sono nell'enunciato. Che cosa siano il vero e il falso, Aristotele l'aveva detto poco sopra (1027b, 18-23) facendo riferimento a un pensiero articolato sui princìpi d'identità e di non contraddizione: dunque a un enunciato logicamente corretto, perché due proposizioni contraddittoire non possono essere entrambe "vere" (1012b, 2-3) ed è impossibile supporre che la medesima cosa sia e non sia (1005b, 5-8).

Tutta questa costruzione si regge su un fondamento: il nome esprime un significato e uno solo (1016b, 11-13). Stranamente però, in Met. 1014b, 16 -1015a, 19, lo stesso Aristotele si diffonde sui molteplici significati della parola φύσις, natura: forseché la parola è ambigua, come si sforzavano di mostrare i Sofisti? O forse può *apparire* ambigua ogniqualvolta si pretenda di sovrapporla alla "cosa"? Ma, se così è, non sarà la "cosa" stessa, cioè il *reale*, ad essere ambiguo? È ambiguo il reale o ciò che vorrebbe esserne l'equivalente nell'enunciato? O non sarà il *rapporto* a portare in evidenza la *prospettiva* nella quale si configura la "cosa" nell'enunciato, rendendo quest'ultima ambigua nella diversità delle prospettive *dietro le quali non v'è null'altro*, non v'è la "cosa in sé", perché la "cosa", il fenomeno, è quella che emerge dal *rapporto*, quindi dalla prospettiva, dalla collocazione dell'osservatore, dai suoi strumenti di misura e dallo scopo della misurazione. *Phýsis krýptesthai philéî* (Eraclito).

ECONOMIA E SOCIETÀ

L'economia nasce con lo scambio, senza scambio non c'è economia, c'è autosussistenza e non c'è neppure società. Lo scambio che genera una società e la sua economia avviene sul fondamento di interessi non necessariamente speculari, il mercato che si genera è epifania delle forze in campo, portatrici di interessi contrapposti la cui presunta armonia è puro adeguamento a una componente di forze, instabile di fatto e puramente metafisica nell'enunciato. In una società complessa, l'economia esprime la complessità di questi intrecci di contrapposti interessi. *L'economia è la componente di queste contrapposizioni*; gli interessi che si contrappongono possono essere empiricamente composti nell'hic et nunc della politica e delle sue scelte, non da recondite armonie; *la politica è questo, perciò l'economia può essere soltanto politica*. L'economia è dunque politica e le formule matematiche sono soltanto maschere ideologiche. Una politica che dichiari di non volere o dovere interferire nel processo economico è una scelta politica nei confronti del pólemos, dunque una scelta di parte. È una scelta a favore del detentore della forza, non di presunte leggi che non esistono se non come formalizzazione di rapporti sociali, dunque non sono "leggi" ma mera rappresentazione di fatti. Questa finta astensione politica si esplicita nell'esaltazione della "società civile" che però è quella -lo notava Ferguson- che non capisce nulla all'infuori dei propri interessi: questo non vale soltanto per i mercanti dei quali egli parlava, la "società civile" è infatti un'ipotesi pre-politica.

La politica che dichiari di non volere o dovere interferire è una scelta di parte a favore del più forte perché il più forte si rivela il più adatto nel pólemos; Darwin non è il padre e il paravento scientifico di questa cultura, ne è figlio; il "survival of the fittest" è il prodotto di una cultura nel cui ambito anche la "scienza" *interpreta* l'osservazione: si legga Hübner. La scelta a favore del più forte genera *una* economia la cui presunta "legge" è la forza, e il "libero" mercato e la "libera" concorrenza sono il suo Vangelo della quotidianità; e ha una filogenesi nell'adattamento volgare di una religiosità contabile, il Deismo (lo notava già Marx) devoto di una fantasticata Ragione cosmica che regola gli eventi e quindi li "giustifica" con mano invisibile: la mano visibile della *forza* scompare perché "the fittest" ha ragione, cioè *possiede la "Ragione"*, è "giustificato", reso giusto. Tutto ciò che accade è giusto perché è accaduto. La forza della Ragione è ragione della Forza: non è *razionale*. Perché tutto ciò che vuol oscurare il pólemos oscura la società, che in tanto è tale in quanto è composizione politica del pólemos: e senza una società non v'è economia possibile. Nella fantasticata armonia perdono senso i conflittuali interessi, e con essi le ideologie e i partiti che esprimono la *realtà* del pólemos; e un mercato *davvero* libero di farsi epifania della *forza* distruggerebbe il mercato, lo scambio, la società. L'ideologia -e l'economia- liberista è zoppa nel fondamento, è soltanto una *pretesa*.

Tanto evidente fu la sua mancanza di fondamento nella realtà sociale, che essa fallì perché inadatta a una società; ma l'inconveniente fu così malamente interpretato dalla pervicacia degli sciamani neoclassici e dei teurghi del trickle-down, che la richiesta alla politica di astenersi dall'economia si trasformò nella richiesta alla politica affinché creasse una società artificialmente adattata al liberismo: fu la nascita del neoliberismo e della governance, della siyâsa occidentale, l'addomesticamento dell'homo insipiens. *Una dottrina economica che*

richieda, per funzionare, una società creata ad hoc, non è soltanto un mero atto di violenza eugenetica; è un modello che, ignorando la società reale, ignora l'economia reale, che non è contabilità. È, in sé, un gesto luciferino.

Anche l'illusione marxiana del superamento del pólemos grazie ad un futuro nel quale il proletariato sarebbe succeduto alla borghesia nel ruolo di *classe generale*, nacque dall'aver pensato il futuro entro la logica di un presente pensato dalla borghesia, sottovalutando che *la fine del diritto divino della società trifunzionale, proclamata dalla borghesia in nome del proprio diritto storico*, aveva alzato il velo sulla realtà del pólemos che governa ogni possibile "società" e ogni possibile "economia": che deve perciò essere governata dalla politica e dai suoi compromessi. A meno di pensare una società senza scambio, quindi senza economia, quindi una non-società e una non-economia.

PAROLE E COSE

Alle pp. 112-113 di Capitalismo senza futuro, Severino, esponendo le ragioni che lo spingono a prevedere un imminente dominio della tecnica, sviluppa, more suo solito, un interessante ragionamento che mi permetto di riassumere al di là delle sue technicalities logico-sintattiche. Osserva Severino che il pensiero scientifico nacque nel concetto epistemico di "verità", il quale aveva peraltro anche altre e non trascurabili ricadute sui limiti (etici) dell'agire umano. Venuto meno, nel pensero moderno, il concetto di "verità" come Immutabile (uso il termine adottato da Severino) il pensiero scientifico è divenuto una sorta di Golem che procede senza freni né binari e si risolve nella tecnica fine a se stessa.

A questa sua denuncia vorrei aggiungere una chiosa: la contraddizione originaria è nella stessa "verità" epistemica: una volta abbandonato il fondamento nella trascendenza il fondamento si trasferì nella Ragione autoreferenziale: un adýnaton perché tranne Dio -per chi crede- nulla può fondarsi su se stesso, quindi si dovrebbe *postulare* una fede nella Ragione.

Un altro sviluppo logico del pensiero di Severino è che il dominio della tecnica genera l'obsolescenza dei partiti, perché la tecnica zittisce il pólemos: un fenomeno incontestabile perché evidentissimo nell'occidente "democratico", con possibilità di derive sociali ancora tutte da valutare, di certo inquietanti. Anche qui avrei una piccola osservazione da aggiungere. Severino incatena il divenire degli eventi attraverso sviluppi logico-sintattici, confeziona cioè il fenomeno nelle parole come nella tradizione del razionalismo classico; crea quindi un modello del fenomeno, come nel razionalismo scientifico. Severino è un *filosofo* a pieno titolo, e il filosofo allontana sempre da sé il sospetto che le proprie osservazioni abbiano un fondamento esistenziale, sono valide soltanto se ricondotte al neutro.

A me sembra tuttavia che il dominio della tecnica e l'obsolescenza dei partiti siano connessi all'interno di un fenomeno *economico*, l'impossibilità di pensare una diversa economia dall'interno del vortice sempre più stretto creato da *questa* economia, che *deve* sopravvivere, pena la scomparsa di questa società: e un'altra società non si "pensa" né si costruisce per programma dittatoriale, verrà da sé chissà quando, come, e con qual volto. Certamente dopo una crisi al momento impensabile, tantomeno voluta.

Forse sto enunciando rozzamente la medesima cosa, ma preferisco osservare il fenomeno attraverso gli eventi materiali, perché le parole rischiano sempre il volteggio del trapezista: volano in alto, eleganti nel cielo e, a volte, cadono in quel vuoto stesso ove si slanciano.

IL LAPSUS

Nella sua analisi della scomparsa degli Immutabili e della vittoria imminente della tecnica, Severino trascura un dettaglio: gli "Immutabili" (etici, religiosi e quant'altro) sono stati pensati come creazione di una società (basti pensare ai grandi Profeti fondatori di religioni) quantomeno sono stati essenziali per l'esistenza di una società in quanto tale. La loro scomparsa (al di là degli sviluppi *teorici* della Ragione sui quali si esercita Severino penserei agli intereressi *pratici* del capitalismo che della Ragione è la deriva ultima) apre sì, la vittoria alla tecnica, ma disgrega la società. L'ultima, e più caduca, delle "religioni", fu il comunismo la cui scomparsa ha trasformato la sinistra politica da petizione di giustizia sociale a eredità borghese e piccolo-borghese del sessantottismo: un fenomeno che fece parte della generica deriva individualista sulla quale si costruirono le fortune ideologiche del neoliberismo. Ora, se la scomparsa di questi "Immutabili" scatena il dominio della tecnica ma disgrega la società, la tecnica, che è un prodotto dell'uomo e della società, nell'attimo stesso della propria vittoria perde l'humus sul quale crescere: dunque, vincendo si suicida.

Dico questo tanto per proseguire il discorso di Severino tutto ancorato alle connessioni logico-sintattiche (dunque alle parole). Di fatto, gli "Immutabili" sono sì, tutt'altro che tali, ma, sinché non si logorano, restano comunque tali; si configurano come conclusioni *teoriche* del discorso ma hanno un contenuto *politico* sin dai tempi di Platone. Capisco bene che, sul piano *logico*, è contraddittorio parlare di Immutabili transeunti: ma il mondo non si regge sulle rigidità della logica, *il mondo è ambiguo e poikílos* (per dirla con Plutarco) perciò si

regge sui compromessi. E i compromessi sono quel che sono: al momento di nascere son dichiarati eterni, come i trattati di pace: poi, si vedrà.

ECOLOGIA DEGLI IMMUTABILI

La convinzione che le conclusioni della logica siano uniche e cogenti nasce dalla pretesa che le parole corrispondano alle cose e che la razionalità della sintassi (per inciso: la nostra) sia anche quella del reale. Che tutto questo sia soltanto ideologia del dominio -ciò che rende sospetta la "filosofia"- lo sapevano già i Sofisti: e oggi gli avvocati difensori. Gli Immutabili sono specie endemica che popola il territorio delle Cattedre.

DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIÆ

Un illustre neoparmenideo ha "dimostrato" l'eternità dell'essere. Questo ci consola molto, ma resta il fatto che la morte, pur non annullando "l'essere", porta tuttavia con sé quella sua particolare e transitoria determinazione dell'essere che è il singolo individuo e il mondo di esperienze, gioie, dolori: *passioni*, che si è configurato in lui *ed è* "lui". Nobis cum semel occidit brevis lux/nox est perpetua una dormienda.

Questa filosofia neoparmenidea è una filosofia del neutro, come direbbe Lévinas; è *neopaganesimo*, come ogni tentativo di pensare "da greco", perché il significato rivoluzionario del mito biblico è nel suo Dio che è *Persona*, e rappresenta perciò la *negazione del neutro*. Ha ragione Lévinas: non sembra così dirimente chiedersi perché c'è l'essere e non il nulla, quanto piuttosto perché c'è il male e non il bene. Questo è però un pensiero che disturba l'ordine destinale garantito ai terreni dall'eternità dell'essere, perché invita a preoccuparsi piuttosto di un ordine transeunte che ponga rimedio all'inevitabile presenza del male; che ponga cioè in primo piano i transeunti travagli della vita, quelli dei quali tentò di occuparsi il Dio biblico con la Sua Legge.

Forseché la "filosofia" è *sospetta*?

TUTTO FA BRODO

L'Europa lancia programmi ambiziosi (più ambiziosi che realistici) per eliminare i combustibili fossili e penalizzare chi li usa, perché chi li usa -secondo l'opinione comune del villaggio globale- si rende colpevole dell'attuale riscaldamento climatico.

Se questo è vero e non è un ulteriore atto di presunzione dell'uomo -senza combustibili a bruciare il Sole ha fatto di peggio nel caldo e nel freddo del pianeta, come sanno anche gli studenti di geologia- è lecito sospettare che dietro la nobile facciata ci sia anche qualche altra motivazione. Ad esempio, la crociata purificatrice potrebbe costituire un'autentica manna per un capitalismo in affanno: convertire su nuove basi l'immensa filiera connessa ai consumi energetici. Basti pensare -ma si tratterebbe soltanto di una frazione del programma- alla sostituzione obbligata dell'immenso parco auto: una bazza per un'industria automobilistica che si limita quasi alla sostituzione del circolante vetusto.

Certo, sempreché la colpa del riscaldamento fosse umana, ci sarebbe di che riflettere: un capitalismo che ha inquinato (perché l'inquinamento e il consumo del suolo sono fatti *reali*) il pianeta verrebbe rivitalizzato dal soccorso al pianeta stesso: la Breakages Ltd. fu ideuzza da dilettanti. Ammesso poi che il consumo di energia sia pur diversamente prodotta -senza energia non c'è produzione, senza aumento della produzione non c'è "progresso" nell'attuale concezione economica- non provochi comunque emissione di calore e non crei nuovi inquinamenti da smaltimento da nuovi materiali tossici (le batterie delle auto, ad esempio: ma è soltanto un esempio) c'è da riflettere sugli sconquassi geopolitici causati dal crollo di economie nazionali che si reggono sulla produzione di idrocarburi. Forse i teorici delle riqualificazioni del lavoro potrebbero immaginare un'Arabia Saudita leader mondiale della produzione di batterie elettriche; poi ci sarebbe da inventare qualcosa per gli altri Paesi dell'OPEC.

Qesto, però, è soltanto un dettaglio: pensiamo a quante attività dovrebbero scomparire nello stesso occidente; pensiamo alla "infinita vanità del tutto" dinnanzi al probabile rifiuto di India, Cina e quant'altri, di aderire al programma. Pensiamo alla ridicola improponibilità del "protezionismo etico" che ne conseguirebbe e che andrebbe contro le tendenze capitaliste alla globalizzazione e al "libero" mercato.

Con tutto il rispetto per i problemi del clima ho l'impressione che, al punto in cui siamo, se la colpa è dell'uomo, possiamo attenderci nuovi disastri: in fondo, anche le guerre sono balsamo di vita per un capitalismo dal fiato corto.

OCCHIO NON VEDE, CUORE NON DUOLE

La guerra perduta in Afghanistan dopo quella -ugualmente perduta nonostante le fanfare- in Iraq; la cacciata dall'Iran già colonia U.S.A.; i disastri di Libia (complice anche il ridicolo neocolonialismo di un piccolo ma presuntuoso Paese europeo) e di Siria; un Mediterraneo tove torna a sventolare la bandiera ottomana e spunta la Russia zarista in cerca di mari (la geopolitica ha tempi lunghi): tutto questo non sembra sollecitare le cellule grigie dei cervelloni occidentali, tutto si ferma a un rapido conto di profitti e perdite.

Nell'impossibilità materiale, per qualunque Potenza di questo mondo, di inviare sterminati eserciti a presidiare territori devastati dall'aria in nome della libertà, l'imperialismo può fondarsi su una sola arma vincente, l'ideologia. Al riguardo è però preoccupante constatare che nel cosiddetto (ex) "terzo mondo", i Governi "amici dell'Occidente" quando non sono feroci dittature, siano accolite di screditati in patria sotto i quali c'è soltanto il vuoto, un vuoto di potere e di credibilità generato per l'appunto dall'essere "amici dell'Occidente"; un vuoto che qualcuno dovrà pur riempire, magari con metodi un po' bruschi. Di questo vuoto, l'ultima testimonianza è *il modo,* della vittoria talebana, che avanza come un fiume in piena per il semplice fatto che l'esercito governativo non trova ragioni per combattere, fraternizza con i "fratelli" insorti, un po' come accadde all'esercito dell'ultimo Shâh. Nessuno si chiede però, come mai l'Occidente trovi soltanto servi sciocchi, vili e opportunisti.

Ciò che sta accadendo da molti anni è un fenomeno relativamente nuovo ma ormai consolidato: i non-occidentali non desiderano affatto abbandonare la propria cultura per farsi "civilizzare". Non desiderano convertirsi all'Occidente, non lo trovano così seducente. D'altronde l'Occidente, che non ha più questa forza ideologica, non ha neppure più la forza bruta per costringere i renitenti a prendere la medicina: non sottolineerò mai a sufficienza quanto le due debolezze si rinviino l'un l'altra in una spirale discendente.

Il peccato originale fu pensare di avere una forza ideologica -che non c'era- e poter fare da soli, col risultato che si fu costretti a ricorrere alla forza bruta con pessimi risultati: il mondo è troppo vasto per qualunque esercito. Quell'errore fu commesso dal Presidente/cow-boy che leggeva Bastiat e che commise la sciocchezza di azzerare la traballante Unione Sovietica, cioè l'Occidente surrettizio che dava una mano; cose che succedono, ma non aver ancora compreso l'errore significa permanere nell'antica presunzione, ovvero evitare di pensarci per non doverlo ammettere. A metter ordine in un'Asia Centrale e in un Medio Oriente lasciati nel chaos da una politica -a dir poco- "incolta", penserà forse la Cina: che però non è tanto "occidentale" (o paraoccidentale, come lo era l'Unione Sovietica).

Un Occidente che non fosse più traguardo del pianeta, che rinunciasse alla propria ideologia, dovrebbe oltretutto fare i conti al proprio stesso interno dopo le favole che ha fatto credere e perseguire agli stessi occidentali. L'Occidente è però *già* ridimensionato sul piano ideologico, anche se insiste a considerarsi il télos della Storia planetaria. L'Occidente è obnubilato dalla propria immagine ideologica, dinnanzi ai propri disastri pensa di potersene lavar le mani rinchiudendosi nel proprio guscio, il Giardino dell'Eden; e per difendersi dai milioni di profughi che ha provocato la sua pretesa egemonia -con le guerre, ma anche con le diseguaglianze- e che ora premono al confine, pensa d'innalzare muri alti e insensati come la Torre di Babele.

Oppure chiede aiuto agli Ottomani rimpinguandone le casse. Non ha capito che questa è la più umiliante delle delle rese *ideologiche*.

I FICHI DI CATONE

Gli Stati Uniti dicono di poter *produrre la prova* che il Covid è fuggito da un laboratorio cinese. Gli Stati Uniti *produssero la provetta* con l'arma di distruzione di massa di Saddam.

INTERVENTO SU UN BLOG A PROPOSITO DI QUANTO ACCADUTO CON IL COVID*

Non sono un giurista e non posso offrire un commento "tecnico" alle parole dell'Avvocato Barcellona. Tuttavia egli solleva una questione nella quale tutti noi siamo coinvolti, sollecitando perciò una risposta dalle nostre diverse sensibilità. Premesso che sono pienamente d'accordo con la lunga citazione introduttiva, trovo appropriato il riferimento ad Horkheimer il quale ha nutrito, e con lui Adorno, una legittima diffidenza verso le discendenze del Razionalismo illuminista. La loro Dialettica dell'Illuminismo resta tuttora, a mio avviso, un livre de chevet; e un tema ricorrente nei loro scritti è la critica di ciò che definiscono la "Ragione calcolante", figlia di quel Razionalismo che conduce al mondo totalmente amministrato. Questa riduzione della razionalità al calcolo, alla razionalità tecnica, è anche l'argomento principale della mia Storia di un altro occidente, ove essa è definita più semplicemente "la Ragione", della quale ritengo di aver mostrato *l'irrazionalità,* oltreché *l'irragionevolezza*. Il suo ultimo approdo ideologico è stato il liberismo (per la differenza tra il liberismo, che non ha nulla a che vedere con la *libertà dell'uomo* -come ha sottolineato Marx, è *libertà del capitale sull'uomo*- e il liberalismo, rimando alla vecchia polemica tra Croce ed Einaudi) che ha

sostenuto il capitalismo, ideologia dell'accumulo del quale ho trattato nel lungo capitolo "Derive della Ragione": un'ideologia fondata sulla riduzione della complessità dell'umano al fantasma dell'homo œconomicus. Con questa premessa torno al tema proposto.

Le politiche adottate da molti Governi nel corso dell'epidemia da Covid possono suscitare ragionevoli dubbi sul piano di uno scivolamento autoritario: dubbi da collegarsi non tanto alle decisioni in sé, quanto al loro possibile radicamento in una deriva della quale stiamo divenendo protagonisti e vittime senza adeguata percezione. Uno scivolamento autoritario che è lo sviluppo del concetto di governance, la cui origine è nel mutamento tattico, non genetico, che ha portato il vecchio liberismo a trasformarsi in neoliberismo. Come noto, mentre il liberismo invocava il ritiro dello Stato dalle decisioni economiche, in seguito al disordine sociale -figlio del liberismo- che portò alle due guerre, il neoliberismo chiese allo Stato di farsi garante di condizioni *giuridiche* adeguate alla *creazione* di una società modellata sul cosiddetto "libero" mercato (non dirò Marx, ma lo stesso Smith sapeva benissimo che il mercato del lavoro non è affatto "libero"). Giuridico è anche il fondamento dell'ordoliberismo.

Ho raccontato e seguito questa vicenda nel luogo citato, e vorrei sottolineare che, parlando del concetto di governance in connessione alla biopolitica di Foucault, ho riscontrato la singolare analogia di questo concetto con quello islamico di siyâsa (la syâsat^{u} 'l-sharî'a, la conduzione della società in nome dell'adeguamento alla legge divina) sottolineando che l'etimo della parola araba è in connessione con i concetti di allevamento e addomesticamento, in particolare dei cavalli. Questo tanto per chiarire che *gli sviluppi del capitalismo attraverso il neoliberismo conducono all'autoritarismo,* tant'è che si parla della concreta possibilità di un *capitalismo autoritario* (Hayek lo aveva già ipotizzato) e si guarda con sempre più attenzione al modello cinese. A proposito del quale *e del Covid*, ricordo le esternazioni di un nostro cacicco del Golfo, che invidiava *la scelta cinese di sparare a chi circolava in strada nel tempo del lockdown*.

Le scelte di governance adottate dal nostro Governo nel corso dell'epidemia, in particolare all'inizio, sono state sicuramente inquietanti, *e ciò che è più inquietante è l'approvazione con la quale sono state accolte da gran parte degli italiani*. Mi riferisco al libero corso dato inizialmente alla delazione e al linciaggio morale degli inadempienti alle Sacre Norme, tanto più feroci quanto più sembravano nascondere il panico di una sanità inadeguata in seguito ai tagli e alle privatizzazioni voluti da un capitalismo in affanno, *bisognoso* di conquistare la ricca torta dei servizi. Mi sovvennero due ricordi. Il primo, letterario, davanti alla solerzia delatoria di molti italiani. Scrive Kafka (Considerazioni sul peccato): "L'animale strappa di mano la frusta al padrone e si frusta da sé per diventare lui, e non sa che questa è una fantasia nata da un nuovo nodo nella correggia del padrone". L'altro di cose vissute: sono abbastanza grande per ricordare la figura fascista del capofabbricato che sorvegliava condomini e inquilini, in presenza del quale si doveva osservare prudenza nelle parole e nelle stesse espressioni del volto; e ad esibire il distintivo del Partito (come la mascherina oggi). *La tecnica della sorveglianza del cittadino sul cittadino, la tecnica della delazione e della condanna morale gridata al vento, sono la tecnica grazie alla quale le dittature riescono a controllare un intero popolo, e lo possono grazie al consenso di molti*, esaltati forse dall'idea di esser divenuti padroni agitando la frusta per conto del vero, *loro* padrone.

La domanda più inquietante che possiamo porci è allora: quale legame può esserci tra questi esiti e il lento stringersi della morsa autoritaria che deve renderci consenzienti alle esigenze di un sistema economico ormai palesemente in crisi? Siamo in presenza di una esercitazione esplorativa in vista di sviluppi futuri? Un sospetto del genere è *paranoia*, o non è coglier nell'aria, nei *fatti*, un *non-detto*, un clima culturale incupito, una tendenza inconscia ma palese, *obbligata* dall'evolversi degli eventi?

Dunque saremmo in presenza di una *tecnica* come espressione aperta di una *volontà di potenza*. Sulla tecnica come volontà di potenza, nonché sulla sua marcia verso il dominio, l'Avvocato Barcellona cita giustamente Severino, che di questo argomento è analista e divulgatore. Certo, questa è una tendenza, come ripetutamente sottolinea Severino stesso; tuttavia val la pena di sviluppare ulteriormente il ragionamento stesso di Severino sul suo medesimo piano, quello di una logica interna al *discorso* (io preferisco ragionare sulla logica degli *eventi*, ma qui non importa) per accorgersi che c'è qualcosa di più.

Severino imposta la propria analisi a partire dal "sottosuolo" del pensiero moderno, la scomparsa degli "Immutabili", le "verità" epistemiche. Osserva anche Severino -critico del concetto di epistéme- che il pensiero scientifico nacque nel concetto epistemico di "verità", il quale però, oltre a questa sua apertura, aveva anche altre e non trascurabili ricadute sui limiti (etici) dell'agire umano. Venuto meno, nel pensiero moderno, il concetto di "verità" come Immutabile, il pensiero scientifico è divenuto quindi una sorta di Golem che procede senza freni né binari; di qui il trionfo della tecnica come volontà di potenza fine a se stessa.

Nella sua analisi della scomparsa degli "Immutabili" e della vittoria imminente della tecnica, Severino sottovaluta tuttavia un dettaglio, che, pure, aveva messo in luce egli stesso a proposito delle ricadute "altre" delle verità epistemiche: tutto preso dal *discorso*, sottovaluta il *fatto* che gli "Immutabili" (etici, religiosi e quant'altro) furono pensati come creazione di una società -basti pensare ai grandi Profeti fondatori di religioni; quantomeno furono essenziali per l'esistenza di una società in quanto tale. La loro scomparsa quindi (al di là degli sviluppi *teorici* della Ragione sui quali si esercita Severino, penserei agli intereressi *pratici* del capitalismo, che della Ragione è la deriva ultima) apre sì, la vittoria alla tecnica, ma disgrega la società. Basti pensare all'ultima, e più caduca, delle "religioni", il comunismo, la cui scomparsa ha trasformato la sinistra politica da petizione di

giustizia sociale a eredità borghese e piccolo-borghese del sessantottismo: un fenomeno che fece parte della generica deriva individualista sulla quale si costruirono le fortune ideologiche del neoliberismo.

Ora, se la scomparsa di questi "Immutabili" scatena il dominio della tecnica ma disgrega la società, la tecnica, che è un prodotto dell'uomo e della società, nell'attimo stesso della propria vittoria perde l'humus sul quale crescere: dunque, vincendo si suicida. Penso quindi alle parole di Castoriadis (che citai in nota 240 a p. 1535 di Storia di un altro occidente): "Il capitalismo ha potuto avanzare solo perché ha ereditato una serie di tipi antropologici che non ha e non avrebbe potuto creare esso stesso: magistrati incorruttibili, burocrati integerrimi e weberiani, educatori fedeli alla loro vocazione, operai forniti di coscienza professionale eccetera……Ora noi viviamo in una società in cui questi valori sono, come è noto, divenuti risibili, in cui conta soltanto la quantità di danaro che vi siete messi in tasca". Questo e non altro può suggerire il dominio della tecnica e della ragione calcolante -due cose che sono una: e infatti, come ricordavo criticando, in Derive della Ragione, lo "acting man" di Von Mises, ciò produce il "ciclo infernale di produzione/consumo …… ciò che si consuma in questo ciclo, a mio avviso, è l'umanità dell'uomo, pensato infatti da Mises nelle forme artificiali dello *acting man*"

Il punto, dunque è questo: può venir meno la complessa "umanità dell'uomo"? Questo è stato il tentativo operato con l'invenzione dell'homo œconomicus (e con gli sforzi per crearlo davvero) sulla quale si fonda tutta la metafisica -o la patafisica- di quella non-scienza che è l'economia neoclassica. *Se la risposta è "no" cade l'angoscia del dominio possibile di una tecnica, che, vincendo, si suiciderebbe*, tanto per proseguire la logica di Severino *oltre* Severino. Il che non toglie che tempi assai duri, per la libertà, potrebbero attenderci, e legittima questo mio "entimemico" accostamento tra la crisi del capitalismo e le politiche sul Covid. Ecco perché trovo pertinente la citazione con la quale si apre l'intervento dell'Avvocato Barcellona: anche se non siamo ai tempi delle dittature, come giustamente annota l'autore dell'articolo. Non siamo a quei tempi ma la tecnica è la *medesima*, perché la *tecnica* è una *logica* -non un'etica- e la governance è un'istanza tecnica. Non per nulla la téchne è invocata da Platone contro i Sofisti -i primi socialisti della storia, come affermava il loro grande studioso Untersteiner: e di mestiere avvocati- per affermare la *propria* "verità epistemica"; epistéme è il termine che egli usa per una "verità" raggiunta nelle parole, grazie alla logica, come riproduzione del *reale* nelle *parole*. Tecnica del pensiero che destituisce di valore il pensiero, quindi l'Erlebnis, di chi non la possiede. Di qui il mio più volte espresso "sospetto" nei confronti della "filosofia".

Tornando all'argomento: può esistere una società senza un'etica? Può esistere quel che si vuole (l'individuo astratto della Thatcher) una società, no. E senza società non ci sono individui, perché l'individuo è una realtà in divenire, non un'ipostasi, che prende forma *soltanto* in rapporto ad essa. Senza etica (quella calvinista) non avrebbe potuto trovare *giustificazione* ideologica neppure il mondo capitalista (*l'origine* fu altra, Weber confonde realtà e ideologia). Un'etica può declinare, un'altra ne *deve* sorgere; così delle società. Per proseguire il discorso di Severino tutto ancorato alle connessioni logico-sintattiche (dunque alle parole) gli "Immutabili" sono sì, di fatto, tutt'altro che tali; ma, sinché non si logorano, restano comunque tali; si configurano come conclusioni *teoriche* del discorso ma hanno un contenuto *politico* sin dai tempi di Platone. Capisco bene che, sul piano *logico*, è contraddittorio parlare di Immutabili transeunti: ma il mondo non si regge sulle rigidità della logica, *il mondo è ambiguo e poikílos* (per dirla con Plutarco) perciò si regge sui compromessi. E i compromessi sono quel che sono: al momento di nascere son dichiarati eterni, come i trattati di pace: poi, si vedrà.

L'Avvocato Barcellona evoca "l'insopprimibile sentimento umano di giustizia". Vero. Ma ci si vuol chiedere che cos'è "giustizia" e "giusto"? Sono luoghi inubicabili e tuttavia reali della società, e, come tutto ciò che è teoricamente inubicabile, trovano concreta esistenza nel compromesso. Che cos'era il "giusto prezzo" nei confronti dell'unico prezzo concretamente riscontrabile ed esaltato dal liberismo, il "prezzo di mercato" epifania della forza contrattuale? Era il *compromesso* siglato dalla politica tra forze conflittuali. Sul compromesso soltanto, si può reggere un edificio sociale, su un compromesso accettato e che perciò è ius, consuetudine. E si veda Benveniste per comprendere il legame tra ius e *med, una radice indoeuropea che ha a che vedere con il "mezzo", la medietà (la mesótes cara ad Aristotele, uomo che conosceva il mondo) e la medicina come ripristino di un equilibrio. Per questo l'Avvocato Barcellona può giustamente affermare che il diritto è il peggior nemico della tecnocrazia, che non conosce compromessi perché è autoassertiva, che non conosce la medietà perché non conosce il limite, e non lo conosce a causa di una *cattiva lettura* del tramonto degli "Immutabili".

Sì, quel che è accaduto con il Covid è inquietante, perché non si direbbe accaduto per caso. Nel nostro chiuso mondo circola aria viziata: è tempo di aprire le finestre.

*Blog proposto dall'Avvocato Barcellona, e su invito di Academia.edu

BUON FERRAGOSTO!

Nell'Anno del Signore 2021 i Talebani celebrano il Ferragosto entrando a Kabul. Il Governo fantoccio è già all'aeroporto, come tutti quelli che hanno salvato i dollari. L'Afghanistan dell'Occidente si è liquefatto, quello dell'Unione Sovietica si era comportato meglio: resta da capire come mai l'Occidente trovi come alleati

soltanto screditati mercenari. L'Afghanistan confina da un lato con la Cina, dall'altro con l'Iran, per il resto con paesi ex-sovietici: chi pensa che Trump sia stato furbissimo volendo porre alle spalle dell'Iran un possibile avamposto saudita, farebbe meglio ad acquistare un Atlante. Qui non si è persa soltanto una guerra come a Saigon, si è persa la credibilità: dichiarazioni e fatti, Sacri Princìpi e realtà, pretese e possibilità dell'Occidente, sono in stridente contrasto. Sul piano geopolitico è la fine di un'avventura asiatica iniziata nel XVIII secolo; ma il tradimento degli Afghani (dopo quello dei Curdi) è peggio di una sconfitta, è ammissione d'impotenza *ideologica*. In assoluta retroguardia una grassa ma imbelle e pavida Mitteleuropa birraiola mette le mani avanti per negare asilo a chi potrebbe sconciare l'idillica ipocrisia dei suoi lindi villaggi.

Ad ogni buon conto, nel frattempo nell'apparato militar-industriale c'è chi ha fatto soldi, chi carriera; anche i contractors hanno avuto la loro parte in nome del libero mercato delle vite umane; peccato che tutto questo lo abbiano pagato i cittadini con le loro tasse. Chi non ne comprende le conseguenze mangia allegro il cocomero davanti al televisore.

P.S. A Taipei si consultano le offerte delle agenzie di viaggio.

NEMO PROPHETA IN PATRIA

C'è chi accusa l'Intelligence occidentale di non aver compreso che cosa stesse accadendo in Afghanistan, e di aver, tra l'altro, consentito i vacui discorsi di Biden a due giorni dal disastro. Io sospetto che la colpa di quell'Intelligence sia stata soltanto l'essere "occidentale": espressione di una cultura che vede ancora il mondo islamico (e se stessa) con i paraocchi di Bernard Lewis.

TANTO VA LA GATTA AL LARDO

Severino (Capitalismo senza futuro, p. 81) vede nell'Oriente antico la preistoria dell'Occidente, confermando così una ormai screditata "Storia" eurocentrica. Il fatto è che questa presunta "Storia" (con la maiuscola) che già esisteva nella Frühromantik (Herder) e che trova la propria massima espressione in Hegel, è figlia della riduzione della concretezza degli eventi a ineluttabile schema "filosofico": Hegel, infatti, fa espressamente una "filosofia della storia", che è anche ciò che *deve* fare Severino per coerenza *filosofica* con il proprio ruolo di neoparmenideo.

IL MEZZO E LO SCOPO

A p. 130 della medesima raccolta di saggi, Severino, autocitandosi, afferma, per coerenza con il proprio schema logico riferito alla dialettica tra scopo e mezzo che "se il capitalismo, servendosi delle tecniche non inquinanti, volesse la salvaguardia della terra per salvare se stesso, finirebbe con l'indebolire e logorare tale salvaguardia, distruggendo pertanto anche se stesso; sì che è inevitabile che finisca col voler salvaguardare la terra per salvaguardarla come scopo e non come mezzo".

L'amore per la circolare perfezione dei volteggi logico-dialettici fa peccare Severino di ingenuità dinnanzi agli eventi: l'emergenza ambientale -reale ma ben pubblicizzata dai media- è il più grande business che si presenti al capitalismo per riprender fiato dopo l'esaurimento dei bisogni reali (ce ne sarebbero ancora tanti nel "terzo mondo" ma quella non è una domanda reale, perché non può pagare -Lauderdale docet). Al capitalismo sono rimasti infatti essenzialmente i "bisogni" di status, i gadgets, i servizi; e si arrangia come può tra marketing e influencers.

"Vi son più cose in cielo e in terra, mio buon Orazio……"; e si narra che Talete, per guardare il cielo, cadesse in una buca. Ridurre il reale negli schemi della logica, peggio, della dialettica di hegeliana memoria, significa perderlo di vista. Ne è un esempio, due pagine dopo, il considerare, da parte di Severino, la Cina "membro subordinato" nell'attuale scacchiere geopolitico.

ECONOMIA DELL'IMMAGINARIO

Sempre in quella raccolta, a p. 160, e sempre in rapporto al proprio procedere dialettico nell'Iperuranio, Severino sottolinea "la contraddizione tra la volontà capitalistica di perpetuare la scarsità relativa delle merci e la volontà tecnologica -che è propria del mezzo di cui la volontà capitalistica si serve- di incrementare all'infinito la potenza e quindi di ridurre, e al limite eliminare quella forma di impotenza che è la scarsità".

Girovagando nel mondo delle Idee, Severino non si è accorto che la scarsità si ricrea di continuo creando nuovi bisogni grazie non soltanto alla stimolazione dell'immaginario (che è indispensabile e fa parte del marketing) ma all'introduzione di nuove merci che *creano* nuovi bisogni rivoluzionando l'organizzazione della vita privata: besti pensare al gran numero di gadgets ai quali ci si *deve* ormai affidare nella prassi quotidiana perché indispensabili alla sopravvivenza nella nuova società così creata. Il capitalismo cambia la vita della società -e la stessa società- per aumentare indefinitamente i "bisogni": è il ciclo infernale di produzione/consumo nel quale si *consuma* l'umanità dell'uomo.

FILOSOFIA E POESIA

Nel parlare della "necessità" e degli "eterni", Severino infligge alla poesia di Parmenide il medesimo trattamento che Hegel inflisse al bel porgere di Eraclito (cfr. supra: "Manca qualcosa"). Viceversa, Shakespeare disse qualcosa di eterno quando affermò: "We are such a stuff as the dreams are made on". Poesia (e Profezia) generano "aumento d'essere" (più concretamente: di ciò che *esiste*); ma per il neoparmenideo Severino "l'essente" (genere *neutro* dei variegati *esistenti*) è "ben recintato" (eukykléos): come in un Konzentrationslager (Discussioni intorno al senso della verità, p. 148, sgg.). "Ben recintato" è anche Severino, nella sua "verità" logico-dialettica inaccessibile all'urto del reale. Il teosofo e mistico Mollâ Sâdrâ Shirâzî sembra più concreto, quantomeno più arioso.

LUCCIOLE PER LANTERNE

Considerare il Cristianesimo una "religione filosofica" che eredita il pensiero greco (Hegel, in Severino, ivi, p. 182) è confondere la predicazione di Cristo -un Ebreo che pensa al Dio della Bibbia- e le tante interpretazioni che se ne dettero e furono dette "eresie", con la "ortodossia" di una Istituzione fondata per sopravvivere nella società classica, imperiale.

LA PULCE NELL'ORECCHIO

Nell'anno di Grazia 2017, il Prof. Severino ha dato alla luce una raccolta di saggi (Il tramonto della politica) nella quale, a p. 16, si discetta di politica planetaria con l'uso ripetuto della parola "razza" (p.e.: "le razze che si fanno guidare dall'Islam" -del quale Islam parla generalmente come si farebbe al bar). Ora, il Professore di Filosofia Teoretica ha certamente ragione quando sostiene (lo fa più volte nei suoi scritti) che il sapere scientifico è puramente ipotetico (ciò che però, vorrei aggiungere, costituisce anche un merito) ma esistono anche le ipotesi *ragionevoli* (tra queste l'inesistenza delle razze) e la ragionevolezza è precisamente ciò che manca ai cultori di una "Verità" ("assoluto rigore della *Verità* innegabile", ivi, p. 120) "una" e raggiunta elaborando *parole* nella *logica*. Le quali parole, non potendo aderire alle "cose", fanno della "verità" qualcosa di ambiguo nei confronti della realtà: e viceversa.

WAS IST DAS, DIE PHILOSOPHIE?

A p. 130 della medesima raccolta, Severino afferma: "Sin dal suo inizio invece (*scil*.: contrariamente alla scienza, citata subito sopra) la filosofia intende essere la forma *assolutamente radicale* (corsivo mio) del sapere. E per mostrare che cosa sia *il sapere radicalmente incontrovertibile* (altro corsivo mio) la filosofia *si porta alle spalle* (corsivo suo) ogni altro sapere". Il quale altro sapere, dice poi, anche quello scientifico, non esisterebbe se il mondo non fosse manifesto, se non ci fosse quindi un'esperienza del mondo: a questo "fondo" che è l'esperienza del mondo si rivolge la filosofia "per stabilire se, al di là delle apparenze che esso contiene, non custodisca in sé anche un nucleo *innegabile, incontrovertibile* (corsivo mio) che stia al fondamento di ogni sapere e di ogni agire" (ivi, p. 131).

Mi sovviene l'antica e saggia distinzione crociana tra il sapere teorico (da theoréo, contemplo) e il fare, atto concreto di volontà; cui aggiungerei che ogni "fare" è di fatto un "sapere" che traluce nella prassi ("io, con le mie opere, ti mostrerò la mia fede", Giacomo) tant'è che le nostre "verità" non possono essere *dette*, possono tuttavia essere *mostrate* con le nostre azioni.

Dov'è il punto? Quando Severino parla di "esperienza del mondo", il testo mostra chiaramente che egli si riferisce alla Erfahrung (così come Aristotele, nella Metafisica, si riferisce alla empeiría). Ai "filosofi" non salta in mente che il pensiero (e l'azione, che ne è la sola e vera *testimonianza*) possa avere qualcosa a che vedere con l'Erlebnis, altrimenti verrebbe meno il "fondo" -o sottofondo- della filosofia come téchne che può riassumersi in un "odi profanum vulgum, et arceo". Perché, se la "esperienza del mondo" divenisse l'*Erlebnis* di

questo mondo, si dovrebbe tener conto *anche* della petizione gnostica e verrebbe meno ogni confortevole "contemplazione", madre di ogni teodicea; e il pensiero del neutro -l'ontologia così definita da Lévinas- sarebbe essenzialmente testimonianza di piedi al caldo.

La "filosofia" è, dai tempi di Platone, un sapere della logica, la téchne che rende "incontrovertibile" il discorso; una téchne perfettamente oliata nell'uso delle parole. Il rapporto tra la parola e il reale è però ambiguo, e in tale ambiguità il "filosofo" deve operare una scelta dietro la quale c'è, non-detto, il *proprio* Erlebnis e un pensiero che può configurarsi soltanto in quella prospettiva: ma un pensiero e una prospettiva li ha anche l'ydiota illitteratus che non possiede la téchne, e se non sa articolarli nella *logica* li mostra bene nei *fatti*.

La "filosofia" deduce da sé ma non è attenta al rivelarsi dell'altro: i "filosofi" si scaldano i piedi sotto la cattedra.

SCUSATE IL RITARDO

Dice Heidegger (Lettera sull'Umanesimo): "Dobbiamo liberarci dall'interpretazione tecnica del pensiero i cui inizi risalgono sino a Platone ed Aristotele……La "logica" è la sanzione di questa interpretazione che prende l'avvio dalla Sofistica e da Platone" (chioso: dal cosiddetto "razionalismo greco").

L'epoca della "logica" si sarebbe dovuta chiudere con gli Scettici.

LOGICA DELLA LOGICA

Scrive Severino (loc. cit., pp. 174-175, corsivi suoi): "Si invoca l'esperienza come fondamento delle nostre osservazioni. Ma (come già Locke, ad esempio, rileva) il prossimo *non è un contenuto di esperienza*. Contenuto di esperienza è solo quell'insieme di eventi che vengono *interpretati* come espressione di una 'coscienza altrui'. Ma interpretare non significa affermare qualcosa di evidente e di incontrovertibile, bensì *volere* che certi eventi abbiano un certo significato, addizionale rispetto a quello da essi mostrato".

La tesi di Severino è ineccepibile, ma il punto non è la sua "verità". Il punto è che essa è "vera" soltanto per chi si fermi alla geometria della logica, è zoppa se si pensa alla più profonda comprensione che scaturisce dal Witz e dall'Agudeza, che nostrano l'illogicità della logica e la logicità dell'illogico. È zoppa se si pensa alla complessità del reale del quale c'è *apprensione* (non "comprensione") grazie all'arte. È zoppa se si pensa alla Profezia. È zoppa se si pensa al mito e alla sua adesione all'ambiguità del reale. Tutte forme più immediate del "sapere" che avvengono per i complessi meccanismi dell'analogia in un reale soltanto *additato* (né si potrebbe di più).

Nel caso del "prossimo", la "interpretazione della coscienza altrui" è precisamente il risultato della logica che si frappone, fa da schermo all'intuizione dell'altrui non-detto e all'empatia. Arte, mito, Profezia, *percepiscono* il reale senza lo schermo *ideologico* del "vero" e la sua logica, intuiscono per analogia; la logica, viceversa, connette *parole* che non coprono le cose, ma ha il vantaggio di essere una *tecnica*: del dominio.

E ZEUS CASTRÒ CRONOS

L'apprensione del reale è pre-logica; poi, per comunicare, dobbiamo razionalizzarla nei vincoli della logica, della sintassi e dei significanti. La "verità" che comunichiamo con le parole è ideologia.

DISATTENZIONE

Dice Severino (loc. cit., p. 182) "La filosofia evoca le categorie all'interno delle quali cresce l'Occidente, e, ormai, l'intero pianeta"; e a p. 213: "Le categorie di fondo della civiltà occidentale sono diventate le categorie di fondo di tutto il pianeta". Questa è la storia eurocentrica (ideologica) du temps jadis che nessuno storico sosterrebbe più (vedi sopra: Tanto va la gatta al lardo) e che è smentita dai fatti islamici degli ultimi quarant'anni. Non risulta che Severino sia mai caduto in una buca, ma, certo, la "filosofia" fa brutti scherzi.

IDEOLOGIA E POTERE

Dice Severino (loc. cit., p. 192): "È sempre accaduto che chi, vincente, impone le proprie leggi vuole che esse si presentino come portatrici di valori 'superiori' e comunque irriducibili alla pura forza". Ha ragione; infatti, per quanto riguarda l'Occidente, crisi ideologica e crisi della forza marciano insieme e si rinviano l'un

l'altra. Il vero problema è però un altro ed è questo, che mi posi già più di trent'anni or sono: se l'ideologia di "Occidente" non è più un modello planetario, implode: che cosa accadrà allora *in occidente*?

NEOPAGANESIMO

Dice Severino (loc. cit., p. 199): "Se esistesse una verità eterna, un Dio certo, esso renderebbe impossibile l'imprevedibilità del divenire". Questo suo "Dio" sembra essere quello miseruzzo dei filosofi, asservito alla Ragione; il Dio della Bibbia, eterna Volontà, eterno divenire (Böhme) non sembra disposto a farSi chiudere nelle tautologie della logica; quel Dio è soltanto un mito, questo è vero, ma il mito parla dell'uomo, del reale, ben più della povera "filosofia". Non è un caso -Severino è terribilmente coerente, ma questo non è un pregio (vedi sopra: "Non tutti i mali vengono per nuocere")- e non è un caso che a p. 205 egli neghi il "libero arbitrio", il "credersi soggetti che prendono decisioni che avrebbero potuto non prendere". Questa è la negazione della libertà dell'uomo il cui garante è precisamente il Dio della Bibbia. Si ripete a p. 244: "L'essenza della volontà è sogno": qui ne va di mezzo la legittimità del Codice Penale. Severino, forse involontariamente, con il suo culto della "Grecia" pensa, come i Greci della herrschende Klasse, un mondo immobile nel previlegio: perché a *questo* serviva *questo pensiero* che era, ed è, ideologia del dominio. Ma quel mondo fu ideologicamente negato anche grazie a un Dio che consente di pensare che il mondo -il *nostro* mondo- possa essere *altro*. Severino è un neopagano.

STATE CONTENTI UMANA GENTE AL QUIA

Dice Severino (sempre là, a p. 187, corsivi suoi): "L'autentico rapporto dell'uomo alla verità consiste allora nell'*adeguarsi* a ciò che 'in verità' la cosa e gli uomini sono, al loro *vero* ordinamento. Questa era anche l'opinione di Cartesio: ma adeguarsi allo stato delle cose è la negazione dell'intera storia umana, è negazione della realtà dell'uomo. Il risultato *etico* cui conduce il pensiero di Severino è la rinuncia all'azione, al cambiamento del mondo, a fare storia. Gli approdi della filosofia greca possono essere pensati soltanto all'interno della società classica, che si voleva eterna. Severino non recepisce la rottura portata dall'irruzione del Dio della Bibbia.

DECLINAZIONE DEL VERBO ESSERE

Dice Severino (sempre là, a p. 202, corsivi suoi): "L'essere in sé dell'essente è, nel suo significato concreto, *l'impossibilità di divenire altro da sé*". Questo è assolutamente certo, una volta fissate le regole della logica e del linguaggio; *è certo a parole*. Di fatto, "l'essere in sé dell'essente" è la formulazione di un'ipostasi; l'esistente, al contrario, è rapporto, fluisce nel fluire del rapporto, diviene. Nel rapporto con l'altro noi *esistenti* diveniamo: "io" *non è* quello che *era* vent'anni fa.

UTILITÀ DEL SUPERFLUO

Dice Severino sempre là a p. 243: "Aristotele rileva che l'uomo si rivolge alla filosofia dopo aver provveduto alle cose 'necessarie per vivere'" per obbiettare poi che "la filosofia non chiude i conti con ciò che è necessario alla vita, ma intende esser essa a indicare ciò che è veramente necessario".

Aristotele era uomo di mondo, i "filosofi" sono uomini di Cattedra: certamente la filosofia indica loro ciò che è necessario per vivere.

FIAT PHILOSOPHIA

Dice Severino in loc. cit., p. 247, corsivo suo, che la tecnica ha sempre carattere ipotetico, perciò "non è e non può essere verità *incontrovertibile*". Della scienza, che alla tecnica è strettamente legata, dice lo stesso più volte per affermare che le sue verità sono probabilistiche mentre, dice a p. 121, la "verità" deve essere" assoluta e innegabile". Ipotetiche o probabilistiche, il significato è il medesimo; a volte i due termini sono evocati insieme. Tutto ciò è corretto, e mi sembra costituisca un gran merito della scienza (e della tecnica) perché ne consegue che la scienza e la tecnica sono guidate dalla *ragionevolezza*.

Le "verità" della filosofia sono al contrario incontrovertibili, come lui ama dire, et pour cause. Nulla, tranne la logica e la sintassi, può smentire una verità costruita sulle parole: è sufficiente conoscere bene la propria "tecnica" et voilà: il rotondo giro delle parole costruisce un "vero" *eukykléos*, ben recintato. Che poi le

parole siano ambigue perché il reale è ambiguo rispetto alle parole: beh! farlo notare è cosa da sofisti, genus screditato dai tempi di Platone.

Possiamo quindi affermare, per sintetizzare, che *la logica conduce a risultati incontrovertibili alla luce della logica*: il mondo non la riguarda. Fiat philosophia, pereat mundus.

P.S. I poeti, avendo licenza di violare la logica e la sintassi, e di procedere evocando analogie, creano nuova realtà, o, come dicono i filosofi, "aumento d'essere".

PÓLIS, CIVITAS, E DERIVATI

Dice Aristotele (Politica, 1261a, 22-24): "La città non è formata soltanto da uomini, ma anche da uomini di caratteristiche diverse. La città non nasce da uomini simili". Tutto il discorso di Aristotele è volto a mostrare l'insostenibilità dell'astratto comunismo socratico, quindi la "naturale" necessità delle diseguaglianze, ma non di questo m'interesso.

Non soltanto la città, ma qualunque comunità, nasce dallo scambio, la città è il luogo dello scambio: e che cosa possono scambiarsi uomini di caratteristiche simili? Ma lo scambio è il mercato, e il mercato è epifania della forza; il mercato *crea* la diseguaglianza (secondo altra opinione ne è testimonianza e giustificazione).

La diseguaglianza è elemento di disgregazione, perciò soltanto la *politica* (da pólis) può preservare la città dall'implosione; la cosiddetta "società civile" (da civis, cioè spontanea creazione dei cives) cessa d'esser *civile* dal momento che non preserva la civitas, la pólis, dall'implosione.

L'economia politica è, per etimo, *gestione della comunità*, non sommatoria di microeconomie: la patafisica neoclassica vale soltanto per palati rozzi (o interessati).

CONSIDERAZIONI SUL RAPPORTO TRA IL PENSIERO E I PIEDI

Il primo capitolo di "Discussioni intorno al senso della verità" è molto interessante per la sua rigorosa costruzione logica della "verità"; merita perciò una riflessione.

La verità costruita sulla logica, e la logica stessa, è ideologica, perché è razionalizzazione di un reale *rappresentato* nelle parole, e le parole non attingono il reale. Nella logica delle parole c'è la pretesa che la struttura del mondo sia racchiudibile in quella della logica, che sia la medesima, cioè che il "mondo" -ciò che significa anche: *questo nostro* mondo- abbia un ordine *verificabile* (cioè passibile di esser reso "vero"); sia un *cosmo*. La realtà di *questo* mondo smentisce però quel preteso ordine, ordine *imposto*, imposto dalla logica e che, a sua volta, è pensiero del non-cambiamento, è pretesa che il mondo *non possa* cambiare o timore che lo possa, è petizione per lo status quo, è volontà di mantenere intatto ciò che per altri può anche presentarsi come Male: è un pensiero dei piedi al caldo.

Il Male però, non è un prodotto del pensiero, è una realtà del mondo: ma nel mondo *rappresentato*, nella logica, non c'è posto per *l'urlo*. Perciò la "verità" costruita sulla logica è certamente un monolite inscalfibile ("incontrovertibile") ma è anche *volontà di dominio*, dominio sul cambiamento temuto, *azione* che è monito all'inutilità dell'azione che fosse volta al cambiamento.

Severino dice che la "comparsa degli essenti" è la "comparsa degli eterni", perciò, "essendo un essente", mi auguro sia morto tranquillo nella propria eternità. "Io" però è un transeunte esistente, perciò sta male anche se è Sardanapalo: portarsi nel sepolcro mogli e tesori è un atto di *disperazione*. Definire la "verità" della logica un pensiero che nasce dai piedi, non è da intendersi nel significato corrente (una cosa o un ragionamento malfatti si dicono volgarmente "fatti coi piedi") è da intendersi definizione di un pensiero che nasce a ragion veduta, le ragioni di chi sta (o crede, spera, pretende di stare) con i piedi al caldo: e di poter ignorare la realtà del mondo.

DAO E DIO DELLA BIBBIA, OVVERO:
GLI ESSENTI E GLI ESISTENTI, GLI ETERNI E I TRANSEUNTI

Augusto Sabbadini, che è un fisico, confronta in modo convincente le emergenze della fisica quantistica con il Taoismo e dice molte cose interessanti -almeno per me che ho sempre sostenuto che le parole non ricoprono l'ambiguità del reale, e che il soggetto e l'oggetto si formano soltanto nel rapporto che li costituisce tali. Dice però, in quel confronto, anche una cosa molto "parmenidea" per chiarire il senso del Dao, e trae anche questa da una similitudine con le moderne concezioni della fisica. Non la faccio lunga con i fondamenti e mi limito a citarne le conseguenze.

Dice Sabbadini (p. 44 del suo Tao Te Ching): "Il nostro corpo……è una sorta di 'figura di interferenza' che si forma momentaneamente per effetto dell'interazione di un certo numero di campi

infinitamente estesi. Può essere paragonato a un'onda che si forma sulla superficie del mare: l'onda non è fatta da una quantità d'acqua ben definita che si sposta, bensì è una forma emergente che si trasmette da un luogo all'altro per un certo tempo, sinché non si dissolve come forma riconoscibile in altre forme che emergono. La realtà ultima dell'onda, potremmo dire, è soltanto li mare: non ha altra realtà che questa". Da qui il paragone con il pensiero taoista: l'io è illusorio, non esiste come non esiste l'onda, ma il mare.

Tutto questo va bene per la fisica, va bene per gl'impassibili saggi taoisti e per i parmenidei; i nostri "Io" avrebbero tuttavia qualcosa da obbiettare, perché, sia pure come interferenze, "Io" e l'onda esistiamo, ek-sistiamo, ci costituiamo "fuori da": sia esso il mare, il Dao, o l'Essere parmenideo. Qui sta il punto: pensiamo in quanto ek-sistiamo, pensiamo in quanto provvisori fantasmi *emersi* dall'Essere; nell'Essere, nel Dao, "Si" (un "si" impersonale) *è*, e non c'è pensiero distinto dall'essere; il Dao e l'Essere possono essere pensati (ammesso che possano esserlo davvero) soltanto perché da essi si ek-siste.

Perciò il problema fondamentale del pensiero -una cosa che si esercita qui e ora nella nostra esperienza di ek-sistere- del pensiero, dico, non della "filosofia" -di quel suo particolare sviluppo che si dichiarò suo rappresentante legale- non può essere *l'ontologia*, il pensiero del neutro "Tutto" dal quale ek-sistiamo; ma in quanto *qui* co-ek-sistiamo (siamo tutti *qui* fuori, onde che insieme si rincorrono, si scontrano, e scompaiono nel mare) il problema fondamentale è *l'etica*: ha detto bene Lévinas. Il pensiero non può far altro che pensare questa nostra transeunte ek-sistenza di onde: *perché soltanto in quanto onde, anche, pensiamo*. Nell'immortalità del nostro destino "noi" non "siamo", là *torniamo non più "noi"*; là soltanto "Esso" (il Dao, l'Essere) "è".

Che, poi, l'Essere sia, è soltanto una tautologia: e la contemplazione dell'immobile ovvio non è pensiero. Il pensiero, legato all'ek-sistenza, può rivolgersi soltanto al mutevole; non a ciò che eternamente è ed eternamente è eguale a se stesso, ma soltanto a ciò che potrebbe essere altro; dunque al nostro esser*ci*, all'etica. Il Dao, l'Essere, è quel che è e resta quel che è: ha senso soltanto in quanto relativizza il nostro esserci, *dunque anche il nostro pensiero*; ma se il padre di Lao Tzu non avesse concupito, Lao Tzu non sarebbe ek-sistito; e se Lao Tzu non avesse poi mangiato, neppure avrebbe potuto pensare ciò che ha pensato. Fuori dal Tao si sta come si *deve* stare, l'atarassia non giova.

I maestri del pensiero taoista furono Mandarini, una classe che spaziava dai grandi funzionari ai più modesti mantenuti; come i "filosofi", alimentavano il pensiero col calore dei piedi.* I pastori ebrei, al contrario, tra siccità e Faraoni menavano vita grama; ogni tanto perciò, qualcuno di loro prendeva consiglio da un Dio né immobile né rotondo, anzi, alquanto decisionista e spigoloso.

*Vedi sopra: "In attesa di risposta"; "Considerazioni sul rapporto tra il pensiero e i piedi".

QUEL CH'È TROPPO È TROPPO

Dopo il disastro militare, politico e ideologico in Afghanistan, l'Occidente guaisce pietoso come un cagnolino cui abbiano pestato la coda; e squittisce come un topolino minaccioso sperando di intimorire un vincitore che impone un ordine non propriamente liberale.

Su questo punto, le pretese ideologiche dell'Occidente a dar lezioni sono davvero strane. Tra i suoi più affezionati amici si contano il regime saudita, notoriamente progressista, che fa da sempre più o meno le stesse cose dei Taliban perché ha le medesime luminose visioni; e l'Egitto, dove la violenza illegale è stabilita da un Generale, a suo tempo aiutato a reprimere un movimento popolare e democratico, ma sgradito. Fortemente condannato è, viceversa, il regime iraniano, nato da un movimento popolare diverso, ma analogo nelle motivazioni, a quello egiziano: là però vittorioso sull'imperialismo occidentale.

Tutto ciò potrebbe sembrare pura schizofrenia se non fosse per un particolare non trascurabile: Egitto ed Arabia Saudita -contrariamente ad Iran ed Afghanistan- sono buoni amici degli Stati Uniti e del loro avamposto mediorientale, Israele: tant'è che sono stati convinti a stipulare con quello i cosiddetti (e non certo popolari) "patti di Abramo".

Ora, la politica è che quel che è, è il luogo dove l'uomo rivela i propri aspetti peggiori; l'imperialismo anche; né ci si illude di poter contrastare le esigenze della Realpolitik: pensano poi i fatti a mostrarne la mancanza di realismo. Il problema è quella chiamata in causa del Patriarca per imbellettare l'inconfessabile. Non che Abramo fosse uno stinco di santo: basti pensare a come trattò una schiava che aveva ingravidato e alla sorte che voleva infliggere a un proprio figlio per compiacere le fantasie sadiche del proprio Dio/Padrone. Abramo, se si deve prestar fede a quel che si racconta, doveva essere quindi tanto vile e brutale con i deboli, quanto servile con i forti: forse per questo ci si è ricordati di lui.

Ma usare il suo nome di Patriarca per coprire una vicenda così sporca è davvero troppo.

INTERVENTO IN UN BLOG SU GENESI METODO E PRASSI DEL NEOLIBERISMO*

Egr. Prof. Di Gaspare, apprezzo molto il suo articolo per gli aspetti "tecnici" e storici che esso mette in rilievo relativamente alle vicende che hanno portato all'affermazione del capitalismo finanziario per il tramite dell'ideologia (mi permetta di definirla così, l'economia ne è un derivato) neoliberista. Ho discusso di questa ideologia (e di quella ordoliberista, giustamente da distinguere e peraltro *culturalmente pensabile soltanto come tedesca*) nel capitolo "Derive della Ragione" della mia "Storia di un altro occidente" (Tomo II) presente sia in Academia che nel mio sito, e ho motivo di ritenere che essa costituisca lo sbocco di una lunghissima vicenda nella quale ha visto la luce, a partire dal XVIII secolo, l'attuale ideologia di "Occidente" (con la maiuscola, per distinguere dall'occidente reale che ha una storia un po' più complessa).

In quel capitolo ho dedicato lunghe pagine ad esporre la visione sociale di Von Mises e di Hayek (e anche di Friedman) per mostrare -*con le loro stesse parole*- l'improponibilità e la violenza ideologica delle loro dottrine sociali condite anche da frequenti sciocchezze; dottrine destinate per giunta a riproporre i medesimi guasti che originarono l'urgenza del Colloquio Lippman (e due guerre). Quel Colloquio del 1939 -per il quale si veda l'ampia trattazione di Audier- ebbe origine dalla constatazione dei disastri del liberismo (che non ha nulla a che vedere con il liberalismo: si veda il dibattito Croce-Einaudi) e dall'esigenza di pensare un'economia diversa: "Vaste programme" avrebbe detto qualcuno, perché, come ritengo sia stato messo in luce sin dai tempi di Marx, l'economia -*che non è una scienza*- è l'espressione di un rapporto sociale. Si sarebbe trattato quindi di "pensare" una società diversa, proposito inverosimile perché una società diversa nasce soltanto a seguito di eventi solitamente traumatici, e comunque non a seguito di geniali teorie economiche. È significativo tuttavia notare che già da allora -nel 1939!- Mises e Hayek furono definiti "dinosauri" (o anche reperti museali) da colleghi non certo rivoluzionari (c'erano tra loro anche i teorici del futuro ordoliberismo).

Anche i testi di Dardot e Laval, e di Foucault, da lei citati, sono stati lungamente esaminati in "Derive della Ragione": dunque credo che stiamo dialogando su un terreno almeno in parte comune; può essere quindi utile chiedersi perché quel processo economico da lei così compiutamente descritto abbia avuto il consenso che ha avuto. Certamente la conquista del mondo accademico dopo Mont Pèlerin (grazie alle Corporations e alle Università private opportunamente finanziate nel mondo anglosassone) ha avuto un ruolo determinante; ma il fallimento -per non dire l'assenza- delle resistenze culturali dopo la svolta Reagan-Thatcher alla fine dei "magnifici trenta" (e dopo la crisi petrolifera) deve pur avere una qualche spiegazione. Un fallimento che riguarda anche la silenziosa scomparsa della Soziale Marktwirtschaft, fondata su una prospettiva irenica che non poteva reggere lo scontro con le esigenze di un processo produttivo capitalista entrato in affanno. Esigenze che furono al fondamento del processo di finanziarizzazione da lei attentamente descritto nei passaggi che portarono all'affermazione del neoliberismo negli statuti europei. Libera circolazione dei capitali e delocalizzazione ne furono i pilastri, certamente non i soli.

Qui vorrei inserire alcune osservazioni. È noto che Marx vide l'inizio del capitalismo nel fenomeno dell'accumulo originario che creò una massa di diseredati costretti a vendersi come forza-lavoro; mentre Braudel ne segnalava l'aurora nelle speculazioni -principalmente sui grani- accessibili all'aristocrazia europea legata da vincoli familiari transnazionali. In effetti, se si considera che lo stesso Marx avvertì più volte che la produzione di beni non è *il fine* del capitalismo, ma soltanto *un mezzo* per perseguire il vero fine, che è il profitto, le due visioni non sono contrastanti: tra loro si interpone semplicemente la nascita del capitalismo industriale per le circostanze storiche connesse all'espansione coloniale e alla conseguente apertura dei ricchi mercati asiatici (sull'argomento delle origini del capitalismo penso si possa trascurare Weber che sostituisce alla *fattualità* degli eventi l'epopea dell'*ideologia* calvinista).

Ora, per comprendere la *realtà finanziaria* del capitalismo, è opportuno ricordare la polemica di Bentham contro Smith sul tema dell'usura. Gli imprenditori, portatori dell'ideologia calvinista del lavoro difesa da Smith -dal quale dipende Marx per l'indefinibile categoria del "valore"- e giustamente definiti da Marx "parvenus dell'altroieri" (*Grundrisse*) necessitavano di finanziamenti, perciò invocavano la fissazione di un tasso usurario al 4%-5%. Bentham assai ragionevolmente obbiettò, in "A Defense of Usury", che tale limite non poteva essere fissato, perché il tasso dipende dal rischio; e la molla del progresso produttivo è la finanza disposta ad accollarsi il rischio di scommettere sull'innovazione. Il processo produttivo, quello che ora è in affanno, deve dunque il proprio sviluppo storico agli interessi speculativi della finanza che *ora tornano in evidenza*.

Per inciso, Bentham che più di Smith -mero padre putativo come San Giuseppe- rappresenta la vera anima del capitalismo, è figura di riferimento per almeno altre due ragioni. La prima è l'invenzione del Panopticon, precursore dei moderni sistemi di controllo ossessivo del lavoro con algoritmi e dispositivi elettronici: il Panopticon rispondeva infatti alla medesima ossessione. La seconda è l'invenzione dell'homo œconomicus nell'ambito della dottrina filosofica dell'Utilitarismo. È interessante notare che Mises, nell'invenzione parafilosofica del proprio "acting man" (Mises ebbe ambizioni filosofiche maturate nell'ambito del *neopositivismo scientifico* del Circolo di Vienna) abbia tentato di prendere le distanze dall'homo œconomicus, conscio forse di ripeterne di fatto l'impianto razionalistico-utilitaristico che mutila la complessa realtà umana e dell'agire umano dell'uomo. Senza la filosofia dell'Utilitarismo e l'homo œconomicus però, diagrammi e formule dell'economia neoclassica non avrebbero senso.

Ora, a questo punto torna la domanda sul fondamento culturale occidentale che ha consacrato, al di là della forza degli eventi, il successo dell'ideologia liberista sino al 1929, e, di nuovo, di quella neoliberista dopo il 1979 (le date sono assunte come meri simboli commemorativi). Ciò aiuta a collocare in un contesto culturale anche la nascita della scuola neoclassica con la patafisica delle sue equazioni e diagrammi (Jarry, inventore della patafisica, definisce la propria creatura "scienza delle soluzioni immaginarie).

Il fondamento culturale ho ritenuto di rintracciarlo -e l'ho narrato nella "Storia di un altro occidente"- nel Razionalismo che l'Occidente ha ereditato dalla cultura della società classica tramite l'istituzionalizzazione del Cristianesimo in quella stessa cultura; e tramite la conseguente traduzione della prónoia stoica nella teodicea. Venne poi, nel XVIII secolo, la "cattiva secolarizzazione" di *quel* Cristianesimo nella Ragione illuminista e, ancor più, nella Ragione cosmica che sorregge il Deismo (resurrezione della laica prónoia dalla crisalide della religiosa teodicea). L'approdo di questa "Ragione" (né razionale, né ragionevole) poteva essere soltanto la "ragione calcolante" di Adorno e Horkheimer che sorregge l'ideologia economicista del capitalismo (sto chiudendo in cinque righe un racconto di 1800 pagine: mi si scuserà la brutalità dell'argomentare). Quanto al Deismo (segnalato anche da Marx tra gli antecedenti ideologici del capitalismo) e alla sua giustificazione di tutto ciò che è perché è opera della Ragione cosmica che governa l'Universo e la storia, uno studioso del '600 inglese, Carabelli, ne segnalò il ruolo decisivo nella formazione della cultura anglosassone, inclusa quella dei lavoratori predisposti ad accettare la propria condizione: "I am a failure and that is that" fanno dire a uno di loro Adorno e Horkheimer nella "Dialettica dell'Illuminismo".

Per quanto concerne poi l'individualismo, che è "filosoficamente" determinante nella concezione sociale (o meglio, asociale) di Hayek echeggiata dalla Thatcher (la società non esiste) non starò a discuterne qui l'irrealistica rozzezza; segnalo soltanto -sulla scia di altri, tra i quali il ben noto sociologo Streeck- che esso poté attecchire su terreno fertile grazie alla cultura esplosa con il '68, una "rivoluzione" *borghese*; dunque ebbe gioco facile nel convincimento (quasi) universale che a fondamento del diritto potesse esservi un astratto "individuo" partorito in vitro, senza rapporto con la società. Anche la "proprietà" fu vista nelle forme astratte mutuate da Bastiat (diritto "divino" o "naturale" il concetto non cambia; se mai, si fa più astratto) senza memoria della lezione di Hobbes e di Hume, che concepirono la proprietà come concessione dello Stato nei limiti delle leggi, dunque come un "diritto" sempre *politicamente* delimitato.

Nell'utilitarismo benthamiano e sul fondamento della ragione calcolante si articolò dunque anche l'evoluzione algebrica della macroeconomia, da lei giustamente criticata, evoluzione che si concretò sin dagli inizi nella separazione dell'economia dalla sociologia, con la nascita di quest'ultima come disciplina indipendente e la configurazione della prima come pretesa "scienza" (si veda Henning, "Philosophie nach Marx"). Quanta scientificità ci sia nel procedere *sillogistico* da lei individuato e criticato nell'evoluzione dottrinale del neoliberismo, lo lascio giudicare ai critici della natura veritativa del procedimento sillogistico stesso, a partire da Ibn Taymiyya (si veda W. Hallaq, Ibn Taymiyya against the Greek Logicians). Il fatto è che la macroeconomia (l'economia politica è in disgrazia per quel suo attributo) è concepita da tempo come sommatoria di microeconomie: una concezione ampiamente criticata sin dal 1806 dal noto Conte di Lauderdale con l'esempio dell'economia coloniale degli Inglesi e degli Olandesi. L'economia politica, al contrario, è *politica*, come ho sottolineato più volte a partire dal tema del "giusto" prezzo ricordato da Foucault in alternativa al prezzo di mercato, *mera epifania dei rapporti di forza* che approfondiscono le diseguaglianze. Perché il mercato *non è mai* "libero", tantomeno *il mercato del lavoro*, come sapeva già anche Smith. Il mercato è il luogo epifanico della forza, della presunta selezione darwinista della specie (evoluzionismo darwinista e liberismo hanno notoriamente radice nella medesima cultura, con il secondo che precede il primo la cui "scientificità" è funzione di una cultura storicamente determinata: si veda Hübner, "Kritik der Wissenschaftliche Vernunft").

Quanto al culto della concorrenza, mi permetto di citare questo passo dei *Grundrisse* (M.E.W., 42, p. 625; trad. it. **P**GRECO, p.746): "La concorrenza è in generale il modo in cui il capitale afferma il suo modo di produzione". Quattro impietose pagine di Marx (*Grundrisse*, M.E.W., 42, pp. 549-552; trad. it., pp. 656-659) avevano infatti smontato il culto borghese della concorrenza che ancor oggi fa da bandiera al neoliberismo, incarna il sancta sanctorum per l'ordoliberismo, e fa da tisana ai benpensanti. Non potendole riprodurre per esteso (ma chi vuole può facilmente trovarle) le riassumo, perché mi sembra offrano lo spunto a qualche considerazione collaterale: Marx vi smonta l'ideologia liberista che vede nella concorrenza "la forma assoluta di esistenza della libera individualità nella sfera della produzione e dello scambio" mostrando che *ogni forma storica di produzione ha partorito le proprie regole*. Sono dunque le leggi interne del capitale che hanno invocato la concorrenza, un regime nel quale "*non sono gli individui, ma è il capitale che è posto in libertà*" (corsivi mei).

Vengo ora a quanto da lei sottolineato e criticato, gli approdi del neoliberismo in un'economia che fonda il 70% del PIL (per quel che vale questo indicatore) sui consumi -soprattutto di status symbols- e sul credito facile che hanno portato alla crisi del 2008, al problema del debito, a quello dei titoli di credito in circolazione pari a 20 volte il PIL mondiale (c'è chi dice di più, io non ho elementi per giudicare). A questi argomenti ho dedicato varie brevi riflessioni in una raccolta in corso di scrittura; due di queste sono state anche postate in Academia ("In medio stat virtus" dedicato al ruolo salvifico del settore alto della classe media e alla crisi di quello basso; e "Rêvasserie économique" dedicato al neoliberismo); una terza ("Il miracolo della

transustanziazione della carta" dal titolo trasparente) l'ho postata in un recente blog aperto dall'Avvocato Barcellona; credo quindi di poter pienamente condividere le sue critiche.

Qualche dubbio l'ho poi sul ruolo, il significato, e i risultati, dei programmi di riconversione ecologica che saranno quasi certamente messi in atto: ma: perché? cioè: a qual fine reale?

L'Europa lancia programmi ambiziosi (più ambiziosi che realistici) per eliminare i combustibili fossili e penalizzare chi li usa, perché chi li usa -secondo l'opinione comune del villaggio globale- si rende colpevole dell'attuale riscaldamento climatico.

Se questo è vero e non è un ulteriore atto di presunzione dell'uomo -senza combustibili a bruciare, il Sole ha fatto di peggio nel caldo e nel freddo del pianeta, come sanno anche gli studenti di geologia- è lecito sospettare che dietro la nobile facciata ci sia anche qualche altra motivazione. Ad esempio, la crociata purificatrice potrebbe costituire un'autentica manna per un capitalismo in affanno: convertire su nuove basi l'immensa filiera connessa ai consumi energetici. Basti pensare -ma si tratterebbe soltanto di una frazione del programma- alla sostituzione obbligata dell'immenso parco auto: una bazza per un'industria automobilistica che si limita quasi alla sostituzione del circolante vetusto, ovviamente con il contributo dello Stato.

Certo, sempreché la colpa del riscaldamento fosse umana, ci sarebbe di che riflettere: un capitalismo che ha inquinato (perché l'inquinamento e il consumo del suolo sono fatti *reali*) il pianeta verrebbe rivitalizzato dal soccorso al pianeta stesso: la Breakages Ltd. di G.B. Shaw fu ideuzza da dilettanti. Ammesso poi che il consumo di energia sia pur diversamente prodotta -senza energia non c'è produzione e senza aumento della produzione non c'è "progresso" nell'attuale concezione economica- non provochi comunque emissione di calore e non crei nuovi inquinamenti da smaltimento da nuovi materiali tossici (le batterie delle auto, ad esempio: ma è soltanto un esempio) c'è da riflettere sugli sconquassi geopolitici causati dal crollo di economie nazionali che si reggono sulla produzione di idrocarburi. Forse i teorici delle riqualificazioni del lavoro potrebbero immaginare un'Arabia Saudita leader mondiale della produzione di batterie elettriche; poi ci sarebbe da inventare qualcosa per gli altri Paesi dell'OPEC.

Qesto, però, è soltanto un dettaglio: pensiamo a quante attività dovrebbero scomparire nello stesso occidente; pensiamo alla "infinita vanità del tutto" dinnanzi al probabile rifiuto di India, Cina e quant'altri, di aderire al programma. Pensiamo alla ridicola improponibilità del "protezionismo etico" che ne conseguirebbe e che andrebbe contro le tendenze capitaliste alla globalizzazione e al "libero" mercato.

Con tutto il rispetto per i problemi del clima ho l'impressione che, al punto in cui siamo, se la colpa è dell'uomo, possiamo attenderci nuovi disastri: in fondo, anche le guerre sono un balsamo di vita per un capitalismo dal fiato corto.

Non so se lei potrà essere d'accordo, ma a me sembra che sia comunque legittimo essere sospettosi allorché Satana si presenta sotto le forme di un'angelica fanciulla: gli eremiti del deserto lo sapevano bene.

Un'ultima riflessione va riferita a quanto lei annota circa l'arrivo sulla scena delle Corporations cinesi e la possibilità di un futuro distopico neoliberista. Nell'ambito di questo distopico futuro, lei parla di una possibile colonizzazione dello spazio: mi fa piacere che il tema sia affrontato in questa logica. Nel chiudere la mia "Storia di un altro occidente, scrivevo infatti: "Forse, tra le strategie del capitale c'è anche la ricerca di altri pianeti sui quali insediarsi: desiderio di conoscenza o conquista di *Lebensraum* per il capitale?" e, recentemente, con l'approdo su Marte della sonda cinese, mi è venuto da pensare che, dopo i viaggi di Friedman in Cina, il capitalismo trovò una seconda patria in oriente e Arrighi, ampliando il racconto di Marx, poté formulare la propria dottrina di un sistema-mondo. Tuttavia, come ammonisce Plutarco (*De defectu oraculorum*, 438 D) "tutte le cose tra la Terra e la Luna" -tra le quali c'è di sicuro il capitalismo- "sono destinate a consumarsi". Forse per questo i capitalismi d'Oriente e d'Occidente sperano di colonizzare Marte.

Voglio chiudere con una nota non dirò di speranza -sarebbe troppo- ma di curiosità, che possa far ipotizzare un proseguimento un po' meno "sillogistico" della frana neoliberista: Xi Jinping, posto di fronte al problema di dover governare le sempre crescenti diseguaglianze generate *anche in Cina* dal neoliberismo, sta riportando -con i metodi persuasivi che non gli fanno difetto- le Corporations cinesi nell'ambito del controllo statale cioè della *politica*.

* Del Prof. Di Gaspare su Academia, e su invito di Academia.edu

THE GREAT GAME

Il fatto che gli Stati Uniti, dal Vietnam in poi, abbiano fallito tutti i propri interventi militari in Medio Oriente e in Asia sino alla rotta disastrosa in Afghanistan, non significa molto sul piano *militare*: gli Stati Uniti restano comunque la potenza più temibile che nessuno può permettersi di sfidare. Il punto è un altro, e lo si comprende già dal *modo* delle loro operazioni belliche, fatte di bombardamenti, missili e droni che seminano la morte ma non conquistano il terreno: uccidono -quando va bene- qualche generale rapidamente fungibile e, più abitualmente, civili innocenti la cui morte incrementa l'odio. Ciò che si può ritenere definitivamente fallito è il

tentativo di espandersi ideologicamente all'intero pianeta, dopo che il XX secolo aveva segnato il tramonto del dominio assoluto raggiunto nel XVIII-XIX.

In parole semplici e un po' rudi: i popoli che hanno recuperato il senso della *propria* storia -e cultura- non trovano ragione per adeguarsi a una Storia *ideologica* eurocentrica che vede nell'Occidente il traguardo obbligato del pianeta; *quella Storia è loro estranea* e nei suoi confronti non avvertono, o non avvertono più, alcuna sudditanza ideologica.

Si potrebbe obbiettare: tutto qui? L'Occidente può comunque dormire tranquillo al riparo della propria forza economica e militare. Il problema che si può intravvedere è tuttavia un altro: l'evidenza del rifiuto mette in dubbio l'ideologia di "Occidente" agli occhi degli occidentali stessi, e prima o poi il dubbio potrebbe insinuarsi anche nella massa anonima dei benpensanti acculturati sui luoghi comuni delle gazzette. Ciò potrebbe risolversi nella petizione per la fine di una costosa scelta di politica estera -della quale anche i benpensanti potrebbero *valutare il costo* a tutto beneficio dell'apparato militar-industriale- e i riflessi immediati di una tale presa di coscienza andrebbero pensati *all'interno* dell'occidente: all'interno dei singoli Stati e all'interno di quel blocco non così omogeneo che è il cosiddetto "Occidente": ne risentirebbe la compattezza della stessa forza economica e militare. Si assisterebbe comunque alla fine di una classe politica ormai troppo longeva: e di una politica ormai inadeguata.

Su tutto questo incombe poi l'interrogativo geopolitico, perché l'Europa è una penisola dell'Asia, molto interessata perciò, nonostante il deterrente U.S.A., ai commerci della Via della Seta, come lo è anche l'Asia Centrale, ora riunita -sulla via dalla Cina all'Iran- dopo il ripristino della "normalità" afghana; e come lo è il Medio Oriente, nonché il Mediterraneo dove è tornata l'ombra Ottomana. Si sta ricostituendo una geografia antica; e occorre tornare indietro di secoli per comprendere quale grande civiltà fiorì su quella via, e quale regressione economica, civile e culturale, conobbero i popoli che ne costellavano il percorso dopo l'apertura delle vie oceaniche. Perché l'Europa non è necessariamente, o non soltanto, come sembrò in quest'ultimo secolo, la sponda orientale dell'Atlantico; suoi confini sono anche l'Asia, il Medio Oriente e il Mediterraneo, che la rende frontaliera dell'Africa; la Brexit sembra perciò altamente simbolica di una faglia in atto. Il cosiddetto "Occidente" potrebbe rivelarsi ambiguo.

Se si pensa che l'Asia (russa e cinese) è, a un semplice calcolo delle aree, del tutto off limits per gli *eserciti* -che sono fatti di *uomini*, non di droni- in marcia dall'occidente; e che truppe d'occupazione in Cina sono semplicemente impensabili, se ne deve concludere che la fine della credibilità di un'ideologia unita alla fine di una presenza costituisce l'evidenza plastica della fine *materiale e simbolica* di una situazione nata nel XVIII secolo come dominio non soltanto militare ed economico, ma in primo luogo ideologico: l'avanzata della "modernità" sulla "arretratezza".

Il fatto che il pianeta sembri aver rifiutato di farsi "Occidente", potrebbe far sorgere due "occidenti": quello atlantico e quello che tanto atlantico non è: le difficoltà portano alla fine dei matrimoni di convenienza. Non conosciamo la storia del futuro, ma possiamo esser certi che "The great Game" abbia pienamente meritato quell'appellativo profetico.

L'ALLEGRO FANTASMA

Uno spettro s'aggira per l'Europa……no, niente paura, non è lo spettro minaccioso del comunismo, ormai quello è in casa di riposo, lo visitano, a volte, i suoi cari. Il nostro è un ectoplasma burlone e distratto, è un personaggio da commediola in un castello avito, tutta bon ton, caminetti e vecchie panoplie. È il fantasma dell'Unione Europea.

PORTE GIREVOLI

Un appunto di Riccardo Petrella fa riferimento ad articoli apparsi negli U.S.A. in Ottobre-Novembre (2021) e dà notizia delle recenti evoluzioni di un capitale sempre più orientato ad impadronirsi dei beni comuni del pianeta: non soltanto privatizzazione dell'acqua a fini di profitto in situazione di scarsità -fenomeno in atto già da anni- ma, più in generale, privatizzazione di buona parte del pianeta stesso e delle sue risorse, almeno il 30% nell'attuale prospettiva.

La motivazione addotta per nobilitare la pirateria è sorprendente, ammesso che la spudoratezza di lorsignori possa ancora sorprendere: visto il degrado di cui soffre la natura -chi sa per colpa di chi?- la finanza si assumerà il compito etico (sic!) di salvaguardare il pianeta appropriandosene al fine di sfruttarlo in maniera efficace e sostenibile. Dietro l'operazione sta l'immensa disponibilità finanziaria -bisognosa d'impiego fruttifero- di alcuni gruppi tra i quali Black Rock che gestiscono risorse superiori a quelle dei più grandi Stati.

Nessun governo ha formulato obbiezioni al piano in atto: la programmata appropriazione è perfettamente legale; del resto la proprietà è *sacralizzata* sin dai tempi di Locke e, aggiunge Piketty, da quelli post-rivoluzionari che seguirono il 1789. Resta inascoltata la lezione di Hobbes (la proprietà è una concessione

dello Stato) e persino la ragionevolezza di Hume, entrambe pleonastiche perché con il neoliberismo anche lo Stato è ormai proprietà privata, è la longa manus tutt'altro che invisibile del capitale, deve soltanto far funzionare al meglio l'economia capitalista.

Più interessante, perché apre a considerazioni più generali, osservare dalla nuova prospettiva il percorso della ricchezza negli ultimi quattro secoli. La trasformazione della ricchezza in capitale -cioè in danaro che genera danaro a conforto della moralità puritana nemica dello sperpero aristocratico- attraverso l'investimento finanziario, esplode con la nascita della produzione industriale connessa alla conquista coloniale dei mercati asiatici. La finanza investe nella produzione industriale dando origine al fenomeno che porta il nome di capitalismo; la ricchezza diviene quindi capitale grazie alla produzione di beni, e questo processo prosegue impetuoso sin oltre la metà del XX secolo.

L'esigenza di proseguire con la ricerca di nuove vie il ciclo di eterno accrescimento che costituisce la vita stessa del capitale, spinge allora verso l'appropriazione dei servizi; attività il cui fine dovrebbe essere sociale, e la gestione, pubblica, vengono così convertite ad uso del profitto privato. Inizia contemporaneamente ad emergere il fondamento finanziario del capitalismo, a lungo obliterato dal fenomeno produttivo.

Siamo ora, a quel che sembra, ad una terza fase, incentivata anche dagli enormi accumuli di liquidità creati per superare le crisi del XXI secolo. Enormi disponibilità di danaro che *debbono* trovare impiego -pena dissolversi lentamente nel tempo- consentirebbero l'acquisto e la privatizzazione di buona parte del pianeta: l'umanità che lo abita diverrebbe così ospite pagante dello spazio stesso che la generò.* Il capitalismo che abbiamo tradizionalmente conosciuto, cioè il capitalismo produttivo, sembra passare lentamente in seconda linea, il futuro sembra procedere verso la sua trasformazione in proprietà: proprietà del pianeta e quindi delle nostre vite.** Al termine di un processo secolare, la ricchezza trasformata in capitale si è moltiplicata al punto di tornare al proprio stato originario infinitamente accresciuta, e infinitamente accresciuto il suo potere.

Se fosse così, sarebbe interessante tornare all'ipotesi di Streeck: il capitalismo finirà quando non sarà più una pratica conveniente per i detentori del capitale; quando, cioè, non vi sarà più convenienza a produrre, quando la ricchezza potrà trovare più utile impiego nella proprietà. Proprietà del pianeta e degli uomini.*** Sarebbe interessante perché -in un'analisi puramente di scuola- vi si potrebbero trovare analogie con il passaggio dal Tardo Antico all'Alto Medioevo e con la sopravvivenza della grande aristocrazia imperiale. Purtroppo sembra difficile sperare in nuove invasioni "barbariche".

* Sull'uso del danaro privo d'impiego produttivo per il rastrellamento del capitale immobiliare (abitazioni d'uso familiare) vedi sopra "Intervento in un blog sul debito: Marx e le culture vernacolari". Il fenomeno riguarda vari Paesi occidentali e sta creando negli U.S.A. una folla di homeless. Per l'Inghilterra è interessante la lettura di Owen Jones, Chavs, Verso 2011. Per la Germania si ricordi la privatizzazione delle case di proprietà statale a Berlino.
** Il capitale assume così il volto del famoso Sovrano del Belli, che diceva ai sudditi: "la vita e la robba, io, ve l'affitto".
*** Sull'ipotesi di una nuova servitù della gleba (con il computer al posto della zappa) vedi sopra "Il miracolo della transustanziazione della carta".

LA SCALA DI GLASCOW

L'Occidente si è industrializzato, con la sua industria ha sottomesso il pianeta e lo ha anche inquinato. Ora la sua industria è in crisi e l'Occidente trova una splendida occasione per rilanciarla sostituendo i vecchi processi e prodotti inquinanti con nuovi processi e prodotti dichiarati non inquinanti. Il mondo già colonizzato che stava trovando una propria indipendenza e un proprio ruolo grazie ad una propria industria pazientemente costruita sul vecchio modello occidentale, ma che non ha i mezzi per seguire l'Occidente nel nuovo percorso virtuoso, si trova quindi a rischio di essere nuovamente colonizzato. L'Occidente ha sempre Ragione.

WAS IST DAS, DIE WIRTSCHAFT?

Sulla rivista Materialismo storico (vol. I, n° 1-2, 2016) compare un articolo dal titolo vagamente heideggeriano (ma senza punto interrogativo) di V. Giacchè (pp. 297-319): Che cos'è l'economia. È un articolo interessante, utile a tanti economisti mainstream per un esame di coscienza e offre l'occasione di qualche commento anche a me, che, pure, non ho nulla da obbiettare né da aggiungere. Ne offre l'occasione perché c'è qualche retroterra da esplorare.

L'articolo si apre con un'obbiezione di fondo all'economia neoclassica e alla sua astrattezza, cioè alla sua astrazione dalla realtà sociale (ah, sì, qui aggiungo: e umana) nel cui ambito avviene il fatto "economico". Il desiderio di fare dell'economia una "scienza" nel senso fisico-matematico della parola (e forse anche di togliersi

dai piedi Marx) trasformò infatti il fenomeno economico in una "scienza pura priva di dimensioni politiche (e pertanto etiche)" (p. 298) scienza "del comportamento razionale di agenti razionali" (ivi).

Già quest'ultimo punto merita un'osservazione. La vicenda della coincidenza tra la scelta economica e la scelta razionale risale notoriamente a Bentham e al suo utilitarismo, figlio dell'astratto Razionalimo trionfante nel XVIII secolo, illuminista o deista che fosse. Questa vicenda l'ho narrata diffusamente nella Storia di un altro occidente, non soltanto come "cattiva secolarizzazione", ma anche come necessità, intrinseca al Razionalismo, di dover naufragare nell'economicismo. Lo homo œconomicus non è che un'icona della deriva della Ragione post-illuminista, quella che fonda il pensiero (si fa per dire) borghese.

Che però ci fosse di mezzo anche qualche piccolo interesse lo si nota da quanto segnala Giacchè sempre a p. 298: l'economia politica si rinominò, con l'occasione, semplicemente "economia", una scelta precisa per negare ciò che è ovvio -e ho ripetutamente fatto notare: l'economia politica è *politica*. Togliere l'attributo non cambia la realtà, se non nella chiacchiera neoliberista che spaccia per soluzioni "scientifiche" -quantomeno tecniche- le proprie scelte *politiche*.

Dice però Giacchè che questa presenza dell'ideologia nell'economia (p. 302) non deve essere confusa con il prospettivismo di Nietzsche; sia pure così, una precisazione mi sembra necessaria. La prospettiva è, per definizione, lo sguardo che viene da un punto di vista, nel nostro caso umano: da un Erlebnis; e l'ideologia che cos'è, se non *la razionalizzazione di un Erlebnis*? Non posso sapere se a Giacchè sia antipatico Nietzsche; poche righe più in basso sembra tuttavia che il problema sia quello di voler comunque salvaguardare dal relativismo le critiche di Marx al capitalismo, forse uno scrupolo eccessivo, perché quelle critiche sono motivate e restano.

Dall'ideologia però, per il significato che le ho attribuito, nessuno è esente: anche la scienza (quella fisica) è figlia di un pensiero dell'epoca non esente da ideologia, come ha mostrato Hübner in generale e come è ben noto per il darwinismo: ciò che comunque non consente, oggi, di sostenere il modello tolemaico. Il punto sostenuto da Giacchè è però questo (p. 303): la concezione dell'economia è relativa al contesto storico-sociale, tuttavia essa può essere "scientifica". Sia pure, ma in tal caso si tratterebbe di una scienza transeunte, come di fatto lo furono il modello copernicano e quello newtoniano. Attenzione dunque all'uso delle parole, altrimenti si torna ai dogmi del veteromarxismo.

A questo punto tuttavia Giacchè s'inoltra in un ragionamento che ci conduce altrove, a un punto chiave del pensiero -più precisamente dell'ideologia- borghese. La prospettiva della ricerca economica, dice, va vista in un contesto storico, mentre l'attuale impostazione -che lui definisce "psicologica" e che si deve riferire al semplicistico homo œconomicus di Bentham- pensa di poter fare a meno della storia; peggio ancora, la prospettiva borghese pensa la società attuale come punto d'arrivo della storia (p. 304). Di questa presunzione borghese ho parlato sin troppo nella Storia di un altro occidente, per sentire la necessità di ripetermi; qualcosa la voglio però ricordare.

È una vicenda eurocentrica che ha un illustre caposaldo nella Storia (con la maiuscola) di Hegel, trascinamento in terra del Dio in divenire di Böhme e, prima ancora, si attesta nel "Progresso" illuminista trasformato dalla borghesia in un eterno accrescimento del sempre-eguale; andando a ritroso -o al fondo- si può rivolgere il pensiero al ruolo che fu conferito alla storia per dare uno stemma di nobiltà alla borghesia come classe generale; a una storia teleologica che sostiene l'ideologia stessa di "Occidente". Giustamente notava quindi Pareyson che la crisi dell'Occidente manifesta la crisi del pensiero hegeliano. In questo senso, crisi del capitalismo (borghese) e crisi dell'Occidente (ideologico, con la maiuscola) hanno tratti comuni.

E, in proposito di crisi, sono interessanti le considerazioni di Giacchè a p. 304, sviluppate nelle pagine successive a proposito della crisi del 2008. Interessanti non soltanto perché sottolineano l'incapacità previsionale degli economisti neoclassici (questo può accadere a tutti) ma soprattutto perché è risultata evidente la *falsità* del loro *dogma* principale, la tendenza del sistema economico ad autoequilibrarsi. Per inciso: per loro -l'ho ricordato altrove- quando ciò non avviene è sempre *colpa* di qualche improprio intervento governativo, se così non fosse crollerebbe il dogma. In altre parole: l'economia neoclassica è infondata, cosa della quale non ho mai dubitato considerandola espressione di una generale deriva (della Ragione).

Tra le manifestazioni palesi, emergenti dalle statistiche, degli squilibri in atto, Giacchè sottolinea poi (p. 306, grafici 2 e 3) l'enorme espansione del debito privato U.S.A. -un trend inarrestabile dal 1946- e lo sviluppo anomalo delle attività finanziarie, il triplo dello sviluppo del PIL mondiale, negli anni che vanno dall'avvento del neoliberismo (1980) all'inizio della crisi (2007).

Anche qui, a p. 307, Giacchè sottolinea il totale fallimento diagnostico e previsionale del pensiero economico mainstream che non capì, anzi avallò, la discesa verso il baratro; giudizio tanto giusto, quanto, mi si consenta, ampiamente prevedibile, non soltanto per l'abissale mancanza di fondamento dell'economia neoclassica, della quale ancora si fatica ad accorgersi; ma anche per un principio che stenta ad affermarsi, cioè che un pensiero -qualunque pensiero- che voglia essere "mainstream", nasce dalla cooptazione, nelle sedi deputate, di opportunismo e/o stupidità; sicché resta fondamentale il principio affermato da Baltasar Gracián: las cosas del mundo todas se han da mirar al revés para verlas al derecho. Certo, se si guardano i grafici 4 e 5 a p. 308, una domanda sorge spontanea: forseché *faceva comodo* sbagliare in modo così grossolano?

Quanto alla crisi in sé, Giacchè ne fa argomento delle restanti pagine (309-317) partendo da un'affermazione: essa rappresenta la crisi "probabilmente irreversibile" (p. 309) del modello di sviluppo

“inaugurato negli anni Ottanta” (ivi). Tradotto: del neoliberismo con le sue deregolamentazioni. Giacchè sottolinea, come detto sopra, lo sviluppo abnorme delle attività finanziarie; epperò si dovrebbe anche riflettere, credo, sulla parte di questa attività che fu -ed è ancora- devoluta a sostenere un credito divenuto, nel 2008, inesigibile (di qui la crisi dei subprime e delle banche) e che potrebbe generare in futuro esiti ancor peggiori: su questo torneremo in chiusura.

M’interessa ora piuttosto segnalare il titolo del paragrafo 7 che si apre a p. 310 (La narrazione sbagliata: ignoranza della storia e ideologia) perché il principale problema che s’annida dietro la crisi è questo: contrariamente a quel che balbetta il pensiero mainstream essa (*scil.*: la crisi) “non è un incidente, non è esogena”. La crisi fu infatti tutta interna al modello di crescita escogitato; come se non bastasse, il tentativo di ignorarlo crea un singolare parallelo con le forme nelle quali il pensiero, se vogliamo, l’ideologia, occidentale ha sempre affrontato l’agnizione del dubbio. Sono le forme del Razionalismo che la contraddistingue, mutuate dal pensiero classico e fatte proprie dalla Chiesa di Roma: per gli eresiologi infatti le eresie avevano cause “esterne”, in qualche “colpa”. I limiti propri dell’ortodossia (religiosa o economica, nulla cambia) non sono mai in discussione. È l’ideologia del potere.

Quanto all’ignoranza della storia che riguarderebbe l’Europa, essa sarebbe consistita nel ripetere gli errori del 1929, mettendo in atto una politica deflazionista come conseguenza della salvaguardia prioritaria degli interessi dei creditori. Questo, mi permetto di notare, può essere pensato come “errore” in considerazione delle sue funeste conseguenze sulla collettività, ma dal punto di vista del capitale finanziario fu una ben precisa e spregiudicata -sinanche cinica- scelta *politica* messa in atto dai governi interessati. Anche perché il suo risultato, se non il suo obbiettivo, fu la socializzazione delle perdite del settore privato (p. 312) cui si aggiunsero tutti i noti disastri delle politiche economiche procicliche (pp. 312-316).

L’aspetto più allarmante dell’evoluzione dell’economia è tuttavia nascosto in un aneddoto narrato a conclusione (p. 317). Si racconta che David Cameron, nel 2011, abbia esortato i cittadini britannici a pagare i debiti delle proprie carte di credito, credendo con ciò di rimediare alla crisi dell’economia. Non aveva capito che, se fosse stato ascoltato, la drastica riduzione dei consumi avrebbe fatto crollare l’economia stessa, perché “le spese di una persona rappresentano il reddito dell’altra”. Cameron, in effetti, mostrò sicuramente in altra occasione di non essere particolarmente intelligente: ma l’aneddoto non si può chiudere con quel giudizio sbrigativo, costringe a riflettere.

Il debito, si sa, mette in moto i consumi, quindi la produzione: se è solvibile, poiché tutto il ciclo economico si regge sulla fiducia, esso ha dunque un effetto positivo. Se il consumo però è stimolato oltre la solvibilità con la politica del credito facile -come avvenne negli U.S.A. per mantenere alta la produzione favorendo lo stato onirico di una middle class costruita sull’immaginario, perciò bisognosa di status symbols per riconoscersi- allora le conseguenze delle misure anti-crisi possono essere varie e imprevedibili, tali comunque da lasciare il segno.

Una scelta potrebbe essere quella di stampar moneta per soccorrere consumi in crisi, ma si creerebbe soltanto un ciclo inflazionistico insostenibile nel medio-lungo periodo. Un’altra scelta fu quella dell’Unione Europea che recuperò il credito delle banche franco-tedesche trasferendo il debito sugli Stati, incaricati a loro volta di estinguerlo con la pratica dell’austerità: scelta pessima per l’economia stessa, a prescindere dall’iniquità sociale; per la prima ragione e con la scusa della seconda, scelta abbandonata. Attualmente si procede perciò ad attutire gli effetti del deficit pubblico con l’emissione di titoli destinati a scoraggiare il risparmio e a creare bolle di liquidità inutilizzabili; in altre parole: carta. *Non c’è alchimia che tenga quando lo squilibrio è reale* in un sistema economico che, per *sopravvivere*, ha *necessità* di espandere la produzione *oltre i limiti della domanda solvibile*.

Il sistema non tornerà in un qualche precario equilibrio se non dietro trasferimento di capitali -capitali, cioè *beni reali* in grado di fornire un reddito, non *carta*- dal debitore al creditore; soltanto allora riprenderà fiato il ciclo, ma nel frattempo qualcosa sarà accaduto.

Sarà accaduto che lo Stato indebitato avrà ceduto altri servizi pubblici e/o sociali, trasformati in fonte di profitto dai gruppi finanziari; sarà accaduto che altri privati indebitati avranno dovuto cedere la propria stessa casa, trasformata in fonte di profitto dai gruppi immobiliari. Servizi pubblici, sociali, e patrimonio immobiliare privato, diverranno sempre più le nuove fonti di reddito per un capitale invecchiato e un po’ in affanno. Così il capitale sopravvive come può grazie al miracolo eucaristico della transustanziazione della carta: con la finanza crea il debito e con il credito acquista beni reali.

Contro il buonsenso di Aristotele il danaro è riuscito a partorire.

P.S. Per comprendere questa danza del capitale, occorre liberarsi dalla frottola del “libero” mercato perché il “libero” mercato è semplicemente un adýnaton. Il mercato è infatti l’esatto opposto della libertà, è il luogo epifanico della forza dove il prezzo è fissato dal contraente più forte, quello che può anche non vendere o può anche non comprare se non alle proprie condizioni. Il più debole è colui che non può fare a meno di comprare o che è costretto a vendere. Così il capitale lucra dapprima sulla vendita degli status symbols costitutivi della middle class, poi sul privato costretto a svendere beni reali e sullo Stato “persuaso” dalla finanza

internazionale a vendere i servizi pubblici. Sui servizi acquisiti lucra perché sono indispensabili; sul patrimonio immobiliare, anche. Nel frattempo ha guadagnato anche gli interessi sul debito creato. Nel processo di scambio dilazionato il capitale ha guadagnato tre volte, si è dunque accresciuto. Chi presta danaro o concede credito non lo fa per beneficienza, non c'è motivo di sentirsi *moralmente* obbligati.

AMÉDÉE OU COMMENT S'EN DÉBARRASSER

Nell'Ouverture a L'età degli Imperi (1875-1914) Hobsbawm introduce una distinzione tra storia e memoria, cioè tra un passato aperto a un'indagine "relativamente spassionata" e un passato personale che risale a monte della nostra stessa infanzia -risale anche al familiare più anziano che di quell'infanzia fece parte apportandovi le proprie tradizioni ancora vive. In questo periodo la memoria degli eventi è vissuta in una commistione inestricabile di vicende pubbliche e private che si condizionano reciprocamente. Hobsbawm definisce "crepuscolare" questo spazio temporale, a causa della percezione oscura che lo caratterizza: la natura "storica" degli eventi in esso accaduti è quindi la più difficile da decifrare, anche per lo storico che non può prescindere dal proprio Erlebnis. Quanto afferma Hobsbawm è incontestabile, anche se avrei qualcosa da dire sulla pretesa asetticità -sinonimo per molti di "oggettività"- della storia, sulla possibilità, cioè, di rivolgersi a qualunque storia, anche a quella degli Assiri, senza un proprio Erlebnis e una valutazione -personale- della prospettiva di chi scrisse i documenti che interpretiamo: ma non è questo che qui m'interessa.

La puntualizzazione serve comunque ad Hobsbawm per sottolineare che il mondo nel quale viviamo (Hobsbawm scrive nel 1987) è stato fatto da uomini e donne vissuti nelle due generazioni alle nostre spalle; nella fattispecie, parlando del XX secolo, da uomini e donne nati nell'Età degli Imperi, cioè tra il 1875 e il 1914: Hobsbawm cita al riguardo le date di nascita di Lenin, Stalin, F.D. Roosevelt, Keynes, Hitler, Adenauer, Churchill, Gandhi, Nehru, Mao Tze Tung, Ho Chi Min, De Gaulle e Mussolini: uomini che fecero la storia negli anni '20 , '30, e oltre, del nostro secolo, ma che avevano *già* maturato la propria personalità -un proprio Erlebnis- prima del 1914; uomini la cui zona crepuscolare penetrava nel cuore dell'Ottocento.

Veniamo allora al nostro 2021, teatro ultimo -non ancora l'ultimo- dell'era neoliberista sbocciata quarant'anni or sono; di un neoliberismo che di "neo" ha ben poco in senso di "novità"; ne ha molto, al contrario, nel senso di "ripetizione" rispetto all'ideologia della belle époque e dei roaring Twenties che ci hanno regalato tragedie e fallimenti. La belle époque, sottolinea Hobsbawm, fu infatti "bella" soltanto per qualcuno -i ricchi e lo strato superiore della classe media; per i lavoratori fu epoca di contrazioni salariali. Quanto al neoliberismo come dottrina, questa fu tenacemente e *ideologicamente* perseguita (lasciamo perdere la sua pretesa scientificità e i suoi fondamenti pseudofilosfici) da Von Mises e Von Hayek; divenne poi mainstream grazie alla conquista di cattedre nelle prestigiose università private anglosassoni per i suoi seguaci, grazie all'opera dei think tanks e delle fondazioni.

Mises e Hayek erano stati cittadini del defunto Impero asburgico; per 37 anni Mises, nato nel 1881, e per 19 Hayek, nato nel 1899; ed erano stati protagonisti di una temperie culturale là maturata sullo scorcio del XIX secolo. La loro dottrina, *nel 1939* -data da sottolinearsi perché vigilia dell'ultimo grande conflitto generato dalle inevitabili crisi sociali del liberismo- era perciò ritenuta obsoleta e fallimentare: Rüstow scrisse a Röpke che i due sarebbero stati meglio collocati nella vetrina di un museo; poco dopo, ai tempi della scalata di Mont Pèlerin, Isaiah Berlin definì Mises un "dinosauro" e Hayek "l'orribile Dr. Hayek" (Audier, Le Colloque Lippman, p. 345 e p. 350).

La loro dottrina, dopo l'intensa opera di proselitismo, si affermò politicamente nel 1979-80 grazie a Reagan (nato nel 1911, agli sgoccioli della belle époque) e alla Tatcher (nata nel 1925, nel bel mezzo dei roaring Twenties). Al riguardo ricordo che, come nota Hobsbawm, gli anni '20 furono caratterizzati dall'anacronistica pretesa di tornare all'economia della belle époque, rimasta un modello nonostante il disastro del 1914; il risultato fu che, come la belle époque aveva portato alla prima Guerra mondiale, gli anni '20 si conclusero con la grande recessione del 1929, risolta soltanto nel 1939 con la seconda Guerra mondiale, che della prima fu il naturale seguito.

Ora che il XXI secolo si è aperto con la crisi di quell'economia, una crisi che non accenna a risolversi e che viene pagata con diseguaglianze sociali crescenti, mi si pone quindi spontanea una domanda: anche se la cooptazione accademica è meccanismo ben noto, è possibile che la società del XXI secolo così incomparabilmente diversa da quella del XX -per non dire del XIX- sia ancora conformata da due vecchi sudditi della Kakania, dall'ultimo nato della belle époque e da una figlia dei roaring Twenties? Che ancora pontifichino i Bouvard e Pécuchet del liberismo?

Eugène Ionesco scrisse una commedia intitolata Amédée ou comment s'en débarrasser. È la storia surreale di una coppia che ha un cadavere in salotto e non sa più come nasconderlo né come liberarsene, cosa sempre più difficile perché il cadavere cresce al passar dei giorni, non gli è più sufficiente lo spazio del salotto, invade la casa e anche la casa non basta più a contenerlo. Inizia allora nottetempo il macabro trasloco, ma il

cadavere cresce ancora, invade le scale, la strada, diviene così grande che non si può più trasportarlo, e continua a crescere, scandalo esposto al mondo. Amédée ou comment s'en débarrasser fu metafora di situazioni esistenziali di coppia ma, visto ora, sembra la metafora del neoliberismo, il cadavere della Kakania e della belle époque del quale non riusciamo a liberarci, anzi, ci ha ridotto a spettatori ipnotizzati di una tragicommedia al cui centro è lui.

Di questa ipnosi dovrà pur darsi una spiegazione: che *non può essere fuori di noi*, perché *noi* viviamo la cosiddetta società borghese, un'epoca che nasce verso la fine del XVIII secolo; e in ogni società il pensiero dominante è quello della classe dominante, con il veicolo della cultura accademica e della stampa. L'avvento della borghesia che plasmò l'attuale società avvenne in coincidenza con il fenomeno della secolarizzazione e dell'affermato Razionalismo quando la borghesia si pretese culmine di un processo storico inteso come disvelamento della Ragione e affermò il propro diritto nel nome dell'efficienza, contrapposta alla dissolutezza e allo sperpero dell'aristocrazia e all'oziosità e amoralità del popolo. Fu la fine della società tripartita -aristocrazia, clero, popolo- che coinvolse anche il clero con la riduzione della religione da *modello sociale* a opinione privata. *La borghesia si poneva come classe generale e poneva la società da lei creata come modello ultimo e definitivo*.

A questa impalcatura ideologica era stata di supporto culturale la "cattiva secolarizzazione", la pretesa cioè di pensare laicamente entro strutture di pensiero pensate in un pensiero religioso: l'Assoluto lasciò la trascendenza per manifestarsi storicamente nell'immanenza come Ragione e la Storia della Salvezza diventò Progresso. Fu la vicenda del Deismo e della sua Ragione cosmica, riemersione della Prónoia stoica trasmesssa dalla Chesa di Roma come teodicea per allontanare da sé le tendenze gnostiche e millenariste che ne avrebbero pregiudicato l'istituzionalizzazione; fu insieme la vicenda del giustificazionismo storicista. Ne ho parlato a lungo nella Storia di un altro occidente.

Fu la vittoria di un pensiero razionalista il cui unico approdo poteva essere l'economicismo e, in suo nome, il capitalismo; il Progresso divenne accumulo misurato impropriamente dal PIL. L'efficienza invocata manifestava ed enfatizzava l'ideologia del dominio sull'uomo e sulla natura il cui lontano incipit fu nel platonico governo degli esperti, i soli che detengono le chiavi d'accesso al Vero. Fu anche vittoria del giustificazionismo: chi vince "ha" Ragione, *ne fa parte perché ha vinto*, non importa come e perché: liberismo e darwinismo nascono dalla medesima cultura, quella della giustezza di ciò che è semplicemente perché è accaduto. Non importano le conseguenze che la vittoria di *un* vincitore -di un individuo- può avere sulla società; di qui l'individualismo come cultura del vincente, della "razionalità" economica che esula dalle ripercussioni sociali. L'economia, però, materializza l'ideologia di un rapporto sociale, perciò, se non ci piace, per svegliarci dall'ipnosi non dobbiamo chiederci *quale economia, ma quale società* vogliamo. L'economia politica è *politica*: l'entendence suivra.

Facciamo un passo ulteriore. La commedia di Ionesco si conclude con l'apparizione di un Deus ex machina capovolto: il cadavere avvolge Amédée, gli fa da vela ed entrambi s'innalzano col vento scomparendo nel cielo; noi però siamo lontani dal coup de théatre se insistiamo a riassestare *questa* economia. *Il cadavere non è lei ma la cultura nella quale fu pensata e nel cui labirinto ci aggiriamo*, quella del Progresso come eterno accumulo e del benessere misurato dal PIL. Questa cultura non si "supera", può soltanto essere seppellita da una crisi che di colpo ci sveli la sua decrepitezza una volta tolte le lenti dell'ideologia; nata due secoli or sono per i bisogni e le attese di allora, nata nelle strutture di un pensiero ancor più vecchio, il redivivo Razionalismo classico divenuto scientifico (e relegato nel passato dalla stessa scienza) è anacronistica per affrontare il mondo da lei stessa creato.

INTERVENTO IN UN BLOG SULLA SCOMPARSA DEI RENDIMENTI*

L'articolo appare certamente interessante e l'argomento molto ben esposto; tuttavia affinché il lettore possa affrontare davvero la discussione, occorrerebbe conoscere l'intero testo del quale l'articolo è parte, un testo che, dall'indice, appare impegnativo e del quale occorrerebbe conoscere l'approdo. Sarebbe così possibile comprendere appropriatamente il senso di alcune osservazioni che potrebbero apparire casuali, ma forse non lo sono: ad esempio la citazione finale, con la quale si afferma che non bisogna preoccuparsi dei debiti perché li pagheranno i creditori. Certamente la cosa è accaduta in passato con i fallimenti delle monarchie inglese e spagnola, ma non sembra sia questo il caso attuale, a meno che non ci si riferisca al tasso zero (o negativo) come fonte di lacrime per il piccolo risparmiatore e per i credenti dei fondi pensione privati (le società di assicurazione non sono istituzioni di beneficienza).

A me sembra che questa vicenda sia nata con un cavallo che non beveva e con qualcuno che pensò di rimediare col waterboarding. Mi riferisco, come lei ha già capito, alla politica del credito facile, non un'opera caritatevole -chi presta danaro non lo fa per beneficienza- bensì destinata a tener alta la domanda per mantenere il ritmo di espansione del capitale. Il punto di crisi, nel senso etimologico di scelta, si era verificato quando il ciclo produzione/consumo, obbligato a continua crescita, si era trovato dinnanzi a un bivio: necessità, per il capitale, di maggiore accumulo, versus necessità di collocare la produzione presso i consumatori, il cui reddito però, per le necessità dell'accumulo, andava diminuendo. Il tutto ormai in presenza di bisogni puramente indotti,

tramite il marketing, la moda, e la configurazione dello "status". Nasce notoriamente così la crisi del 2007, che è la crisi di una lower middle class** indebitata grazie alla politica surrettizia del credito facile, ma non in grado di onorare i debiti (ricordo che già Lord Lauderdale, aveva sottolineato che la domanda sorregge sì, la produzione, purché però sia una domanda solvibile: vecchia saggezza dimenticata nella tempesta ormonale del capitale in fregola).

Le ripercussioni su un sistema bancario tesaurizzatore di carta stampata corrispondente di una realtà onirica, sono arcinote: crisi dei derivati, fallimenti, e compagnia cantante. È anche noto però come l'Unione (si fa per dire) Europea riuscì a salvare le banche francesi e tedesche scaricando i debiti dei cittadini greci sullo Stato onde ricavarne, a saldo, beni reali. Quel che c'interessa però, per restare al contenuto del suo articolo, è che a questo punto della crisi entra in gioco la finanza, con i neoliberisti che si trasformano in pseudokeynesiani distribuendo carta stampata con gli elicotteri; su questo però non vorrei essere frainteso, non sto rimpiangendo il tallone aureo, il punto è che si trattò di un tentativo di risolvere empiricamente, e per l'occasione, un conflitto ricorrente e irrisolvibile, quello tra le esigenze di accumulo e di espansione del capitale e le disponibilità economiche di una lower middle class di salariati e stipendiati.***

Oltre alla finanza, è entrato poi in gioco anche lo Stato nel tentativo di rivitalizzare i consumi -*quindi la produzione*, per la quale, dopo la crisi del 2008, era venuto il Covid del 2019- con una politica di sgravi fscali. Al riguardo, commentando il rapporto OECD in "Lo psicodramma, etc." cit. sottolineavo *il non-detto che si nasconde dietro una politica di sgravi fiscali che riguarda essenzialmente la upper middle class*; ma una politica di sgravi fiscali, aggiungo qui, si traduce o in un indebitamento dello Stato o in una riduzione dei suoi servizi: in entrambi i casi il debito lo paga la collettività, non i creditori; in entrambi i casi la upper middle class, che paga meno tasse e può pagarsi servizi privati; e con lei il capitale, che li acquisisce e ci lucra, sono beneficiari di un debito collettivo non generato dalla collettività. La creazione del debito non è un atto politicamente neutrale, da parte dello Stato.

Ecco dunque come si conclude la danza planetaria della carta che, per non trascinare il pianeta nel baratro della sfiducia, deve sapersi trasformare in capitale grazie alla leva del debito di Stati e privati nel quale si è materializzata. Dagli Stati si acquisiscono i servizi pubblici sui quali innestare un nuovo ciclo di profitto; dai privati il patrimonio immobiliare, non soltanto quello ipotecato, anche quello di chi, con la fine del welfare State, non ce la fa più a tirare avanti. Già da tempo lo sguardo vigile è aperto sul panorama: il Financial Times ha rispolverato la vecchia filastrocca, gli italiani possiedono troppe case; in Italia una suadente pubblicità invita a vendere la nuda proprietà; in Inghilterra e in Germania il capitale ha messo le mani sulle case popolari, direttamente o tramite prestiti difficilmente onorabili da chi viene sollecitato al riscatto. *È il miracolo eucaristico della transustanziazione della carta in proprietà di beni reali.*

Questo però è l'aspetto iconografico del miracolo, per assaporarne il succo occorre abbandonare la frottola del "libero" mercato, semplicemente un adýnaton. Il mercato è l'esatto opposto della libertà, è il luogo epifanico della forza ove s'incontra colui che può anche non vendere o non comprare, se non alle proprie condizioni -e fissa il prezzo; e colui che non può fare a meno di comprare o di vendere, a qualunque condizione -e paga, se può (altrimenti si ricomincia il giro del debito, come nel gioco dell'oca). Così si deve notare che il capitale si è accresciuto: 1) vendendo ciò che soddisfa i bisogni indotti e tutto ciò che fa status -la upper middle class serve a questo; 2) sull'acquisizione bon marché di servizi e patrimonio immobiliare e sul reddito che ne deriva. En passant, le finanziarie hanno piluccato qualcosa su mutui e prestiti, onorati o no.

In conclusione, non direi proprio che i debiti saranno pagati dai creditori (del frugale piccolo risparmiatore importa nulla a nessuno, se non come parte dei clientes da cullare compiangendo e da scatenare politicamente contro lo scialacquatore in debito).

Per dirla però con le sue parole, il fatto è che siamo in un "contesto che si segnala per la sua capacità di socializzare le perdite e privatizzare i guadagni". Dunque, con buona pace di Keynes, nessuna legge sull'eutanasia ci libererà del rentier; e l'imprenditore non è il frugale e mitizzato calvinista/puritano degli albori, che pretendeva di giustificare la propria ricchezza con la propria virtù. Come sempre la paccottiglia, sul mercato e sui mercatini rionali, si vende soltanto al piccolo borghese.

Mi sembra tuttavia di capire -mi corregga se sbaglio, ma, ripeto, manca il restante del suo libro- che la "scomparsa dei rendimenti" la preoccupi per ragioni, qui soltanto adombrate, che potrebbero avere un significato dirimente. Lei dice che il tasso d'interesse misura la volontà di "correre dei rischi" (questo mi ricorda Bentham versus Smith ai tempi del tasso usurario) aggiungendo: "E il rischio è il nemico mortale delle società poco avventurose". Per conseguenza, lei argomenta, la socializzazione del rischio grazie alle garanzie pubbliche per creditori e debitori fa declinare il tasso "d'interesse" che si rivela "tasso di disinteresse". E ammonisce: "chi non risica non rosica".

Messe così, queste potrebbero sembrare osservazioni di uno studioso disincantato. Potrebbero però non esserlo -io non so- e allora potrei avere qualche dubbio se volessero essere l'elogio -o il requiem?- di qualche lontano brave new world. Se così fosse, non potrei che discordare.

Come notavo in due paginette appena poste su Academia (Amédée ou comment s'en débarraser) il nostro problema non è quello di liberarci di questa economia, ma della cultura nel cui ambito è nata, cultura che ha una lunghissima gestazione oggetto della mia "Storia di un altro occidente"; cultura che ha condotto a

secolarizzare (male) la Storia della Salvezza nel "Progresso" materializzato in un eterno accumulo malamente misurato dal PIL. Questo però potrà accadere soltanto quando una crisi farà cadere le lenti della nostra ideologia, anacronistica per affrontare il mondo da lei stessa creato. Osservava Streeck nel suo How will Capitalism end? (il capitalismo finirà, e con lui la società borghese, perché nulla è eterno a questo mondo) che il capitalismo finirà soltanto quando non sarà più utile ai capitalisti; del seguito non v'ha contezza, mi sembra di capire che lui pensi a una società di padroni e servi, una sorta di nuovo Alto Medioevo (aggiungo io: magari con i servitori della gleba non più legati alla zappa, se mai al computer con lo smart working). Sono finite le illusioni rivoluzionarie del XIX secolo e anche le certezze che al capitalismo sarebbe succeduto il comunismo, come credeva Marx (Hobsbawm) perché anch'egli apparteneva alla cultura del XIX secolo. Quanto ai Proletarier aller Laender, essi non sembrano mai avere avuto alcuna intenzione di unirsi (ancora Hobsbawm) tant'è che, secondo Streek, sembrano essere gli unici interessati alla sopravvivenza del capitalismo.

Noi siamo su un sentiero del quale percorriamo un'ulteriore tappa: nessuno vuole il suicidio di un'economia della quale si presente la morte: si attende quella naturale tra un ricovero, un trapianto e un placebo. È il tempo dei tecnici, il cui assordante frinire copre ogni possibile voce di Profeta che annunci una nuova società. Chi vivrà, vedrà: per ora la nave dei folli galleggia, tra una deriva e l'altra.

*Il 22 Dicembre 2021 su tema proposto da Maurizio Sgroi e su invito di Academia.edu
**Sulla middle class e sulla sua realtà di "splitted middle class", rinvio a "Lo psicodramma della middle class" in Academia.
***La distanza tra tentativi teorici e realtà del mercato può essere esemplificata con il tramonto della ragionevole Soziale Marktwirtschaft dinnanzi ai reali rapporti di forza sociali. L'economia -il mercato- è epifania della forza; e la forza non è ragionevole, non si autoregola -non lo ha mai fatto, anzi! la necessità di misure anticicliche sta a testimoniarlo- nonostante le fanfaluche catallattiche di Mises e Hayek.

IL CUL DE SAC

Quando si tenta di pensare il futuro, l'esperto, con la sua scienza ed esperienza, è inutile, perché *scienza* ed esperienza si fondano sul pensiero del presente, il pensiero del futuro sarà altro: perciò all'esperto è impossibile *prevedere* il futuro. Il Profeta, viceversa, è colui che al di là di ogni scienza ha la sensibilità di *intuire* nel presente *il futuro che è già qui tra noi* -come uno spiffero gelido che entra dalle chiuse imposte, un brivido incomprensibile, un presentimento che si tenta di scacciare. Perché il futuro nasce qui tra noi ma nessuno di coloro che pensa in accordo con il presente, che *ne usa la scienza* e del presente si sente parte, se ne avvede: non se ne avvede perché la presenza del futuro non è *scientificamente* quantificabile, e l'intuizione è una faccenda personale: del Profeta, per l'appunto.

LA TEBAIDE

Papa Bergoglio vuol tenere la religione lontana dalla politica. Anche questa è *politica*.

OH, GRAN BONTÀ DE' CAVALLIERI ANTIQUI!

Nel capitolo sesto del quarto libro dei Principles of Political Economy (London, John W. Parker, West Strand, 1848, vol. II, pp. 306-312) John Stuart Mill scriveva cose molto sagge delle quali si parla più assai poco. Certamente erano i bei tempi quando l'economia politica implicava una visione sociale, culturale, e una comprensione dell'umano; era, cioè, *politica*, e non un'imposizione del dominio dettata da incultura razionalista rozza e sottaciuta, epperò mascherata sotto improbabili equazioni occhieggianti celesti corrispondenze di amorose curve tanto reali ed efficienti, quanto gli scongiuri e gli incantesimi di maghi e teurghi. Una catena esoterica che ha generato un esercito accademico e un'inflazione gazzettiera di Bouvard e Pécuchet.

Ad apertura di quelle pagine Stuart Mill notava che il processo di accrescimento dell'accumulo capitalista non avrebbe potuto durare in eterno -nulla è eterno sotto la sfera lunare- e perciò vi è una "irresistible necessity that the stream of human industry should finally spread itself into an apparently stagnant sea" (p. 306). Tutto ciò, aggiungeva, è certamente sgradito per quel pensiero che si identifica con il desiderio di una crescita infinita, peraltro esclusivamente identificata con la crescita dei profitti (p. 307). Per quanto riguardava lui (Stuart Mill) egli doveva confessare di non essere affascinato da una società dove si sgomita e ci si pestano i piedi, non è questo il genere di umanità desiderabile (p. 308). Questo, aggiungeva, è l'aspetto sgradevole di una fase del progresso industriale (ricordo la critica di Marx al mito della concorrenza) e un'umanità di questo genere non è la più desiderabile.

Ripeto: siamo nei tempi nei quali l'economia politica formulava dottrine certamente criticabili, e tuttavia era qualcosa di molto più serio della patafisica* neoclassica; comunque richiedeva una cultura e una cultura politica, non fantastici teoremi.

È tuttavia sempre meglio, precisava poi, che le energie dell'uomo siano rivolte alla competizione economica piuttosto che a quella bellica; non si capisce però che cosa ci sia da congratularsi se un ricco raddoppia le proprie ricchezze o se un certo numero di individui trasloca dalla classe media all'empireo dei ricchi; e aggiungeva: l'aumento della produzione è importante per i Paesi arretrati, in quelli sviluppati "what is *economically* needed is a better distribution" (p. 310, corsivo mio).

Stuart Mill proseguiva delineando la società a suo avviso desiderabile, una società nella quale una ragionevole quantità di beni distribuiti e accumulati consenta il libero godimento delle altre attività che configurano una vita degna di questo nome, non scrificata al moloch della produzione. Seguiva una ragionevole critica al fenomeno della sovrapopolazione ispirata al medesimo concetto di vita equilibrata; e un avvertimento: uno stato stazionario della ricchezza e della popolazione *non implicano uno stato stazionario dello sviluppo umano*. Affermazione che sta a significare: la crescita *economica* non è tutto, esistono altre forme di *crescita*.

Infine la conclusione (p. 312): lo sviluppo delle tecniche produttive, invece di essere rivolto ad aumentare la ricchezza, potrebbe rivolgersi a diminuire le ore dedicate al lavoro. Al contrario, constatava, quello sviluppo ha costretto un numero sempre maggiore di uomini alla medesima vita di asservimento per consentire a un numero sempre maggiore di imprenditori l'accumulo di fortune sempre maggiori.

Stuart Mill subordina la concezione della vita economica a una concezione della vita sociale, l'opposto di quanto avviene nell'economia capitalista, che però non nasce dal nulla, nasce dagli sviluppi del Razionalismo, antica ideologia del dominio a copertura di concreti interessi: una cultura introiettata da noi *tutti*.

La scelta di Stuart Mill sembra dimenticata dalla nave dei folli, destinata a correre i mari in eterno come il vascello fantasma.

*Definita dal suo inventore, Jarry, "scienza delle soluzioni immaginarie".

LIAISONS DANGEREUSES

L'economia, dice Lunghini, è una disciplina che non progredisce, contrariamente alla scienza. Circa 240 anni or sono, Kant avanzò la medesima osservazione nei confronti della metafisica (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, etc., Vorrede).

BREVIARIO

Considerare il capitale soltanto nella sua veste di lavoro oggettivato (*supra*, "L'uovo e la gallina") ovvero come fattore produttivo autonomo (*supra*, "Noblesse oblige: James Maitland Lord of Lauderdale, in memoriam") apre una discussione tutta teorica, più filosofica, o meglio, etica, che economica nel senso stretto e corrente della parola. Oltretutto conduce nelle brume di una "origine" assunta a fondamento che rende astorica e razionalistica ogni discussione in merito. Ci si perde nel pre-giudizio di un a priori astratto, di uno stato di natura nel quale sarebbe esistita una "economia naturale", immobile pietra di paragone: come se l'economia, per esistere, non presupponesse lo scambio, quindi *una società*, quindi una situazione comunque *storica, e, come tale, mutevole*. Lasciamo dunque alle sue nebbie lo "stato di natura" (definito da Hume "a philosophical fiction") di questa strana "natura" senza storia che da Hobbes in poi fa da metro allo *stato di cultura* in tutte le sue storiche evoluzioni; e in tanto lo può in quanto in esse è presente la costante razionalista che di per sé necessita di un assoluto.

Al contrario, un discorso *economico*, cioè relativo alla gestione della specifica attualità storica di una società, si può impostare soltanto prendendo a riferimento sia lo specifico contesto con le sue esigenze *sociali*, le strutture della produzione esistenti, e quant'altro contribuisce a configurare sia lo stato di fatto; sia l'esigenza di un suo cambiamento.

Un problema dell'impostazione marxiana è infatti che essa risente dell'indimostrabile e inubicabile presupposto della "economia naturale" (*supra*, "Mysterium magnum") attraverso l'equazione smithiana tra il lavoro e il postulato valore "intrinseco" di un prodotto (o anche valore d'uso, diverso da quello di scambio). In Smith l'introduzione di questo postulato ha però un ben preciso ruolo: è *l'ideologia* della borghesia nascente che si propone a cardine della società e del suo benessere in quanto industriosa: contrapponendosi in ciò esplicitamente all'aristocrazia dissipatrice e improduttiva e alla sua economia, anch'essa *improduttiva*. Marx mutua da Smith sia il concetto di "valore" misurato sul lavoro (sul quale fondare quello di plusvalore/pluslavoro e quindi il profitto come appropriazione di pluslavoro) sia la distinzione tra lavoro produttivo e *improduttivo* (su quest'ultima si veda, *supra*, oltre a "Noblesse oblige, etc." cit, anche "La serpe nutrita in seno"): *li mutua come fossero realtà, non ideologia*. La ragione per la quale questa *ideologia* della borghesia nascente entra in Marx

come *fatto acquisito* la si comprende se ci si riferisce al concetto ottocentesco di Progresso (secolarizzazione della religiosa Storia di Salvezza): Marx afferma infatti in più luoghi il carattere *progressista* della borghesia; e su queste basi ideologiche e sulla rigorosa analisi del processo di accumulazione capitalista egli penserà quindi l'avvento della società comunista come *superamento* (nell'ambito del "Progresso") di quella borghese fondata sul profitto come appropriazione di pluslavoro e, implicitamente, *ritorno* alla "naturale" coincidenza di lavoro e "valore" dei beni.

Marx raccoglie l'eredità dell'ideologia borghese salvo rivolgerla contro la borghesia ma non esce dal suo fondamento astratto, la storia come progressiva manifestazione dell'Assoluto (sotto forma di Ragione) e raggiungimento dello stato "naturale" presupposto, o meglio, immaginato: l'Eden -il Paradiso perduto- è al termine della storia, avrebbe detto Herder. (Sull'equivocità di "natura" e "naturale" si veda, *supra*, "Giochi di parole"). Ciò che accomuna Smith ed Marx è tuttavia essenzialmente la prospettiva dalla quale essi guardano all'economia: una visione *sociale* dell'economia come *disponibilità di beni aventi valore d'uso per una società*.

Il legame tra lavoro intrinseco e valore inteso come valore d'uso non sfugge però a una contraddizione nel fatto che si può anche spendere del lavoro "economicamente" inutile nel produrre un prodotto privo di valore d'uso, cioè di utilità; come dire un lavoro privo di valore perché produce un prodotto inutile (si veda, *supra*, "Homo faber"). Ciò sposta quindi lo sguardo economico dal valore all'utilità, consentendo all'economia neoclassica di sbarazzarsi della seccatura di Marx. Il fondamento dell'utilità sposta lo sguardo sulla domanda di un bene il cui valore diviene così funzione della sua offerta; nell'ottimo, domanda e offerta s'incontrano in una celeste corrispondenza di amorose curve, e il valore si transustanzia nel prezzo di mercato col quale si manifesta.

Anche questa economia mostra un fondamento di astrattezza. Se il modello dovesse essere pensato nella sua purezza matematica, come si pretende di avvalorarlo en glissant, l'ottimo rappresenterebbe un punto di equilibrio tra due giocatori -il richiedente e l'offerente- dotati di eguale libertà di scelta, quindi di eguale forza contrattuale; rappresenterebbe quindi un equilibrio *reale* e teorico al tempo stesso (che è poi quel che si vorrebbe lasciar intendere). Se però le due curve sono tracciate in un mercato reale, dove i due contraenti non hanno la medesima forza contrattuale, allora esse determinano un punto d'incontro che può essere considerato un ottimo soltanto a patto di assumere il presupposto metafisico panglossiano che il mondo reale sia il migliore dei mondi possibili. Il punto d'incontro infatti diviene null'altro che *il marcatore della disparità tra i giocatori: ciò che costituisce precisamente il nocciolo del probema sociale dell'economia*. "L'ottimo" si identifica dunque con lo stato di fatto, identificandosi non soltanto con la rinuncia ad ogni progettualità, ma, quel che interessa per una visione storica dell'economia, essenzialmente con la pretesa della società borghese di rappresentare il traguardo della storia.

Non è questa la sua unica pecca. Il concetto di utilità rinvia all'utilitarismo di Bentham e alla presunta razionalità delle scelte utilitaristiche dell'homo œconomicus, "razionalizzazione" (cioè calcolo di convenienza) di individuali *passioni*; scelte che possono essere facilmente dannose sul piano sociale, come sottolineò Keynes (The End of Laissez faire, ed. cit., p. 2) riprendendo le sensate osservazioni di Hume (A Treatise on Human Nature, Part III, Section III. Si noti che in An Inquiry Concerning Principles of Morals, Section IV, Hume aveva sentenziato: "Human nature cannot by any means subsist without the association of individuals").

L'individualismo, quindi l'irrazionalità sociale dell'utilità individuale -dettata da individuali *passioni*- è dunque l'altro punto debole di un'economia fondata sull'utilitarismo, maturato sul Razionalismo del XVII-XVIII secolo. Per superare questo ostacolo, quello stesso Razionalismo aveva però la propria ricetta maturata nella formulazione di una Ragione cosmica, secolarizzazione della teodicea cristiana che riscopre l'originaria prónoia stoica. La Ragione cosmica è ciò che fa del cosmo un *meccanismo* (sono i secoli della meccanica e degli automi) perfettamente autoregolantesi (sono i secoli del cosmo *instar horologi*). Di qui la concezione liberista che la composizione degli interessi individuali generi l'ottimo per l'interesse collettivo, un postulato mai dimostrato e usualmente smentito.

Si noti la storicità delle due diverse concezioni, il valore/lavoro di Smith e il valore determinato dall'utilità nella dottrina neoclassica: il primo si inserisce nell'ideologia di una borghesia in via di affermazione, il secondo in quella di una società ormai borghese che si ritiene il traguardo della storia. Dico questo perché tutte le dottrine, non soltanto quelle *non scientifiche*, come l'economia, ma anche quelle scientifiche, come ha mostrato Hübner, vanno intese come relative alla cultura del proprio tempo; onde, come ho già notato (*supra*, in "Amédée ou comment s'en débarrasser") per pensare un'economia diversa è necessaria una diversa società con una diversa cultura. E la cultura dell'occidente è ancora formulata nell'ambito del Razionalismo, di quello classico e poi di quello scientifico, ambito nel quale è maturato tanto l'individualismo quanto il capitalismo e dal quale non si liberò Marx.

Nella storicizzazione dell'economia così come la formulò Keynes in The End of Laissez faire, c'è un passaggio discorsivo la cui importanza non richiama l'attenzione dell'autore, che era interessato ad altro; richiama però la mia, interessata alle strutture del pensiero occcidentale. Dice a un certo punto Keynes (p. 3 del testo da me citato in Bibliografia a p. 1580 di Storia di un altro occidente):

> On the other hand, material progress between 1750 and 1850 came from individual initiative, and owed almost nothing to the directive influence of organised society as a whole. Thus practical experience reinforced *a priori* reasonings. The philosophers and the economists told us that for sundry deep reasons unfettered private enterprise

> would promote the greatest good of the whole. What could suit the business man better? And could a practical observer, looking about him, deny that the blessings of improvement which distinguished the age he lived in were traceable to the activities of individuals 'on the make'? Thus the ground was fertile for a doctrine that, *whether on divine, natural, or scientific grounds*, state action should be narrowly confined and economic life left, unregulated so far as may be, to the skill and good sense of individual citizens actuated by the admirable motive of trying to get on in the world.

Il corsivo è mio, perché qui c'è un punto determinante, *c'è una vicenda che trascorre ininterrotta dalla prónoia stoica alla catallassi di Mises e Hayek,* un filo sottile che collega il liberismo alla Ragione classica passando per la teodicea, la cattiva secolarizzazione, il Deismo e il razionalismo scientifico; conformando nel tempo l'ideologia di "Occidente". Una vicenda che nasce con la ricerca di un "Vero" in grado di ricoprire il *reale*, quindi con la pretesa che le strutture del reale siano quelle della nostra ragione, cioè che *una medesima Ragione regoli il cosmo e la sintassi della nostra lingua (quindi del nostro pensiero) e sia stata instillata, nella natura e in noi, come emanazione della Ragione di un eventuale Dio filosoficamente pensato*. Per questa struttura di pensiero la Ragione può quindi essere tanto *divina*, quanto *naturale*, nel doppio senso di "insita nella natura" e di "ovvia", "consueta" "alla base di tutto"; quanto, infine, *scientifica*, perché il pensiero della scienza non soltanto è retto dalla nostra ragione, ma, grazie all'identità di questa con la Ragione che regola il cosmo, può giungere a ricoprire la *realtà* del cosmo stesso. Una pretesa confutata dagli Gnostici e smentita dalla fisica dei quanti.*

La continuità dell'ideologia sfiora la pervicacia.

*Il problema del rapporto tra il Vero e il Reale è il medesimo problema del rapporto tra la parola e la cosa, perché il Vero altro non è che il raggiungimento di un discorso che intende ricoprire (epistéme) la cosa. Che questo sia sempre stato un serio problema del pensiero -il suo fondamentale problema- lo si può notare con riferimento al tema del "linguaggio di Adamo" (sul quale vedi l'Indice analitico al Tomo I di Storia di un altro occidente) un tema cabbalistico che nasce sulla scorta di *Genesi*, 2, 19-20, nel quale si narra di Adamo che diede nome agli animali. Siamo in presenza di un tema che dal Sepher Yetzirah, attraverso la cabbala e Lullo, penetra il pensiero magico (Postel) e teosofico (Böhme, Oetinger, Swedenborg) per giungere al Romanticismo (Hamann, Herder, Schlegel, Novalis). Esso fa riferimento a una sapienza *prelapsaria* dell'uomo, *un sapere non mediato dalla Ragione*; ed è interessante notare che, se per Oetinger la nostra ragione è ora inadeguata a causa della caduta, per Schlegel *la Ragione è esattamente il limite che la caduta ha introdotto nel nostro pensiero*. Come si vede, siamo sulla sponda opposta rispetto al Razionalismo: e tuttavia è interessante notare che, a monte della Qabbalah, il tema del linguaggio di Adamo origina in Filone, De opificio mundi, 150, nel suo commento a *Genesi* 2, 19-20; e che in Filone l'orientazione del pensiero è diametralmente opposta, è, sul fondamento del platonismo di Filone, *razionalista*. Dice infatti Filone, che in Adamo il linguaggio -quello divino, originario- "coglieva le impressioni immediate date dai corpi e dalle cose nella loro pura realtà" perché "la natura razionale dell'anima era ancora pura e non era stata intaccata da nessuna infermità, malattia o passione" etc. (trad. di Clara Kraus Reggiani). Il confine tra la tradizione cabbalistico-magico-teosofica e la l'eredità razionalista (laddove questa sia però conscia dei propri limiti) è sottile, tant'è che il recupero del linguaggio di Adamo, nel quale il nome ricopre la cosa, coinvolse anche la speculazione "razionale" di un filosofo come Leibniz che sperava di poterne scovare le tracce sopravvissute nelle lingue parlate. Questa eterna *pretesa* del Razionalismo di attingere il *reale* con le *parole* -ideologia del dominio (che prende il posto della *nostalgia* edenica del reale che anima l'opposto pensiero cabbalistico, magico, teosofico, romantico) percorre la storia dell'ideologia occidentale e quindi anche la sua scienza classica: ma non ha più alcun fondamento *razionale* (cfr. *supra*, "Unicuique suum").

VADEMECUM

Ogni nuovo assetto economico/sociale con il suo modo di produzione, nasce per esigenze ineludibili poste dalla situazione in atto; nel soddisfarle, il nuovo assetto mette fine alle condizioni stesse che ne favorirono la nascita; in termini colloquiali: sega il ramo sul quale si è seduto.

Il sistema di produzione capitalistico e la conseguente affermazione della società borghese nacquero per l'inadeguatezza del precedente assetto nel soddisfare l'esigenza di beni disponibili, e perché la borghesia, portatrice dell'istanza razionalista dell'efficienza, era l'unica classe sociale in grado di farlo. Nasce così l'arma ideologica dell'aristocrazia dissipatrice, del clero improduttivo, e del popolo infingardo: *l'ideologia* dell'etica protestante, da non confondersi con la realtà materiale. Il capitalismo e l'ideologia borghese hanno certamente risposto alle esigenze che condussero alla loro affermazione: poi, per evitare di divenire inessenziali hanno perpetuato il bisogno di beni tramite i bisogni indotti, il lusso e gli status symbols.

Il successo della strategia è reso possibile dalla cultura della Ragione, per sua natura calcolante, che può misurare soltanto la quantità; una cultura la cui antropologia può concepire l'uomo soltanto come homo œconomicus. Il suo risultato è una umanità -e non sto parlando della nota nozione di sfruttamento del lavoro ad

opera del capitale, parlo della società tutta- *culturalmente* (prima ancora che ideologicamente) *asservita* alla produzione, della *generale alienazione* dell'umanità nella merce, nella sua *quantità*, che significa profitto per il capitale, consumo per chi può: le due cose che "contano" perché si possono *contare*, *calcolare* nel PIL.

Un mutamento che porti alla fine di questa società non può essere oggetto di elaborazione razionale, perché, sul piano culturale, ciò comporterebbe pensare il pensiero del futuro nelle strutture di un pensiero pensato nel presente, un adýnaton. Quanto al piano materiale, *questa* società è ormai interamente legata a un modello produttivo la cui scomparsa si risolverebbe nel crollo economico e nel caos sociale. Il futuro, che non è pensabile, tuttavia incombe: e ci si può soltanto illudere di allontanarlo con modesti aggiustamenti "tecnici".

Il futuro che sarà, potrà nascere soltanto da un mutamento quantico del desiderio, sarà *presentimento* di profeti, non *conclusione* di tecnici, di economisti o di sociologi; e neppure una decisione politica: accadrà. Ci attende una *crisi* e un mondo da reinventare (vedi sopra, Amédée ou comment s'en débarrasser).

COSÌ È, SE VI PARE

Il 12 Dicembre del 1859, Engels chiudeva una sua lettera a Marx citando Darwin, e ne elogiava la "grandiosa ricerca" volta a "provare lo sviluppo storico della natura". Il 19 Dicembre 1860, in una lettera a Engels, Marx, pur con qualche riserva, affermava che "questo è il libro (*scil.*: quello di Darwin sulla selezione naturale ["über "Natural Selection" cioè il trattato "On the Origin of Species" del 1859]) che racchiude le basi di storia naturale per la nostra visione delle cose (Ansicht)".

L'entusiasmo del socialismo tardo-ottocentesco per Darwin è ben noto, ne parla anche Hobsbawm (Il trionfo della borghesia, pp. 320-321) c'è quindi di che porsi domande su questo entusiasmo. L'interpretazione evoluzionistica di Darwin, la sua legge evoluzionistica del survival of the fittest, nasce infatti nel medesimo contesto ideologico-culturale che diede origine al liberismo e al capitalismo -ne fa vanto anche Hayek- ed è talmente congeniale al liberismo (vedi "Castelli di sabbia" a proposito del tema capitalista della concorrenza) da rendere quest'ultimo una sorta di darwinismo sociale (vedi "Banalità" e "Rêvasserie économique").

Il darwinismo implicito dell'ideologia borghese, liberista (ma può dirsi anche il reciproco) è ripetutamente sottolineato anche da Hobsbawm a p. 302 e a p. 303 (qui scrive "poiché il successo era dovuto al merito, l'insuccesso era chiaramente dovuto a demerito personale"; affermazione particolarmente interessante perché ricorda il tema eresiologico antignostico del male come "colpa" -a sua volta mutuato dal tema pagano della "ira degli dei"- una soluzione squisitamente razionalista all'inquietante domanda sul male nel mondo). A p. 304 scrive ancora "la superiorità era il risultato della selezione naturale"; perciò a p. 326 nota poi la connessione tra evoluzionismo e razzismo attraverso il survival of the fittest del quale, a p. 329, nota la tautologicità. Come ho ricordato più volte, lo stereotipo "vinca il migliore" (e ciò vale anche per la sua traduzione in "meritocrazia", un inganno confutato da Piketty) afferma soltanto che chi ha vinto è il migliore perché ha vinto, non importa come e perché abbia vinto.

Tutto questo in nome della Ragione e del Progresso, i due idoli del culto borghese (ma anche Marx "credeva" in loro) al punto che per la borghesia, come nota Hobsbawm a p. 318, *l'identificazione di Storia e Progresso* fu una caratteristica costante. Mi permetto di ricordare che anche Marx, in tanti suoi passaggi, alcuni di quali ho citato e che sono al fondamento della sua concezione storica ed economica, la pensava allo stesso modo: la "Storia", per Marx, era "Progresso", anche se l'obbiettivo era notoriamente un altro.

Per comprendere l'apparente contraddizione di questo comune darwinismo di borghesia e socialismo occorre andare più a fondo. Nella lettera citata, Engels, a proposito di Darwin, premetteva: "Die Teleologie war nach einer Seite hin noch nicht kaputt gemacht"; e tuttavia Marx, in una sua lettera a Lassalle del 16 Gennaio 1861 (quindi posteriore di un mese alla citata sua lettera ad Engels) scriveva: "Trotz allem Mangelhaften ist hier zuerst der 'Teleologie' in der Naturwissenschaft nicht nur der Todesschoß gegeben, sondern der rationelle Sinn derselben empirisch auseinandergelegt".

Qui viene dunque in primo piano il problema di una presunta teleologia della storia (la hegeliana "Rechtfertigung Gottes") che costituisce il cuore di ciò che definii "cattiva secolarizzazione" (si veda la Storia di un altro occidente) avvenuta nel Razionalismo del XVII-XVIII secolo con il Deismo e il ritorno della teodicea al suo antico ruolo di Ragione cosmica; e culminata nel XIX secolo borghese con la trasformazione dell'antica Storia della Salvezza in "Storia" tout-court.

Come nota Hobsbawm (cit., p. 318) nell'ideologia borghese la "storicizzazione dell'universo", cioè la constatazione del suo continuo mutamento, avveniva però all'interno di "leggi naturali immutabili" tali da operare in modo "uniforme, continuo e non-rivoluzionario". Una Ragione cosmica sempre necessariamente eguale a se stessa comportava quindi un fine nel mutamento e, per ciò stesso, anche *una fine* (nel raggiungimento del perfetto adeguamento alle presunte "leggi") fine da identificare, ovviamente, con la costituzione della società borghese. Una teleologia dunque; del resto anche Hegel non pensava a una storia infinita (e neppure Marx), sicché, nel XX secolo, la zelante cultura di un funzionario rispolverò, dopo la crisi dell'U.R.S.S., il raccontino della "fine della storia".

Tornando ad argomenti più seri, per comprendere le ragioni di questo interesse di Marx ed Engels per Darwin, vediamo ora qual'era la concezione di Marx (ed Engels) riguardo alle (presunte) leggi "naturali" che opererebbero negli sviluppi storici; a tal fine è opportuno rileggere il Poscritto alla seconda edizione de Il capitale, che cito nella traduzione di Cantimori (Il capitale, vol. I,1, Roma, Rinascita, 1956, pp. 20-28). Qui Marx cita la recensione all'edizione russa de Il capitale apparsa sul Viestnik Evropy di Pietroburgo nel Maggio 1872. Essa esordisce elogiando il realismo -soprattutto economico- di Marx, nonostante egli possa erroneamente *apparire* come un esponente dell'idealismo hegeliano (p. 25).

Il recensore, *che riscuote l'elogio di Marx*, sottolinea infatti l'attenzione di Marx al fenomeno dei cambiamenti storici e della loro manifestazione nella vita sociale e prosegue notando che Marx "considera il movimento sociale", cioè la storia, "come un processo di storia naturale retto da leggi che non solo non dipendono dalla volontà, dalla conoscenza e dalle intenzioni dgli uomini, ma, anzi, determinano la loro volontà la loro conoscenza e le loro intenzioni".* A proposito di queste leggi, ritenute comunemente una costante, il recensore nota, con molta attenzione, che Marx nega questa loro immutabilità (p. 25); e aggiunge (pp. 25-26): "Per lui ogni periodo storico ha le sue leggi proprie……Appena la vita si è ritirata da un periodo determinato dello sviluppo, appena la vita passa da uno stadio dato ad un altro, comincia anche ad essere retta da altre leggi. In breve, la vita economica ci offre un fenomeno analogo a quello della storia dello sviluppo negli altri settori della biologia".

Il recensore coglie doppiamente nel segno. In primo luogo perché fa capire l'interesse di Marx ed Engels per Darwin *come colui che mette fine alla teleologia* (vedi le lettere citate) che è il risultato di una legge del mutamento sempre eguale a se stessa; in secondo luogo perché coglie bene il pensiero che Marx aveva già sviluppato negli Ökonomische-philosophische Manuskripte: "Aber die Natur ist der unmittelbare Gegenstand der *Wissenschaft vom Menschen*. Der erste Gegenstand der Menschen -der Mensch- ist Natur etc."; "Die *gesellschaftliche* Wirklichkeit der Natur oder die *menschliche Wissenschaft vom Menschen* sind identische Ausdrücke" (MEW, 40, p. 544, corsivi suoi).

Tornando al nocciolo del nostro problema, la legge di sviluppo che muta al mutare delle condizioni storiche della società, affermare questo, nota Marx a p. 27 del Poscritto, che cos'altro è se non affermare l'uso del metodo dialettico? un metodo però, che nel caso di Marx, come lui stesso afferma, è "direttamente l'opposto" di quello hegeliano. Marx definisce infatti mistificatoria la dialettica idealista ("l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale tradotto nel cervello dell'uomo", p. 28); ciò nonostante però, si professa "apertamente scolaro di quel grande pensatore (*scil.*: Hegel)" (ivi): salvo rovesciarne la dialettica per scoprirne "il nocciolo razionale entro il guscio mistico" (ivi).

Tutto ciò è arcinoto, ma da ciò possono scaturire alcune considerazioni. La dialettica hegeliana della storia, diritta o rovesciata che sia, si articola comunque sul movimento tesi/antitesi/Aufhebung, implica cioè un *percorso* della storia comunque orientato a un *progresso*: ipotesi per nulla avvalorata da alcuna osservazione empirica, se non dal *giudizio*, a monte del quale c'è *l'ideologia*: quella di una "Storia" che culmina con l'Occidente borghese. L'accettazione acritica dell'esistenza di tale "progresso" è possibile soltanto per un antecedente religioso insito nell'ideologia occidentale: il cammino storico dell'uomo come *storia della salvezza*, mito che il Cristianesimo ha ereditato dallo Zoroastrismo (si veda la Storia di un altro occidente).

Il cammino della salvezza è un cammino al tempo stesso progressivo e a ritroso, è un cammino di ritorno a uno stato edenico prelapsario (allo stato mênôg, per lo zoroastrismo)**. *Economicamente parlando*, ha senso allora ricordare che a fondamento della critica marxiana al capitalismo c'è il concetto di un indefinibile "valore" (da cui il plusvalore) il quale è a sua volta connesso con quello, presente in Marx, di un'immaginata *economia naturale* posta ad archetipo sul cui metro definire l'economia capitalista.***

Queste considerazioni assumono significato allorché si prosegua nella lettura del citato Poscritto. Il nostro recensore russo, con riferimento alla mutevole storicità delle leggi che regolerebbero le trasformazioni sociali, parla infatti di "rigore scientifico" e di "spiegazione delle leggi specifiche" (quelle delle trasformazioni) per concludere: "E il libro di Marx ha di fatto questo valore scientifico".

Ora, senza nulla voler togliere all'importanza di un'opera che ha messo a nudo la natura del rapporto di produzione capitalista, e alla quale ci si può, ci si deve, rivolgere tuttora per comprenderne le crisi -tra le quali quella che stiamo vivendo- mi permetto tuttavia di ricordare la fondamentale indagine di Kurt Hübner sulla "scientificità" delle teorie scientifiche (mi scuso per il bisticcio, peraltro voluto e a buon motivo). Se, dunque, *l'interpretazione* scientifica del *fenomeno* fisico *non è indipendente* dalla cultura nel cui ambito temporale essa viene formulata, che cosa dire dell'economia politica che, oltretutto, non è neppure una scienza?

Esclusa quindi ogni e qualsiasi pretesa di assolutezza epistemica (del genere di quella che un pensiero ingenuo attribuisce alla scienza, similmente agli "assoluti" e agli "incontrovertibili" di Severino) a ogni e qualsiasi dottrina di economia politica, la dottrina marxista di un comunismo che succederà al capitalismo va presa per quel che è: una dottrina maturata nel corso del XIX secolo sulle strutture di pensiero di quel secolo. Va anch'essa *storicizzata*. La storia come progresso, come continuo superamento -che, per inciso, era l'ideologica storia *eurocentrica* della borghesia trionfante (e darwinista)- era (fu) *una storia pensata allora*, difficilmente pensabile oggi.

Allora, ma ancor oggi nel pensiero volgare, la libertà e l'imprevedibilità del Dio della Bibbia nel *fare* la storia, non aveva ceduto il posto alla libertà (e imprevedibilità) dell'uomo nel fare la propria storia, ma a una Ragione che tutto governa secondo una Legge peraltro *attingibile*, quindi tale da *consentire la previsione* degli sviluppi *necessari*. Era la stessa logica della fisica classica sviluppatasi nel Razionalismo del XVII-XIX secolo il cui determinismo è oggi smentito dalla quantistica: siamo nel cuore della *cattiva* secolarizzazione, una secolarizzazione che non ha liberato: al contrario!

È appena il caso di notare il fallimento delle previsioni di sviluppo storico formulate sul fondamento di questa Ragione; e se, pur nella nuova crisi del capitalismo che avvalora la giustezza dell'analisi marxiana, nulla lascia presagire, neppure in ipotesi e nonostante il grave disagio sociale, una futura società comunista -nella struttura e nelle traiettorie della società odierna ne manca il fondamento; quanto ai partiti "di sinistra" è meglio stendere un velo pietoso- si deve riflettere che Marx fu un critico della società e dell'economia; fu anche, come studioso e come persona, un rivoluzionario: ma non fu un Profeta. Non lo fu perché il suo limite fu quello di tutta la cultura razionalista, pensare il futuro nelle strutture di pensiero del presente. In altre parole: il pensiero Marx fa parte della cultura dell'Ottocento, la medesima della società borghese che contestava.

*Determinismo naturalista e storicismo hegeliano si danno obbiettivamente la mano: si veda "Darsi la mano: *obbiettivamente*"
**Nella prima "filosofia della storia" Herder pone infatti il raggiungimento dell'Eden al *termine* del cammino umano
***Per il rapporto tra i concetti marxiani di valore e di economia naturale, si veda sopra "Mysterium Magnum" (tema condensato in "Breviario"). Sul valore in Marx (e in Smith) vedi "La serpe nutrita in seno"; "Un problema antropologico"; "Noblesse oblige: James Maitland Earl of Lauderdale, in memoriam". Sulla metafisicità del concetto di valore, si veda "Il circolo vizioso" (sulla Arendt). Sul mito di uno stato di natura si veda "L'uovo e la gallina" e "Minima naturalia". Sull'uso ambiguo di "natura" e "naturale" in Marx, si veda "Giochi di parole".

MISTERI DELLA FEDE

Quasi a chiusura del manoscritto (interrotto) de Il Capitale (MEW 25, pp. 890-891) dice Marx che ogni particolare forma storica del processo di produzione, una volta raggiunta la propria maturità (auf einer gewissen Stufe der Reife angelangt) viene lasciata cadere (wird die bestimmte historische Form abgestreift) e cede il posto ad un'altra "più elevata" (höher).

Ora, che una forma storica della produzione -che implica anche un determinato assetto della società- una volta giunta al limite della propria praticabilità, debba dar luogo ad altra e diversa forma di produzione, appare ovvio. Resta invece un *mistero* perché mai questa nuova forma di produzione debba essere non soltanto "nuova", ma anche "superiore", e perché, e in che cosa "superiore": a meno che non ci sia dietro un pre-giudizio.

Infatti "höher", più alta, più elevata, ricorda molto bene la hegeliana Aufhebung, il "superamento"; è la concezione storicista, e borghese, della "Storia" come "Progresso" come "Rechtfertigung Gottes": un continuo sviluppo che non prevede l'alternativa della crisi se non come "astuzia della Ragione" (è lei infatti il "Dio" che si rivela nella Storia). Questa "List der Vernunft" infatti, è soltanto un reculer pour mieux sauter.

Come in ogni teleologia (con buona pace di Marx ed Engels anch'essi hanno la loro) il processo storico ha un obbiettivo da raggiungere: per la borghesia la "Storia" è finita con lei, e il "Progresso", da allora, è soltanto un infinito accrescimento del sempre-eguale -risorse del cosmo permettendo. Per chi, invece, sia in cerca di una società finalmente "giusta", la fine della "Storia" non può che configurarsi come un ritorno all'Eden, perché il traguardo dell'Utopia è la memoria dell'Eden. L'economia comunista che produce il valore/valore d'uso e che viene identificata con l'immaginata "economia naturale", è la proiezione nell'atteso futuro di questa "nostalgia del Paradiso". Secondo una certa vulgata, ciò è "scientificamente dimostrato": ma qui, poiché la Ragione ha preso il posto del Dio della teodicea, siamo in presenza di una nuova *fede* -fede nel Progresso- da parte di un'umanità postlapsaria che pretende di scorgere il cammino del ritorno.

Ma la storia *secolarizzata* non ha un télos (e neppure la maiuscola) è soltanto erramento, conosce *crisi* e non ha percorsi designati, perché in assenza di quel surrogato della Teodicea che è la Ragione cosmica, lo scontro umano genera l'eterogenesi dei fini. Il Tempo messianico è in un non-luogo.

QUÆTA NON MOVERE

Nel primo volume del Coran des Historiens, Shoemaker ricapitola la storia degli studi occidentali sulla vita di Maometto e, nel trattare gli studi che hanno sottolineato principalmente il retroterra spirituale dell'Islam nascente, nota a p. 216: "On sait néanmoins fort bien qu'il est difficile séparer la religion de la politique dans la culture *musulmane*" (corsivo mio); e aggiunge subito dopo un'osservazione della Crone (Meccan Trade, etc.) "Son (*scil.*: di Maometto) monothéisme équivalait à un programme politique".

Simili affermazioni sono del tutto ragionevoli e non destano sorpresa alcuna; tuttavia, anche in questo circoscrivere il fatto al mondo "esotico" dell'Islam, lasciano trasparire un retroterra tutto borghese occidentale: la convinzione che la religione debba confinarsi nel limbo delle astratte e salottiere opinioni personali, che nulla hanno a che vedere con la gestione del mondo. Siamo in presenza del noto pre-giudizio occidentale che impone la separazione di religione e politica e che impedisce di pensare la religione (quantomeno se testamentaria) come fondamento ideologico di un postulato assetto sociale.

Con riguardo al fondamento storico e ideologico di questo pre-giudizio, sembra lecito e doveroso chiamare in causa, con qualche valida motivazione, la nascita della società borghese. Come ricordato più volte, la borghesia affermò ideologicamente il proprio diritto all'egemonia in qualità di culmine di una storia intesa come disvelamento della Ragione; come tale essa non poté che diffidare di ogni ulteriore tensione escatologica -ancor meno assiologica- in quanto formulazione di un'ipotesi alternativa alla *propria* società.

Non soltanto, perché un'attesa assiologica è antitetica all'ideologia borghese che è riduzione della politica alla mera "efficienza" (al trionfo della tecnica, direbbero altri); efficienza peraltro misurabile soltanto nel calcolo contabile. La borghesia infatti rivendicò il proprio diritto storico ad affermarsi sull'aristocrazia e sul popolo adducendo le credenziali della propria efficienza come produttrice di "cose". È appena il caso di notare che, sul piano sociale, un'aspettativa assiologica è quanto di più antitetico a questa pretesa di ridurre l'umano all'economico e di ridurre l'economia alla contabilità, perché *l'economia* (la gestione della casa comune, mi si consenta il richiamo etimologico) nella sua accezione elettiva di economia politica, è, per l'appunto, *politica*, e non è riducibile alla sommatoria contabile di singole microeconomie.

Tanti anni or sono, nella sua monografia su Thomas Müntzer (1921, riedizione accresciuta 1969) Ernst Bloch dedicava una pagina a ricordare che, dietro ogni "eresia", era sempre evidente una proposta sociale alternativa a quella dominante, articolata su una presunta "ortodossia". Oggi l'ortodossia è borghese, e la prudenza con la quale la religione è rinviata alla conversazione salottiera ricorda l'argomentazione anti-gioachimita di Tommaso (Summa Theologiæ, Pars Ia, IIæ, Quæstio 106, a. 4 co.) che rinviava la giustizia all'alto dei cieli.

Il punto vero della vicenda è il disturbo alla quiete.

C'È QUALCOSA DI NUOVO OGGI NEL SOLE, ANZI, DI ANTICO

Molto interessante la critica che fu rivolta a chi, come Watt, aveva preso in considerazione la lotta sociale come fondamento della predicazione di Maometto: essere mossi da presupposti marxisti, disturbo gravissimo alla quiete dell'ortodossia borghese. Egualmente interessante è la critica rivolta da Shoemaker a tutti coloro -e sono molti e non trascurabili studiosi a cominciare da Rodinson- che hanno posto l'accento sui problemi sociali per dare un senso alla nascita dell'Islam. Una critica radicale al punto che, dice Shoemaker, questo genere di interpretazioni "ha ampiamente fatto il suo tempo" (p. 218). Ora, qual è la critica di Shoemaker? Shoemaker, come la Crone, appartiene al partito degli ipercritici i quali, negando -per inciso: con ottime ragioni- che le tradizioni islamiche, assai tarde e ideologicamente costruite, costituiscano un'attendibile testimonianza sulla vita del Profeta, criticano gli studi che abbiano fondato su di esse le proprie ricostruzioni del primo Islam: salvo inventare a loro volta ricostruzioni fantastiche (si veda Hagarism, della Crone, ripudiato poi dalla stessa Autrice) o fondate su congetture surrettiziamente introdotte (si veda lo stesso Shoemaker, The Death of a Prophet, e l'analisi del suo procedimento logico su Storia di un altro occidente alle pp. 1322, sgg.). Per inciso: Shoemaker è un entusiasta della Crone. Ciò che muove questo tipo di ricerche è la pretesa di restare indenni dall'ideologia identificando ipotetici "fatti reali" nel cui contesto inquadrare la nascita dell'Islam: tentativo frustrante necessariamente surrogato da mere illazioni, stante la (quasi) totale mancanza di documentazione attendibile nella tradizione islamica: o altrove, perché il femomeno non attrasse attenzione nel mondo circostante in quel primo momento. Soltanto dopo vi furono i primi tentativi di comprenderlo, ma come fatto già compiuto.

Ora, il punto è precisamente questo: che cosa sono i "fatti"? il "noumeno", la "cosa" chiamata Maometto? Può esistere un "fatto" (il fatto chiamato Maometto) fuori delle sue interpretazioni? Per capire un *fenomeno* -non un noumeno, e l'Islam di Maometto fu un fenomeno (storico)- i "fatti" non possono essere altro che i *documenti* che ne trattano: nel nostro caso quelli che narrano il modo nel quale gli islamici del I e II secolo dell'Egira compresero Maometto e la nascita dell'Islam. Documenti che reclamano di certo l'ermeneutica, l'identificazione delle ragioni ideologiche nel cui ambito furono concepiti, ma che restano ciò che abbiamo: gli (ignoti) eventi intesi attraverso la comprensione che se ne ebbe. La comprensione della nascita dell'Islam attraverso l'interpretazione della comprensione che ne ebbero le prime generazioni è (quasi) tutto ciò che si può, e non è poco, perché essa varia al variare della *nostra* prospettiva, fornendoci strumenti di giudizio sempre nuovi. Basti pensare all'abisso che ci separa dalla tradizionale orientalistica -quella liquidata da Said- ottusamente ideologica ma dura a morire e sempre prodiga di (cattivi) consigli all'Occidente più occidentale.

In certa ipercritica moderna c'è molto di antico, permane il sopracciglio alzato.

P.S. Interessanti alcuni passaggi delle pagine successive nelle quali si criticano (e Shoemaker ne avrà certamente ragione) opere meramente apologetiche scritte da non addetti ai lavori (anche se non si comprende perché mai l'uso della ragione sia da lui accreditato soltanto agli Accademici). Il punto interessante, a mio avviso, non è la fondatezza della critica, quanto piuttosto la premessa, che esprime il fastidio verso coloro che tentano esplicitamente di "presentare Maometto sotto una luce positiva e simpatica" (pp. 219-220). Tant'è che più avanti (p. 225) non si omette di citare Bernard Lewis, archetipo di quell'orientalismo accademico d'antan che pensava l'Islam come inadeguatezza. Shoemaker considera, nonostante tutto, sempre importante un testo come Hagarism, e ripropone il proprio The Death of a Prophet, altro eccellente esemplare, peraltro erudito, di fantastoria. Il pregio sostanziale di entrambe le ricerche sembra essere l'esplorazione di nuovi percorsi per mantenere l'antico senso di superiorità dell'Occidente su chi, della religione, non fa una "opinione": e non vede nell'occidente borghese il culmine della storia.

INTERVENTO IN UN SECONDO BLOG SULLA SCOMPARSA DEI RENDIMENTI*

Sono già intervenuto in un suo blog sul medesimo argomento, lo farò per una seconda volta. Il capitolo del suo libro è interessante e mi limito a qualche osservazione, non per obbiettare, più semplicemente per qualche riflessione spot sollecitata da alcune sue considerazioni. Premesso che il testo scorre chiaro e condivisibile per ciò che afferma nei fatti, parto dalla pagina 102 quando lei correttamente afferma che l'attuale inflazione non è da connettersi con l'emissione di moneta, e la prima riflessione mi viene subito dopo il punto nel quale lei constata che ora i creditori pagano per prestare il proprio danaro ai debitori. Poiché non risulta che, in economia, il credito sia concesso per fini caritatevoli, desidero richiamare alla sua memoria -senza ripetermi- quanto osservai nel mio precedente intervento sull'utilità che può presentare l'uomo -o lo Stato- indebitato, ai fini della transustanziazione della carta.

Altre riflessioni nascono dalla p. 109, quando lei si avvia a trarre le conclusioni della sua (corretta) narrazione. Qui lei segnala come verosimile l'ipotesi che ci si stia avviando verso lo stato di stagnazione, parla di una crescente socializzazione dei rischi e del consenso a uno stato economico e sociale che evoca lo stato stazionario di J.S. Mill: "redditi non grandi……ma diffusi, che hanno la tendenza a produrre una crescita stagnante, e cospirano per l'eutanasia dei redditieri". Su questo punto mi permetto di allegare in calce a queste poche righe qualcosa che ho appuntato recentemente in una raccolta che forse pubblicherò, un appunto che s'intitola: "Oh, gran bontà de' cavallieri antiqui!" e parla precisamente di J.S. Mill e dello stato stazionario.

Aggiungo due cose. La prima riguarda la stagnazione secolare definita a p. 103 come conseguenza a lungo termine di tendenze quali la liberalizzazione dei flussi di capitali (quindi loro abbondanza, non carenza); il progresso tecnologico (quindi minori rischi di insuccesso imprenditoriale); e di invecchiamento della popolazione (quindi difficoltà nel sollecitare nuovi consumi, bisogni indotti e corsa ai simboli di status). Ciò mi ricorda quello sgradevole ma realistico personaggio che fu Bentham, quando affermava -in polemica con Smith, difensore del limite ai tassi d'interesse- il rapporto necessario tra tasso d'interesse e rischio, sottintendendo con ciò la natura finanziaria della produzione capitalista. La quale, del resto, fu tenuta a battesimo dall'interesse della finanza a investire nella nuova e dinamica fonte di reddito costituita dalla produzione industriale, esplosa con l'apertura dell'India al mercato britannico; e, come notava già Marx, l'interesse della produzione capitalista non va alla produzione in sé, ma al profitto che se ne ottiene.

La seconda è la profonda differenza culturale che intercorre tra un'economia intesa come incessante accumulo e un'economia intesa -come dall'etimo- quale gestione della casa comune, cioè della società, quindi come economia politica che è, per l'appunto, *politica*.

Ben venga dunque la tutela dei debitori e non dei creditori (p. 110); del resto, se l'imprenditore può sbagliare i propri calcoli e fallire, perché mai il creditore che ha collocato male il proprio danaro dovrebbe essere tutelato? in un'epoca, per giunta, nella quale il capitale non è scarso in rapporto alle esigenze. C'è un obbligo legale a rispettare il debito, ma poiché il credito non si concede per beneficienza, piuttosto per lucro, non c'è alcun obbligo morale.

Sono d'accordo con lei che "la fisionomia di questo mondo la scopriremo solo vivendo" (p. 11); aggiungo che non possiamo saper nulla del mondo che verrà, sappiamo soltanto che ogni cosa nata nella storia è destinata a finire -nel precedente intervento ne parlai a proposito del capitalismo e del dopo. Il futuro è ignoto e programmarlo ci esporrebbe soltanto all'eterogenesi dei fini: in questo, i Profeti hanno avuto sempre lo sguardo più acuto dei tecnici e degli esperti.

Concludo ricordando le parole di J.S. Mill sullo stato stazionario, parole che ho fatto mie nell'esergo di un mio capitolo: "I confess I am not charmed with the ideal of life held out by those who think that the normal state of human beings is that of struggling to get on; that the trampling, crushing, elbowing, and treading on each other's heels, which form the existing type of social life, are the most desiderable lot of human kind".

La società competitiva tende a disgregare la società, e senza società non c'è economia.

* Il 22 Marzo 2022 su tema proposto da Maurizio Sgroi e su invito di Academia.edu

NAUFRAGI DELLA RAGIONE

La tragedia scatenata dall'invasione russa dell'Ucraina ha sollevato un quasi unanime riflesso di condanna tra noi poveri ydioti illitterati. Non così tra i Professori, che hanno profondamente argomentato sia per illustrarci l'inevitabile conseguenzialità dell'atto ad una situazione geopolitica che s'era creata, sia per ricordarci che s'era fatto altrettanto altrove dai Paesi stessi che oggi moraleggiano. Benché in quest'ultimo argomento si debba rilevare una piccola distrazione logica, perché usarlo per giustificare la Russia in Ucraina significa giustificare indirettamente e involontariamente anche altre invasioni sul fronte opposto, i fatti addotti sono inoppugnabili -i Professori non parlano mai se non documentati. Una cosa tuttavia colpisce: si cercano le *cause* di un gesto per sviluppare un'argomentazione razionale che ne spieghi le origini, non ci si sofferma a sufficienza sulla *natura* del gesto; l'apparato logico-deduttivo oblitera il giudizio etico, lo ius, la norma che è a monte di qualsiasi campo argomentativo, *lo delimita*: delimita l'ambito del lecito e dell'illecito. C'è dunque qualcosa nel loro argomentare che non sollecita tanto una critica di merito quanto, piuttosto, *di metodo*.

Premesso che il fenomeno non si è verificato soltanto in Italia, riguarda molta intellighentzia occidentale; ma che io mi fermo al solo caso italiano e a qualche modesto esempio; riducendo il dibattito ai soli punti di stretto interesse per una critica di metodo, noterò questo.

Una Professoressa di filosofia ha manifestato il proprio disappunto per il frastuono di un pensiero volgare che impedisce l'ascolto del pensiero di chi pensa in profondità; sul medesimo versante un Professore di sociologia ha evocato le differenze tra pensiero e pensiero, sottolineando che soltanto l'Università insegna a ragionare. Un notissimo storico dell'antichità (e non soltanto) fedele alla propria acribia, ha puntualizzato i fatti -indubbi- che hanno portato all'aggressione, implicitamente considerata, *quindi*, motivata (post hoc, ergo propter hoc). Un fisico-matematico di fama mondiale ha ignorato (a quel che ho letto) il senso comune che dovrebbe restare a monte di qualunque argomentazione, sostenendo che non si debbono in alcun modo aiutare gli ucraini a resistere……per il loro stesso bene -come se gli ucraini fossero degli sprovveduti cui va spiegato che cosa debbano volere; ha poi avanzato la singolare proposta di ospitare i disertori di entrambe le parti in lotta. Proposta singolare per un logico, quale è necessariamente un fisico-matematico, perché in Ucraina sembra che non vi siano disertori, e portar via eventuali disertori dalla Russia significherebbe fare un favore all'aggressore. In ogni caso, porre sul medesimo piano aggressore e aggredito, ciò che ci riporta ai casi si di cui sopra.

In tutti i casi la razionalità dell'argomentare appare fine a se stessa, cioè contemporaneamente mezzo e fine; un aggirare il reale, cioè il *fatto, il suo esser tale indipendentemente da ogni contestualizzazione*, per non dire esorcismo. Certamente un "fatto" è di per sé un sacco vuoto che da solo non sta in piedi -come notava Pirandello; ma, curiosamente, a renderlo tale sembra sia precisamente la strumentalizzazione della Ragione che vorrebbe riempirlo di contenuti, i propri. I contenuti della Ragione sono parole organizzate nelle regole della sintassi e della grammatica che ne certificano la logica; sono dunque mere *strutture* che di per sé possono accogliere tutto, anche il contrario, come ben mostrarono i razionalissimi Scettici. Può sembrare un paradosso, ma non lo è, che sia precisamente la Ragione a lasciar vuoto quel sacco; da qui la critica *di metodo*; e insisto su questo corsivo per ribadire che la critica non è rivolta agli argomenti che non contesto (*ad rem*) o alle persone che non ho nominato (*ad hominem*) ma, ripeto, al metodo.

Il grande limite della Ragione è che il suo fondamento (*arché*) -come notava Aristotele in *Eth. Eud.*, 1248a, 27-28- non può cercarsi nella Ragione stessa, ma in qualcosa che le sta a monte; tant'è che, come lui stesso aveva spiegato in *Met.*, 1006a, 6-9, il non saper distinguere ciò che dev'essere dimostrato da ciò che non lo deve perché non lo si può, è frutto della mancanza di una corretta educazione (*apaideusía*). Quanto ai ragionamenti, essi non rendono di per sé onesto chi li pronuncia (*Eth. Nic.*, 1179b, 4-5) perché gli uomini obbediscono a comportamenti in loro radicati (*ivi*, 17-18) sicché la nostra verità si legge soltanto nelle nostre concrete scelte di vita (*ivi*, 1179a, 18-20).

Questo limite fu marcato in modo più preciso da Hunayn ibn Ishâq (famoso medico arabo cristiano, padre dell'ancor più famoso traduttore Ishâq ibn Hunayn). Come noto, i primi Califfi ʿAbbâsidi alle prese con un impero multietnico e mutireligioso, amavano far tenere dibattiti tra i sapienti delle varie religioni affinché, *in base alla logica*, si stabilisse quale religione fosse quella "vera". Ora, ciò che contestò Hunayn fu la possibilità e il senso stesso di un tale dibattito, perché in ciascuno di noi è presente, per tradizione ricevuta, l'assenso ad una determinata dottrina, che costituisce a sua volta l'*a-priori* di ogni possibile ragionamento, rendendo perciò strumentale l'uso della Ragione in tali dibattiti.

A prescindere dalla specificità religiosa cui si riferiva Hunayn, c'è comunque in noi un irriducibile non-detto (e anche non dicibile, perché costitutivo del nostro Erlebnis; tant'è che Giacomo, in *Lettere*, 2, 18, diceva: con le mie *opere* -non con le parole- ti *mostrerò* la mia fede) un non-detto che rimane a fondamento di ogni nostra esposizione razionalizzata, nella quale la Ragione diviene *strumento* (la ragione senza la maiuscola è altro, è *ratio*, rapporto, capacità di accedere empaticamente all'altrui Erlebnis: è *ragionevolezza*, è apertura a un campo semantico che eccede la sintassi).

Se, nel merito, si deve concedere che il mondo tutto, sia nei rapporti individuali che in quelli tra gli Stati, è irrimedibilmente conflittuale, e che perciò i conflitti nascono sempre per qualche "buona" ragione (anche il lupo di Fedro pensava di averne di sue) si deve pur sempre ricordare che *per questo* esiste il Diritto. Il quale

Diritto altro non è se non mantenimento della conflittualità all'interno di *regole*. Stabilire delle regole significa: porre dei *limiti*. Uscire dai limiti significa quindi *uscire dal Diritto*. Si dirà che un tal modo di porre le cose riconduce il "giusto" all'interno di un quadro meramente formale, mentre la "sostanza" è scovata dai Professori nei pregressi sbertucciamenti dell'aggredito contro l'aggressore. Una tale ipotesi sarebbe tuttavia sconcertante, perché un Professore sa bene che la sostanza del Diritto è nella forma, la confusione in materia può riguardare soltanto noi poveri ydioti illitterati. Il Diritto è dunque regola e limite e in quanto tale tutela l'umanità dalla violenza, portato *istintuale* della conflittualità. La tutela a partire dal suo diritto fondamentale, la vita.

I diritti umani -sovente invocati, talvolta obliati- costituiscono lo strumento di opposizione al superamento del limite che non deve essere superato, oltre il quale è la violenza. Il limite che essi generano nelle società umane è il rigetto dell'intollerabile, che nessun uso strumentale della Ragione può giustificare, far essere "giusto", rendere conforme allo ius che è consuetudinariamente limite. Nel Diritto la violenza non è giustificata, nessun uso strumentale della Ragione è lecito. Il fatto, una volta riempito il sacco con il Diritto e non con la Ragione, è perciò che qualcuno *è stato* fisicamente aggredito, e qualcuno *ha* aggredito. Tutto ciò non è discutibile e, se ogni colpevole ha diritto a un difensore per invocare le attenuanti della provocazione, esiste pur sempre il reato di eccesso di legittima difesa. La violenza è un mezzo che non è giustificato da alcun fine; altrimenti anche Hitler ebbe le sue "buone" ragioni nell'iniquo Trattato di Versailles.

Nel trionfo della tecnica, visto nell'analisi di Severino, la Ragione è diventata mezzo e fine, cioè fine a se stessa; non a caso l'essenza del Nazismo fu anche interpretata come trionfo della tecnica. Il mio timore è che la ragione/ragionevolezza sia stata soppiantata dalla Ragione anche nella nostra cultura, quantomeno nei suoi Rappresentanti Autorizzati. È la *Dialettica dell'Illuminismo*, è il senso della mia *Storia di un altro occidente*. La deriva della Ragione può concludersi nel suo -nel nostro- naufragio.

RISPOSTA AD UN INTERVENTO* SUL TEMA DEI NAUFRAGI

Grazie per l'intervento. Io non sono uno psicanalista né un antropologo, perciò non mi permetto di entrare nei misteri dell'animo umano; ciò che ho tuttavia affermato sin dai miei primi scritti è la complessità degli eventi umani che non possono essere circoscritti nella Ragione, perché la Ragione approda soltanto al puro calcolo: è lei che ha partorito il fantasma dell'homo œconomicus. Perciò ho sempre previlegiato il reale sul "vero", il mito e l'arte sulla Ragione, i Profeti sui tecnici e gli esperti, la Frühromantik sull'Illuminismo: l'ho fatto per motivi molto razionali. Perciò ritengo ancora livre de chevet la vecchissima Dialettica dell'Illuminismo di Adorno e Horkheimer, perché è là, nell'Illuminismo e nei suoi esiti borghesi (ai quali non si sottrae neppure Marx) che si realizza il trionfo del Razionalismo divenuto oggetto di fede (non per nulla s'inventò una Dea Ragione). Si realizza anche nel contemporaneo Deismo, che riportò alle sue radici stoiche l'invenzione di una Ragione cosmica che governa gli eventi, incorporata per secoli nella teodicea e nuovamente scorporata con la secolarizzazione. Nessun télos guida la storia, l'eterogenesi dei fini è esperienza quotidiana, il moto della storia è un moto browniano razionalizzato soltanto nelle nostre ricostruzioni a posteriori, dettate dalle nostre prospettive.

Ciò detto vengo al nocciolo del mio pamphlet che intendeva denunciare la presunzione di una cultura -dalle lontanissime origini in Platone- che intese sostituire il pensiero nato dall'Erlebnis con la conoscenza di una téchne, facendone un'ideologia del dominio. Una pretesa di mascherare la collocazione di un fondamento ubicato altrove, pretesa di rendere "oggettivo" ciò che ha una propria soggettiva arché. È l'eterna supponenza del doctor utriusque iuris che intende ammaestrare il povero ydiota illitteratus: la Ragione come téchne è lo strumento grazie al quale il pensiero della herrschende Klasse si fa herrschende Denken.

Non a caso gli apparenti vaneggiamenti degli Gnostici, stretti tra la cogenza razionalista della teodicea e la realtà esistenziale del Male, nascono da questa subordinazione (li definii Razionalismo subalterno); così come ogni pensiero paranoico, frequente tra gli illitterati -e qui rinvio alla tesi di dottorato di Lacan- nasce dal tentativo di trovare una qualche fantastica via d'uscita alla contraddizione tra vissuto e saputo.** D'altronde, se non fosse stata una splendida ideologia del dominio, il Razionalismo sarebbe potuto tranquillamente morire dopo gli Scettici.

Mi scuso di questa ulteriore premessa, necessaria tuttavia per chiarire meglio quanto ho affermato: il fondamento per il giudizio, che è la premessa alla presa di parte,*** non può essere nelle "buone ragioni" che non sono affatto "buone" quando si fanno cose che non si debbono fare, cose che non sono lecite perché l'aggressione fisica -sottolineo: fisica- viola il diritto, e ciò è grave, e non per motivi etici.

Diceva Dostoevskij: se Dio non c'è, tutto è permesso; egualmente, una volta usciti dal diritto nulla è più illecito, perché vengono meno le basi per contenere la conflittualità nell'ambito della convivenza. Il paragone tra le "ragioni" di Putin e quelle di Hitler non è così viscerale come si potrebbe pensare, basta riandare alle tappe che portarono alla seconda Guerra mondiale.****

*Della Dr.ssa Erculiani, psicanalista, in Academia.edu. Le tre note che seguono non compaiono nella Risposta.
**Il vissuto, per essere "giustificato" con gli strumenti del saputo, cioè con la Ragione, deve articolarsi su una visione fantastica del reale. Il tema dell'intellettuale autodidatta di estrazione proletaria fu studiato da Lacan sui

casi clinici del XIX secolo. Ancor più chiaramente Arieti esemplifica la perfetta razionalità con la quale il pensiero schizofrenico supplisce all'ignoranza del reale.
***La arché sulla quale si articola la Ragione è già presa di parte; è il non-detto non dicibile che si ripresenta sotto le forme di apparente "conclusione".
****Il riferimento è tanto alla giustificazione etnica (i tedeschi dei Sudeti allora, i russi del Donbass oggi) quanto a quella geopolitica del Lebensraum per Hitler che trova l'equivalente, per Putin, in quella dell'alleanza occidentale ai confini.

CACCIA ALLA VOLPE

Un articolo di Brett Stephens sul New York Times è apparso in traduzione italiana sul sito web de "Il Foglio" del 31 Marzo 2022 (trad. E. Cicchetti). In esso si avanza un sospetto: che il vero scopo della guerra di Putin all'Ucraina sia molto più serio -e, al tempo stesso, banale- del fumo etico-ideologico gettato sugli occhi del mondo e dei propri villici, tutti "Dio, Patria e Famiglia". Lo scopo sarebbe quello assai terreno di impadronirsi di enormi riserve di idrocarburi liquidi e gassosi esistenti nel sottosuolo dell'Ucraina orientale e del suo offshore, sottraendone l'accesso all'occidente europeo. Ci sarebbero poi altri vantaggi marginali per la Santa Madre Russia, ma di questi non sembra interessante parlare, sia perché mere ipotesi del Sig. Stephens, sia perché costituirebbero tutt'al più la ciliegina, la torta essendo gli idrocarburi sottratti all'Occidente. Putin non sarebbe quindi in preda ai fantasmi, sarebbe una vera e propria volpe.

L'articolo è molto più inquietante di quanto già non sembri perché, se cogliesse nel vero, segnalerebbe un ulteriore arretramento dell'Occidente, che già si vede superato sul piano economico dalla Cina, sfidato nell'egemonia sul Pacifico, malvisto e in parte già soppiantato da Cina e Russia in Africa, nel Medio Oriente e in Sud America, dove paga per il colonialismo e per i propri errori, quelli storici e quelli più recenti (primo tra tutti quello colossale con l'Iran). Il suo capitalismo, che per foia di profitto aveva delocalizzato la produzione in Asia dando il via alla crescita della Cina come potenza economica, potrebbe trovarsi costretto alla retromarcia reimportando la produzione, impresa praticamente impossibile a meno di non affrontare crisi sistemiche e sociali. Il suo tenore di vita, il suo benessere, che si basano sugli attuali rapporti di forze, potrebbero diventare un ricordo da raccontare a future generazioni impoverite. Le tensioni generate dalle diseguaglianze create dal liberismo, potrebbero esplodere con effetti imprevedibili; del resto, già ora costituiscono un dubbio interno sulla bontà del modello e la convenienza a difenderlo: di qui una sua non dichiarata ma palese debolezza.

In alternativa, un appeasement dell'Europa, dei suoi mercanti e della sua finanza, con la Russia (e con la Cina) -sempreché gli U.S.A. accettassero di subirlo: a loro una guerra in Europa può far comodo- costituirebbe l'inizio dell'implosione dell'Occidente come storicamente lo conosciamo. Soprattutto, le esigenze di una crisi economica toglierebbero ogni giustificazione ideologica al mantenimento del suo attuale modello sociale e, poiché il centro dell'Occidente *e del suo modello* è negli U.S.A., forte potrebbe essere la tentazione U.S.A. di affidare il mantenimento dello status quo alla loro supremazia militare, che ancora c'è ma che, di questo passo, potrebbe venir meno.

Un Occidente messo alle corde potrebbe essere tentato di trovare il pretesto per una terza Guerra mondiale, magari in nome della "libertà"; ma la crisi dell'Occidente è la crisi di un mondo che, al di là dei diversi percorsi degli Stati Uniti e dell'Europa (quale? quante "Europe" ci sono?) ha pensato in termini di profitti a breve termine, quelli della sua finanza; ha pensato il presente ignorando il futuro. Un presente modellato sulla vista corta di quei mercanti che, come notava Ferguson, al di là dei propri particolari commerci non capiscono nulla del mondo.

"EIN GEWISSER HERR CONT VON SEINER PHILOSOPHISCHEN PROFESSUR"*

Chi, viceversa, sembrò nutrire grande fiducia, e ancor più grandi speranze, nel mondo dei mercanti, fu Kant, allorché nel 1795** diede alla luce il suo Zum ewigen Frieden, opera celebre e celebrata per la sua nobile utopia. Per verità, qualche dubbio potrebbe sorgere dinnanzi all'ipotesi di affidare alla *Ragione* (in questo caso una Ragione inerente alla *Natura*) la realizzazione dell'Utopia, anche perché nessuna *Ragione* ha mai convinto qualcuno a far qualcosa contro la propria *volontà* e le proprie *passioni* (Hume docet); ed è anche noto che chi ha *voluto* fare la guerra ha sempre avuto dalla propria parte molte "buone" *ragioni*.

Kant, verosimilmente fidando sulla natura *calcolante* della Ragione illuminista, e identificando quindi il *calcolo* con la ricerca dell'*utile* (la logica di Kant era notoriamente ferrea) riteneva perciò il commercio portatore di una Ragione così cogente da por fine alle guerre: "Auf dieser Art garantiert die *Natur*, durch den *Mechanism* in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden" (corsivi miei). La premessa a tutto ciò è che il commercio internazionale unisce i popoli contro la guerra in virtù dell'utile reciproco: "Es ist der Handelsgeist der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann".*** La frase è rimasta celebre; è rimasta anche una frase.

Sembra infatti che lo spirito dei commerci abbia avuto un certo ruolo nel preparare lo scenario che portò alla prima Guerra mondiale, della quale la seconda fu soltanto la continuazione e la conclusione; quanto alla globalizzazione attuale, le sue conseguenze non sembrano annunciare un futuro sereno. Il mercato non è innocente, lasciato libero a se stesso non produce un utile "reciproco" ma, attraverso la necessità, accentua le diseguaglianze. L'utile dell'uno nasce dalla necessità dell'altro: il "libero mercato" è la prosecuzione della guerra con altri mezzi.

Non è vero ciò che diceva Kant, che *la Natura* garantisce la pace eterna grazie al meccanismo delle inclinazioni umane: quelle verso l'utile derivante dai commerci non sono le sole inclinazioni dell'umanità; non c'è una Ragione calcolante *immanente alla Natura* e i calcoli umani tengono conto di molti fattori, non soltanto del registro della partita doppia. Tutt'al più può esserci, *nella storia, il solo luogo nel quale vive l'uomo,* non nella metafisica "Natura", l'uso della *ragionevolezza*.****

*Ironia anonima su Kant riportata da Ernst Benz nel suo Swedenborg in Deutschland.
**Seconda edizione ampliata, 1796.
***Zum ewigen Frieden, Erster Zusatz.
****Questo appunto, unificato con il precedente (Caccia alla volpe) come sua continuazione, è stato pubblicato su Academia.edu il 4 Aprile 2022 sotto il titolo "Naufragi della Ragione, seconda puntata".

VENTI DI GUERRA

Da che mondo è mondo la Ragione economica, per sua natura calcolante, non è mai stata razionale: non più di quanto lo sia l'appetito che vuol giustificare.

LE AMMONITI

Le Ammoniti furono dei molluschi cefalopodi vissuti tra il Devoniano e il Cretacico superiore; ciò vale a dire che si diffusero per alcune centinaia di milioni di anni prima di scomparire. Nel Mesozoico conobbero uno straordinario sviluppo giungendo ad affollare i mari, tanto che se ne possono incontrare i resti fossili in gran quantità nelle rocce sedimentarie marine; esiste anche una pietra da costruzione ornamentale costituita dai loro resti fossilizzati, che si chiama rosso ammonitico. Una caratteristica fondamentale per la loro classificazione è costituita dalle linee di sutura tra le camere di accrescimento del mollusco: queste linee si presentano assai semplici agli inizi nel Devoniano, poi tendono a complicarsi sino a raggiungere squisitezze floreali e barocche nel periodo della più grande espansione. Entrate in crisi con l'avanzare del Mesozoico, evidentemente per cambiamenti di condizioni ambientali o per la stessa complicazione strutturale raggiunta, le Ammoniti tornarono alla semplicità degli inizi (le ultime somigliano alle prime) ma inutilmente. Il loro tempo era passato e si estinsero.

Dopo due mesi di non esaltante guerra in Ukraina, le truppe di Putin hanno sostituito la bandiera bianco-rosso-blu della Russia con l'antica bandiera rossa dell'Unione Sovietica.

CANE E PADRONE

Il cagnolino britannico abbaia e digrigna i denti verso est: sente gli umori del padrone.

TERAPIA DELL'ARTE

Nel terzo quaderno in ottava di Kafka, alla data del 21 Ottobre 1917, appare un'enigmatica notazione che riporto qui per intero: "Nel corso degli anni, durante le ore della sera e della notte Sancho Panza, che tuttavia non se n'è mai vantato, procurò al proprio demone cui diede poi il nome di Don Chisciotte, una quantità di romanzi di cavalleria e di brigantaggio; e riuscì ad allontananlo da sé sicché questi, senza controllo, compì le sue folli gesta che però, in mancanza di un oggetto preciso -che avrebbe dovuto essere, per l'appunto, Sancho Panza- non fecero del male a nessuno. Da uomo libero, Sancho, imperturbabile e forse animato da un certo senso di responsabilità, seguì Don Chisciotte nelle sue scorribande e ne ricavò sino alla fine grande utile e divertimento".

Don Chisciotte è dunque la proiezione dell'inconscio di Sancho e Sancho è l'uomo libero che si è emancipato allontanando da sé la propria ombra, ciò che gli ha consentito di affrontare la fatica della civiltà integrandosi nelle regole, nell'artificiosità della norma. Lo ha fatto riconoscendo la realtà di ciò che la contesta in nome della vita e che va sotto il nome di follia, ma sublimandola nel gioco. La salvezza psichica di Sancho è il

frutto della libera uscita della sua ombra, che egli può così *contemplare* come personaggio dell'arte ricondotto a spettacolo.

Nell'arte si ricompone il reale, scisso dalla Ragione.

IPSE DIXIT

Chi pontifica dall'Accademia o sulle gazzette in nome dei teoremi neoliberisti o neoclassici, ricorda l'aristotelico Don Ferrante di Manzoni: l'autorevolezza è nella ripetizione dell'Autorità. La realtà non importa.

RULE, BRITANNIA! BRITANNIA RULE THE WAWES

Boris Johnson è molto battagliero e usa parole nobili quando parla dell'Ukraina; nell'intervista al Corrierone del 23 Giugno 2022 evoca "una battaglia vitale per i nostri valori, per il mondo".

Altrettanto nobile la motivazione con la quale Churchill diede inizio alla seconda guerra mondiale: difendere la libertà della Polonia, poi, però, lasciata alla dominazione sovietica. Quanto all'Impero, la cui difesa era il vero motivo della guerra, esso fu perduto poco dopo la vittoria.

Si dice che Churchill sia stato un grande statista, di certo la dedizione al mantenimento dello status quo gli impediva di scorgerne la disgregazione.

RILEGGERE ARRIGHI NEL 2022

Mi ero interessato di alcuni aspetti dell'opera di Arrighi nel capitolo dedicato all'imperialismo economico della mia *Storia di un altro occidente* (*Immaginario del dominio e dominio dell'immaginario*, alle pp. 1648-1656). Arrighi, come noto, è morto precocemente nel 2009: una perdita per gli studi, perché gli eventi intercorsi da allora avrebbero potuto costituire per lui materia di riflessione alla luce della sua teoria sui cicli del capitalismo. Si trattava di una teoria che poneva interrogativi sull'evidente declino dell'egemonia U.S.A. e sugli sviluppi che avrebbero potuto conseguirne; le pagine che seguono, nelle quali non ripeterò quanto scrissi a suo tempo, costituiscono un tentativo di esaminare la possibilità di comprendere quanto sta accadendo -l'attualità è costituita dall'invasione russa dell'Ukraina, dalla successiva reazione, ma anche dalle criticità dell'Occidente- alla luce del suo schema articolato sulla rilettura dell'analisi marxiana del capitalismo nella longue durée di Braudel.

Do per scontato che il lettore conosca nell'essenziale lo schema accennato da Marx in alcune righe de *Il capitale*, sviluppato poi nella ponderosa opera di Braudel (*Civiltà materiale, economia e capitalismo*) e ripreso da Arrighi: secondo questo schema il capitalismo avrebbe conosciuto nella storia vari centri di sviluppo -le città marinare italiane, i Paesi Bassi, la Gran Bretagna, infine gli U.S.A- tra i quali sarebbe migrato all'esaurirsi di ogni suo ciclo di economia-mondo alla ricerca della creazione di uno Stato-mondo, in accordo con la propria legge interna di crescita obbligata.

Gli sviluppi dati da Braudel alla storia del capitalismo sono significativi di un sostanziale cambio di prospettiva perché se Marx, analizzando il fenomeno del capitalismo industriale, aveva considerato il capitalismo come un modo *di produzione*, Braudel, risalendo al tempo nel quale l'egemonia del capitale si era manifestata come fenomeno connesso al dominio dei commerci, considerò il capitalismo come modo *di accumulazione,* e, ovviamente, di dominio. L'analisi di Braudel appare particolarmente utile alla comprensione del fenomeno quale si è materializzato negli ultimi cinquant'anni in Occidente sotto forma di *finanziarizzazione*; chi scrive ha più volte ricordato nelle pagine precedenti la polemica di Bentham vs. Smith sul tema dell'usura per ricordare che l'investimento del capitale nello sviluppo dell'industria rappresenta soltanto un particolare momento di sviluppo del capitale stesso, che di per sé è e resta un momento della fisiologia della finanza. Quanto a Marx, ho ricordato più volte quanto sovente egli stesso abbia constatato e affermato che il fine del capitale non è la produzione, ma il profitto; la produzione industriale non è e non fu che *un modo* di realizzare il profitto; per il capitale un *mezzo*, non un fine; un'opportunità offerta da particolari sviluppi del mercato apertisi con il dominio dell'Asia. Per questa ragione mi è sembrato lecito affermare che Marx e Braudel non si contraddicono.

La comprensione di quanto sta accadendo è fondamentale non soltanto per giudicare gli eventi e formulare previsioni sia pure nei limiti dell'ipotetico, ma anche per orientare l'azione. Si tratta infatti di comprendere gli eventi non semplicemente nella loro attualità e apparente accidentalità, ma nella logica di un trend con una più ampia dimensione temporale: di capire cioè entro quale flusso stiamo navigando, dove ci sta portando la corrente della storia e, poiché la storia tentiamo di farla noi poveri protagonisti del moto browniano, di prendere le nostre decisioni.

Per questa ragione, e poiché è evidente che da mezzo secolo si è invertito, per le società occidentali, un moto ascendente del welfare che si era protratto sino agli inizi degli anni '70, sembra opportuno fare anche

qualche riferimento all'opera di Hobsbawm, *Il secolo breve*. È noto infatti, oltreché evidente, che il titolo di uno dei principali testi di Arrighi, *Il lungo XX secolo*, fu pensato in risposta alla periodizzazione dello storico inglese che vedeva nel crollo dell'U.RS.S. il terminale di un ciclo storico iniziato con la rivoluzione borghese sul finire del XVIII secolo; Arrighi, al contrario, assunse, sulla scorta di Braudel, l'inizio degli anni '70 come inizio del declino degli U.S.A. quale centro dell'economia-mondo (Braudel aveva considerato quegli anni come momento di inversione dello sviluppo entro un ciclo secolare). Entrambi, Braudel e Arrighi, interrogavano il futuro come momento del ritorno (Braudel) o dell'avvento (Arrighi) alla centralità, dell'oriente asiatico nello sviluppo del pianeta.

Poiché dunque il pensiero di Arrighi fa parte di una generale riflessione sul nostro tempo che ha coinvolto illustri storici, iniziamo occupandoci di Hobsbawm e delle ragioni della brevità del suo XX secolo. Per comprenderle farò riferimento al primo e all'ultimo capitolo del suo libro, che ne costituiscono l'introduzione e la conclusione; naturalmente non senza qualche occasionale riferimento al corpo del testo. Il quale corpo del testo è suddiviso in tre parti che costituiscono la ripartizione temporale e concettuale del secolo breve, secondo Hobsbawm.

La prima s'intitola: *L'età della catastrofe*, e copre i trentuno anni di guerra conclamata o strisciante dal 1914 al 1945. Fu catastrofe perché ne andò distrutto l'equilibrio che si era formato nel corso del XIX secolo. Segue *L'età dell'oro*, tale per Hobsbawm, storico di formazione marxista, perché dal 1945 al 1973 si assistette alla crescita e alla diffusione del welfare. Chiude il secolo breve, e con esso l'omonimo testo, il terzo periodo (1973-1991) intitolato *La frana*, che deve il giudizio negativo al progressivo smantellamento, sotto i colpi del neoliberismo, del welfare conquistato. Di questa deleteria dottrina -deleteria perché socialmente irrealistica, quindi pericolosa, e tale da autodistruggersi- mi ero occupato diffusamente nel capitolo *Derive della Ragione* della mia *Storia di un altro occidente*: perciò non mi ripeterò.

Dice Hobsbawm (p. 15 della trad. it.) che scopo della sua opera non è narrare i fatti che vanno dal 1917 -la rivoluzione russa- al 1991 -la fine dell'U.R.S.S.- ma tentare di comprenderli, cioè di comprendere il nesso che fa di quegli anni un periodo storico in sé concluso: "il mondo che è andato in frantumi alla fine degli anni '80 era il mondo formatosi a seguito della rivoluzione russa del 1917" (p. 16: è evidente quindi che per Hobsbawm quella rivoluzione *marca l'inizio di un secolo*). Essi formano "un periodo storico coerente (p. 17, il giudizio è confermato). La fine di questo periodo è ora all'insegna di "un senso crescente di insicurezza tipico della fin-de-siècle" (p. 18: la fine dell'U.R.S.S. è la fine di un secolo, evidentemente del *suo* secolo, e *questa fine* genera l'instabilità del mondo).

In effetti è vero che stiamo vivendo con apprensione e incertezza la fine di un'epoca che apre le porte all'ignoto: ma ciò non sarà forse, piuttosto, per un'evidente crisi *del nostro sistema economico* che, come è già accaduto, non sa portare rimedio ai guasti di un'economia che *non può* essere corretta perché non è previsto che *debba* esserlo? Rinvio, per questo, a *Derive della Ragione*.

Va da sé che se questo mio dubbio ha un senso, perde interesse la data del 1991 come fine di un secolo che sarebbe ancora (drammaticamente) aperto, *perché aperta sarebbe ancora la fase di declino* iniziata con gli anni '70 e non in funzione della presenza di un mondo comunista che avrebbe causato quel declino, bensì *per problemi interni alla nostra economia*: è questo infatti il fondamento della diversa periodizzazione di Arrighi. La svolta neoliberista e la contemporanea finanziarizzazione del capitalismo U.S.A. che ha il ruolo centrale nella sua analisi, sono eventi in sé diversi ma generati dalla medesima congiuntura; nascono infatti dalla difficoltà nelle quali andava arenandosi il capitalismo statunitense non più in grado di espandersi a dominare la scena mondiale.

Sembra anche evidente che ai giorni nostri stiamo vivendo gli errori di calcolo compiuti dagli U.S.A. nel tentativo di consolidare la propria declinante egemonia (l'egemonia è un fatto essenzialmente ideologico e culturale che fa accettare il dominio) già messa in dubbio dalla rivoluzione iraniana (sulla quale rinvio al capitolo *Rivoluzione & Restaurazione* della mia *Storia di un altro occidente*); tentativo compiuto con avventure mediorientali, nordafricane e centroasiatiche finite male e, in Afghanistan, vergognosamente. Errori di calcolo ai quali si sovrappone il fallimento del neoliberismo che fece parte anch'esso del tentativo statunitense di costituirsi in Stato-mondo dopo la scomparsa dell'U.R.S.S. e del mondo bipolare; ciò perché il neoliberismo ha creato diseguaglianze sociali (e tra gli Stati) indebolendo lo stesso tessuto sociale dell'occidente. Questi fatti, in sé distinti ma forse culturalmente e ideologicamente non indipendenti in quanto tentativi egemonici falliti, segnano una crisi e un declino, e conferiscono significato a quanto notato da Hobsbawm a p. 15 con riferimento a ciò cui assistemmo dopo la fine dell'U.R.S.S.: l'incapacità della diplomazia di trarre lezione dalle conseguenze di Versailles.

Se si tiene conto dello schema -recepito da Arrighi- di un'economia-mondo articolata su un centro -il luogo dell'accumulo del capitale- una semiperiferia e una periferia, ove quest'ultima è posta a luogo d'elezione dell'economia primaria, appare non sorprendente che l'aver relegato un Paese storicamente non irrilevante -la Russia- a periferia dell'economia-mondo abbia sollevato problemi geopolitici e reazioni identitarie a fondamento culturale e ideologico.

Del neoliberismo parla Hobsbawm alle pp. 22-23, e della frantumazione degli Stati nazionali operata da un'economia sovranazionale che trasformò, negli anni successivi al 1980, una crisi economica in una crisi

politica che riguardò entrambi i sistemi del mondo bipolare e gli stessi presupposti che entrambi condividevano, eredità dell'Illuminismo. Si trattò, dice Hobsbawm, di un fenomeno generale (p. 24).

C'è da dire che qui Hobsbawm perde l'occasione per mettere in evidenza che precisamente l'economicismo -necessario approdo della Ragione calcolante di matrice illuminista, come ebbi occasione di sottolineare in *Derive della Ragione* e nei frequenti richiami alla *Dialettica dell'Illuminismo*- è (è stato) alla radice del logoramento di ogni forma di socialità e quindi di ogni ordine *politico*, perché lo Stato fu privato non soltanto della capacità, *ma del diritto* ad intervenire. Per inciso: il mondo consegnato alle corporations mina l'ordine del mondo e quindi, paradossalmente, la stessa economia che, per definizione, dovrebbe essere gestione della casa (comune).

Dell'incapacità dei mercanti di capire qualcosa al di là dei loro propri affari, ha già detto Ferguson; qui, ricordando tutti i passaggi presi dai testi degli Autori neoliberisti citati in *Derive della Ragione*, debbo aprire un inciso e dire che trovo singolare che nessuno, almeno a mia conoscenza, neppure i più fieri avversari del neoliberismo, ha mai rilevato l'assurdità delle dottrine di Mises, Hayek e Friedman -per non dire delle dottrine dei Libertarians. Assurdità sul piano dell'applicabilità sociale, tant'è che la stessa dottrina neoliberista prevede che sia lo Stato, tramite la governance-siyâsah, ad "educare" il popolo a farsene parte attiva, magari inseguendo l'intellettualmente scandalosa dottrina di Becker sul capitale umano e l'individuo imprenditore di se stesso.

Tornando a Hobsbawm, si deve notare che egli conclude questo suo capitolo introduttivo con note pessimistiche, figlie di una struttura di pensiero, di una cultura, sulla quale dovrò tornare *infra* per dar loro una collocazione che ne costituisca al tempo stesso il limite. Comunque, partendo dalla constatazione della fine del progresso sociale (del welfare) e del ritorno alle vecchie diseguaglianze a far tempo dagli anni '80, Hobsbawm guarda al futuro con sfiducia e rimpiange "il lungo diciannovesimo secolo" (p. 26) come "periodo di progresso materiale, intellettuale e *morale* (corsivo suo) quasi ininterrotto" (ivi). Constata la fine del mondo eurocentrico (p. 27) anche se non crede al declino della centralità dell'Occidente (p. 28; uso la maiuscola, come sempre per indicare l'ideologia, non la geografia). Segnala la disintegrazione dei vecchi modelli di convivenza sociale a causa della globalizzazione e dell'individualismo borghese (pp. 28-29, con citazione dal Manifesto). Questo richiamo gli consente di notare che il capitalismo, nel distruggere la società che lo aveva preceduto, distrugge anche la società nella quale era nato e aveva prosperato.

Questo è un richamo *concettualmente* hegeliano e marxista (si veda *supra* "Manca qualcosa" e "Così è, se vi pare") e, sul piano dell'osservazione sociale, già proprio di Castoriadis, da me citato in nota 240 a p. 1535 di *Storia di un altro occidente*. Debbo aggiungere che tuttavia essa può riguardare, e di fatto riguarda, soltanto una concezione del capitalismo -quale quella marxiana, ne riparlerò a proposito di Braudel e di Arrighi- identificato nella sua sola accezione di capitalismo *industriale*, cioè come modo di *produzione*. Veniamo ora alle conclusioni con le quali Hobsbawm termina la propria ricerca.

"Il secolo breve è terminato lasciando aperti problemi per i quali nessuno ha o neppure dice di avere le soluzioni": così esordisce *Verso il terzo millennio*, capitolo conclusivo di Hobsbawm, le cui parole tendono a sottolineare che con il 1991 è finita un'epoca della storia. Si nota qui una certa analogia, pur nella diversa periodizzazione, con le considerazioni di Braudel (cit., vol. III, p. 69) allorché questi sottolinea la singolarità dell'ultima recessione, quella post-1973, come indicatore del possibile raggiungimento di un limite strutturale.

Trovo interessante notare al riguardo, quanto diffuso sia tra gli storici e gli studiosi della società, un certo tono quasi millenaristico di "fine di un mondo": si avverte la sensazione che il trend abbia portato il mondo sull'orlo di un abisso. Non si hanno soluzioni da proporre; è una sensibilità vaga, si avverte che l'umanità non può più sopportare il peso di ciò che essa stessa ha costruito, che la strada non sia più percorribile e, al tempo stesso, che non abbia alternative. C'è l'incubo di un disastro annunciato ma dai contorni vaghi. Questo sentimento si chiama: *crisi*; ma non semplicemente crisi economica o geopolitica, quanto, piuttosto, *crisi di un'intera cultura*. Se ne avverte l'insufficienza e la sopravvenuta inattualità. Per Hobsbawm, intimamente legato alla cultura del XIX secolo, il limite sembra ipotizzabile come limite ecologico allo sviluppo; per Braudel, che scrive 15 anni prima, è nelle strutture (della tecnologia? cercheremo di capirlo) che avrebbero superato il limite del possibile (loc. cit.). Ciò che tuttavia è significativo in quanto destituisce una cultura radicata nella *fede* (di pura fede si tratta, l'ho discusso più volte sotto diversi profili) nel Progresso (uso come sempre la maiuscola quando uso la parola in senso ideologico).

Torno comunqe a Hobsbawm, secondo il quale nel mondo post-1991, che vede soltanto gli U.S.A nel ruolo di grande potenza, è venuto a mancare un ordine internazionale (quello ottocentesco delle potenze europee o quello bipolare della guerra fredda). Ciò significa, implicitamente che egli non crede al possibile stabilizzarsi di un ordine improntato all'egemonia U.S.A., quale fu tentato -e tuttora si tenta- dopo il crollo dell'U.R.S.S. (qui mi permetto sia concesso di ricordare ancora una volta che il 13 Novembre 1989, quattro giorni dopo la caduta del muro, concludevo il mio *La Gnosi. Il volto oscuro della storia*, sottolineando che c'era poco da rallegrarsi, in occidente, per quanto stava accadendo).

Ad avviso di Hobsbawm incorrono pericoli non chiari perché il possibile allontanarsi del rischio di una terza Guerra mondiale non nasconde la forte conflittualità presente in molte aree del mondo, che si manifesta con conflitti regionali sempre passibili di allargamento in un mondo interconnesso (p. 647). Certamente, un diffuso elemento di destabilizzazione è da identificarsi nelle crescenti diseguaglianze (p. 648) pericolose perché

il “primo mondo” può vincere battaglie, ma non guerre, contro il “terzo mondo” (p. 649). Questo lo avevamo già constatato con Headrick in *Immaginario del dominio*, cit.

Tutto ciò ha un chiaro significato: può esistere un dominio ma non può esistere un’egemonia, perché l’egemonia occidentale è da tempo in crisi: argomento, ricordo, che costituisce la trama della mia *Storia di un altro occidente*. Argomento che a me è parso evidente negli scacchi subiti con il mondo islamico -in primis con l’Iran, dove la rivoluzione trovò il coagulo dei diversi interessi nel rifiuto *ideologico* dell’Occidente. Hobsbawm, che è e resta eurocentrico nella sua concezione della storia, tutta centrata sulle antitesi capitalismo-socialismo e dominio-rivolta, non dà tuttavia rilievo all’Islam quale protagonista del XX secolo.

Secondo Hobsbawm, l’instabilità attuale è dovuta al fallimento non soltanto dell’utopia comunista, ma essenzialmente a quello del modello liberista, vincente, nel migliorare le condizioni dell’umanità *secondo le promesse del XIX secolo* (pp. 650-651). Ideologia e religioni hanno fallito (pp. 652-653) e da ultimo anche il neoliberismo con la sua pretesa positività generale finale dello scontro degli appetiti individuali (p. 652). Trovo significativo del pregiudizio (peraltro ampiamente dichiarato) razionalista-illuminista di Hobsbawm, che affonda nel XIX secolo, il fatto che egli non rilevi che le radici dell’ideologia liberista sono precisamente nelle premesse deiste e illuministe di una Ragione operante nella Storia (entrambe in maiuscolo perchè entrambe nella loro accezione ideoologica) insite nella cultura ottocentesca, borghese, dell’Occidente, della quale egli si dichiara nostalgico e che informa di sé, come ho più volte messo in evidenza, anche il pensiero di Marx. Che esista un traguardo della Storia nella società borghese o nella società comunista, non cambia nulla alle strutture razionaliste, pseudo-secolarizzazione della Storia Sacra di Salvezza, di una “Storia” così concepita.

Questro fondamento culturale di Hobsbawm spiega anche la sua contrarietà a ciò che egli definisce, con chiara incomprensione, “religione politicizzata”: come se la religione, almeno quelle testamentarie, non costituisse una normativa *sociale* e non una *privata* “opinione”, come volle credere il razionalismo borghese ottocentesco. Ciò spiega verosimilmente anche la sua sottovalutazione dell’Islam nelle vicende del XX secolo e non gli consente di vedere questo aspetto critico dell’ideologia occidentale nelle sue due espressioni, liberista e marxista entrambe maturate tra il XVIII e il XIX secolo, i secoli dell’Europa traguardo del mondo e culmine della Storia: e non per caso *ideologicamente* colonialista. Certamente egli nota, a p. 655, che il vantaggio delle ideologie di matrice religiosa “è probabilmente la loro impermeabilità alle teorie economiche accademiche” del liberismo; ma questo non va al fondo della questione, è soltanto una nota di umoristica benevolenza.

Sorvolo sui problemi da lui segnalati, ma di corrente dibattito, relativi ai limiti ambienatli dello sviluppo; come anche su quelli relativi alla delocalizzazione, ben noti per i loro gravi riflessi sociali generati, per limitarmi a sottolineare che il condensato delle sue molte osservazioni è questo: lo Stato nazionale (cioè la *politica*) non è più in grado di controllare l’economia che fa capo alle decisioni di burocrazie sovranazionali di “tecnici” e di “esperti” (p. 665); segue la denuncia dei ben noti guasti sociali del neoliberismo.

Le ultime parole del suo testo (pp. 674-675) sono significative del tramonto di un mondo. Dice Hobsbawm che forse lo stato attuale di crollo dopo il 1991, potrà rivelarsi temporaneo, anche se a lui, nel 1994, sembra essere durato troppo a lungo (p. 674). E aggiunge (ivi): “Viviamo un mondo catturato, sradicato e trasformato dal titanico processo tecnico-scientifico dello sviluppo del capitalismo che ha dominato i due-tre secoli passati”. Il capitalismo, dunque, si identifica per lui con il capitalismo *industriale*, e questo con la rivoluzione industriale: come vedremo, Braudel introduce distinzioni in luogo delle equazioni di Hobsbawm.

“Il futuro”, aggiunge, “non può essere una continuazione del passato”: vi sono segni che siamo giunti ad “una crisi storica” (ivi). E del futuro aveva detto poco sopra: “Ci sono meno ragioni di sperare nel futuro di quante ce ne fossero a metà degli anni ’80”. Ora, qui c’è qualcosa da segnalare ancora sul pensiero di Hobsbawm al fine di inquadrare le sue conclusioni.

In primo luogo si deve notare che Hobsbawm è dichiaratamente legato alla cultura del XIX secolo razionalista e illuminista (termini da lui più volte richiamati) alla quale si ricollegano tanto il liberismo quanto il marxismo. Ricordo che questa comune filiazione -da Hobsbawn esplicitamente affermata a ap. 211 per dare un fondamento all’alleanza dell’U.R.S.S. con l’Occidente nella seconda Guerra mondiale- era già stata sottolineata da me più volte sin dal 1989 (*La Gnosi, etc., cit.*, p. 345 e p. 356) tant’è che, nel parlare di crisi dell’ideologia occidentale, avevo affermato che la fine dell’U.R.S.S. avrebbe creato difficoltà alla stessa egemonia ideologica dell’Occidente, in quanto il marxismo aveva rappresentato un fattore di occidentalizzazione surrettizia in quella parte di mondo (il “Terzo mondo”) che “Occidente” non era (*Storia di un altro occidente*, p. 1032; concetto ripetuto a p. 1268, p. 1336 e p. 1762).

Hobsbawm valuta infatti la crisi del 1929 come l’evento che “distrusse tutte le speranze di restaurare l’economia e la società del lungo diciannovesimo secolo” (p. 132) e, parlando del sorgere dei fascismi -fenomeno per il quale è sempre istruttivo, nel 2022, leggere Polanyi- lamenta il fatto che “i valori intellettuali della società borghese e liberale dell’Ottocento erano messi a repentaglio o stavano rovinando” (p. 133). Ora, certamente il Fascismo non fu una bella cosa, ma fu comunque un esito della società borghese: e della società dell’Ottocento mi sembra ci sia ben poco da rimpiangere. Poiché credo che Hobsbawm, da marxista, non possa rimpiangere il liberismo, penso perciò che egli rimpianga -e lo si legge chiaramente nel testo, onde glie ne derivano cupe previsioni per il futuro- quella *cultura*, razionalista e illuminista, dalla quale discende anche il

marxismo. Una cultura che infatti è da tempo in crisi, con il suo mito del Progresso e con gli esiti neoliberisti della sua Ragione di ascendenza illuminista (ne ho parlato in *Derive della Ragione*).

Su questo punto vorrei aggiungere una brevissima notazione ripetendo ciò che ho affermato per oltre trent'anni. Tanto la cultura borghese quanto il pensiero di Marx, entrambi radicati nel XIX secolo, sono legati ad una concezione della storia come "Progresso" (salvo divergenze sul punto d'arrivo) concezione squisitamente eurocentrica di una Geschichte che conduce alla non contemporaneità dei presenti (Koselleck). Siamo cioè in presenza dello storicismo hegeliano nella cui logica sono "giustificati" tanto la società borghese quanto Marx. Ora, diritto o capovolto (si veda sopra "Così è, se vi pare") l'hegelismo conduce sempre al medesimo risultato, alla trasformazione dell'inafferrabile *realtà* della storia nella sua *rappresentazione* come wishful thinking. Già molti anni or sono quindi, lo sguardo attento di Pareyson aveva letto la crisi dell'Occidente come crisi dell'hegelismo, della concezione eurocentrica della storia rappresentata in una maestosa Storia con la maiuscola, in una pretesa Rechtfertigung Gottes.

Il pessimismo di Hobsbawm è dunque comprensibile, ma resta tutto suo, perché si può anche non rimpiangere il crollo di quell'ordine che fu ordine *preteso*. Lo Scetticismo, critica radicale del razionalismo classico, non fu né pessimista né ottimista, fu un realistico *pensiero della crisi*, e sembra destinato anche ora a prendere il posto della pretesa Ragione cosmica di ascendenza stoica, metafisica ipostasi delle strutture grammaticali e sintattiche delle *nostre* lingue (Nietzsche docet).

In secondo luogo, sempre al fine di contestualizzare il pensiero di Hobsbawm, di identificarne cioè la sua personale prospettiva -senza destituirne le ragioni, semplicemente per mostrarne i limiti relativi- ritengo si possa avanzare un'ulteriore osservazione.

Nella valutazione che egli dà del XX secolo come "secolo breve", il peso determinante è costituito dalla valutazione della rivoluzione russa -che fu *russa*, e, per il resto, non come l'avrebbe pensata Marx- come momento di una possibile rivoluzione mondiale, marxista; tant'è che, ad esempio, nel parlare del patto russo-tedesco di spartizione della Polonia, (p. 197) sembra ignorare che Stalin -*ovviamente*, ma questa ovvietà è aggirata da Hobsbawm per salvaguardare l'impianto della propria narrazione- subordinava la rivoluzione mondiale proletaria pensata da Marx (e mai avvenuta, perché i proletari di tutto il mondo non soltanto non si sono mai uniti, ma hanno interessi contrastanti a seconda della parte di mondo nella quale si trovano) alla concretezza degli interessi *russi*: Stalin sarà anche stato marxista, ma era innanzitutto russo e, d'altronde, che cos'altro avrebbe dovuto essere come Capo di uno Stato, *russo* per cultura, storia e geografia e, al momento, *occasionalmente*, sovietico? Ma per Hobsbawm, nel trattare della seconda Guerra mondiale, gli scontri sembrano essere essenzialmente *ideologici* tra marxismo, liberismo e fascismo; non geopolitici, economici, o, più banalmente, nazionalistici.

Inoltre, tutto ciò che si oppone all'eredità del XIX secolo gli appare irrazionalismo, sicché la sua analisi del sorgere dei Fascismi tra le due guerre (e perché non del populismo?) fa rimpiangere quella di Polanyi che ne individua le cause *materiali* nel liberismo: cause che, per inciso, sembrano ripetersi e tornare attuali col neoliberismo. Per Hobsbawm tutto il travagliato periodo che si risolve nella seconda Guerra mondiale, sembra ridursi alla lotta tra la rimpianta eredità razionalista del XIX secolo -nella sua doppia veste liberista e comunista- e un nascente, ma non meglio comprensibile, irrazionalismo fascista. Ci sono le ideologie, c'è la cronaca, manca la storia. E c'è il pregiudizio razionalista, che definisce "irrazionalismo" tutto ciò che al Razionalismo si oppone. Ho parlato molto altrove -qualche cenno c'è anche in queste note- dell'irrazionalità e dell'irragionevolezza del Razionalismo; non ripeto i miei argomenti.

(Un problema particolare è il caso dell'Italia, dove è assente, nella Bibliografia di Hobsbawm, un'opera come quella di De Felice o equivalenti, in grado di offrire una seria analisi del fenomeno fascista; dove la guerra partigiana è vista con un'ottica parziale e puramente assertiva che ne ignora la complessità, e dove i giudizi sull'Italia e gli italiani arieggiano stereotipi. Hobsbawm, sull'Italia, sembra amante dei luoghi comuni anche in un suo testo precedente nel quale, ancorché gli italiani non siano rappresentati come suonatori di mandolino, lo sono comunque come suonatori d'organetto: testuale, si veda *Il trionfo della borghesia*, trad. it., p. 370. Anche Garibaldi, ivi, p. 90 e p. 232, viene a volte rappresentato come un personaggio folklorico da film holliwoodiano sull'America latina. Ora, se è vero che l'Italia ha avuto un ruolo del tutto secondario nella vicenda mondiale del XIX-XX secolo, *da uno storico* ci si attende comunque che presti attenzione alla propria documentazione).

In conclusione, l'affermazione che il XX secolo sia stato un "secolo breve" chiuso tra il 1917 e il 1991 non emerge come risultato di un'analisi, ma di una soggettiva premessa culturale e ideologica dell'Autore alla quale vengono subordinati i modi e gli sviluppi dell'indagine stessa. Per questo egli può affermare, a p. 302, che la fine della guerra fredda non ha rappresentato la fine di un conflitto internazionale, ma la fine di un'epoca nel corso della quale, come afferma alle pp. 297-298, la guerra fredda aveva stabilizzato il mondo. Certamente è iniziata da allora un'epoca di instabilità che ha accompagnato il tentativo U.S.A. di porsi quale unica potenza egemone; ma se si considera il ruolo di occidentalizzazione surrettizia del Terzo mondo ricoperto dall'U.R.S.S., la crisi che si è palesata non sarà una tappa della crisi dell'Occidente quale si è andato configurando dalla fine del XVIII secolo? E, in tal caso, la periodizzazione di Hobsbawm non sarà stato il fraintendimento di un episodio transitorio, parte di un fenomeno più ampio, ancora in corso? Se così fosse l'origine del fraintendimento non sarà

nell'aver considerato la rivoluzione *russa* come l'inizio di una fallita rivoluzione *mondiale*, quella del proletariato sognata da Marx; nell'aver cioè letto la realtà di puntuali eventi storici, sociali, economici e geopolitici (e quant'altro si voglia) con uno schema nato da un'ideologica *reductio ad unum* delle complicazioni del reale? E allora il "XX secolo" non costituirà forse un tempo unitario di eventi che nasce nel XIX e deborda nel XXI secolo, come sostiene Arrighi?

A questa domanda è importante dare una risposta, almeno tentativamente, perché dalla risposta dipende la possibile comprensione -o tentativo di comprensione- di quanto sta accadendo nell'anno di grazia 2022, al di là della sua contingenza. A tal fine dobbiamo soffermarci sull'opera di Braudel, più in particolare sul suo terzo volume, *I tempi del mondo*, e di esso sul primo capitolo (pp. 3-69) e sulla terza sezione dell'ultimo, il cui titolo significativo è: *Superare la rivoluzione industriale* (pp. 623-679).

Braudel (1979) scrive quindici anni prima di Hobsbawm (1994) che tuttavia non lo cita né lo riporta in Bibliografia, verosimilmente per il semplice fatto che non sembra considerarne la lezione al fine di comprendere il senso degli eventi che testimonia. A differenza di Marx, Braudel considera il capitalismo come un modo di accumulo, non un modo di produzione: di qui una ricerca che parte dal XIII secolo e riflette sui modi nei quali, a partire da allora, si accumulò, evolvette e migrò la ricchezza. Marx, che fissò la propria indagine sul solo capitalismo industriale, quindi su una particolare manifestazione del fenomeno studiato poi da Braudel, pose l'economia capitalista in rapporto con i precedenti modi di produzione immaginando un'originaria economia "naturale" (si veda sopra "Mysterium magnum", "Breviario", "Così è, se vi pare" e "Misteri della fede"); l'economia di Braudel è viceversa soltanto quella delle sue manifestazioni storiche, come sembra ragionevole, perché soltanto in rapporto alla storia -e a una storica società- può esistere un'economia.

Ne risulta che il "capitale" analizzato nella sua fisiologia da Marx costituisce soltanto una particolare accezione del "capitale" studiato e narrato da Braudel -il capitalismo come modo di accumulo. Entrambi hanno di mira la formazione del profitto (su questo Marx è sempre stato esplicito, il fine del capitale industriale è il profitto, non la produzione che è soltanto un mezzo); tuttavia, sebbene le due visioni del capitalismo non si contraddicano, è evidente che ne possa derivare una diversa concezione della sua evoluzione. Essa infatti, per Marx che fissa la propria attenzione sul conflitto tra capitale industriale e proletariato, è destinata a concludersi con l'avvento del Comunismo; il capitalismo come modo di accumulo è viceversa, per Braudel, un fenomeno ciclico sempre aperto al sorgere e al tramontare trasferendosi di volta in volta verso un nuovo centro. Il concetto stesso di ciclo contiene infatti in sé quello di un tramonto che riguarda anche lo spazio dell'economia-mondo: vi fu quello del Mediterraneo, quello delle oasi lungo la Via della seta; vi fu quello che si aprì con le navigazioni dei Portoghesi; c'è quello apertosi con le vie dell'Atlantico che avrà anch'esso, forse vede già, un tramonto: ognuno fu aperto e chiuso dal formarsi di nuovi circuiti del commercio. La storia si ripete ma non si ripete l'eguale, ogni nuova economia-mondo è una rivoluzione dello spazio economico che travolge antichi centri e il loro spazio, ne apre di nuovi con un nuovo centro. E tuttavia, alla periferia, "la vita continua senza avere precisa coscienza del fatto che i veri padroni non sono più quelli della vigilia" (p. 18).

Iniziamo dunque l'esame del terzo volume dell'opera di Braudel con una breve citazione dalla sua *Introduzione* (p. XXIII) nella quale compare un'affermazione fondamentale per comprendere l'atteggiamento di uno *storico* nei confronti di quel fenomeno apparentemente specialistico che è l'economia: nella storia tutto si collega. L'attività economica non può essere isolata dalla politica, dalle ideologie imperanti nello spazio in cui essa opera (citato da José Gentil da Silva); l'economia non può essere isolata dai problemi sociali, ideologici e politici (citato da Lukáks); l'uomo non è soltanto homo œconomicus, perché gli uomini e le loro azioni hanno un aspetto economico, un aspetto sociale, e un aspetto *culturale* (da R. Firth, corsivo mio). La storia economica non può quindi essere puramente economica (citato da Schumpeter). Ciò significa che il sorgere di un nuovo spazio corrisponde anche al sorgere di una nuova egemonia culturale: comprendere quale delle due venga prima è voler risolvere il rebus dell'uovo e della gallina.

Mi permetto di ricordare per inciso -perché su questi temi dovremo ritornare- che la mia *Storia di un altro occidente*, nei capitoli *Derive della Ragione* e *Immaginario del dominio*, ha trattato del liberismo in rapporto alla *cultura* e alle *ideologie* maturate in Occidente con il XVIII secolo, anch'esse risultato di una precedente lunga vicenda di contrasto al dissenso sociale manifestatosi nelle cosiddette "eresie". Là dove tutto si tiene, una dottrina economica ha un fondamento nella *cultura* che l'ha generata; non può essere pensata né trovare un fondamento *razionale* nella patafisica cartesiana dei neoclassici: quella è soltanto l'approdo di un Razionalismo che non ha nulla di razionale. L'economia, conclude comunque Braudel a p. XXV, può essere studiata soltanto dallo storico.

Ciò premesso, veniamo al suo primo capitolo (pp. 4-69) che costituisce un'esaustiva sintesi delle linee-guida della ricerca. Il punto di partenza è la definizione dell'economia-mondo (p. 17): essa occupa uno spazio che travalica i confini degli Stati o degli Imperi; ha un centro nel quale domina già il capitalismo, cioè l'accumulo, e questo centro fu all'inizio una città a vocazione internazionale (città-mondo). Lo spazio di un'economia-mondo è ordinato gerarchicamente, ed è la somma di economie povere o modeste. La diseguaglianza al proprio interno è una differenza di potenziale ("voltaggio", dice Braudel) che assicura il funzionamento dell'insieme, unitamente a, e in presenza di, una "naturale" -*"naturalmente" indotta*- divisione internazionale del lavoro.

In essa quindi *lo sviluppo ha necessità del sottosviluppo* (il tema è sviluppato a p. 50). Nota al riguardo Braudel, sulla scorta di Sweezy, che perciò le diseguaglianze originarie tra le economie non soltanto si approfondiscono con il formarsi dell'economia-mondo, ma sono diseguaglianze più gravi di quelle che si formano, nella produzione capitalista, tra borghesia e proletariato. Più gravi, aggiungo io, non soltanto perché meno rimediabili con una politica ragionevole (il "capitalismo democratico" del quale parla Streeck in *Tempo guadagnato*) ma soprattuto per le loro conseguenze che possono condurre a conflitti internazionali.

Proseguendo nell'analisi, Braudel rileva che gli spazi delle economie-mondo hanno una lunga durata perché i legami "una volta stabiliti, durano nel tempo" (p. 17); essi si formano lungo le rotte marittime e terrestri nelle quali si articola lo scambio, che è uno scambio *ineguale* tra centro capitalista e periferia economica, come mostrerà a partire da p. 29; uno scambio *inevitabilmente* ineguale.

Un'economia-mondo ha, come detto, un centro, che è il centro della logistica e degli affari (p. 9) dove affluiscono e da dove ripartono "le informazioni, le merci, i capitali, i crediti, gli uomini, gli ordini, le lettere commerciali" (ivi). "Grandi commercianti, sovente straordinariamente ricchi, *vi dettano legge*" (ivi, corsivo mio; Braudel farà poi l'esempio di Venezia, Amsterdam, Londra e New York). Ogni centro è circondato da città di collegamento "consociate o complici ma ancor più di frequente asservite nel proprio ruolo economico" (ivi) perché la città-mondo raggiunge il proprio livello di ricchezza soltanto grazie al sacrificio, voluto o subito, di altre economie" (p. 12). In esso i ricchi diventano sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri (p. 13: è forse l'evoluzione U.S.A. degli ultimi decenni?) a causa dell'alto costo della vita (il contrario si ha nelle aree di grande arretratezza, caratterizzate da un basso costo della vita che consente anche al povero di sfamarsi: p. 22).

Quando un centro decade e viene sostituito da un altro, la storia si ribalta e *soltanto allora ci si accorge di quanto fosse fragile l'equilibrio precedente* (p. 14, corsivo mio); le scosse economiche di questa rivoluzione si ripercuotono sino alla periferia giungendo anche alle colonie (p. 15). Ricordo qui che un esempio interessante di ripercussione sulle colonie del cambiamento del centro, lo fornisce Arrighi, il quale, in *Marxist Century, American Century. The Making and Remaking of the World Labour Movement* (New Left Review 179, 1990, trad. it. in *Capitalismo e (Dis)ordine mondiale*, p. 84) nota che il fenomeno della decolonizzazione dopo la seconda Guerra mondiale fu conseguenza dell'avvento dell'egemonia U.S.A. e di una diversa concezione dello sviluppo economico rispetto a quella del vecchio colonialismo europeo.

Nota poi Braudel alle pp. 26, sgg., che la non scindibilità di economia, politica e cultura, fa sì che gli anelli successivi che caratterizzano lo spazio dell'economia, esistano anche per lo spazio della cultura: anche la cultura "conquista" spazi territoriali. È questa una considerazione che vale in primo luogo per definire il concetto di egemonia, diverso e più ampio rispetto a quello del semplice dominio, e che, successivamente, dovrò riproporre quando c'interrogheremo sulla complessa natura della crisi presente il cui inizio è comunemente individuato con i primi anni '70.

Tuttavia (p. 29) Braudel constata che "nel mondo moderno……il primato economico diventa sempre più pesante: condiziona, disturba, influenza gli altri ordini. Esaspera la diseguaglianza, costringe nella povertà o nella ricchezza quanti sono partecipi dell'economia-mondo e assegna loro un ruolo che sembra destinato a durare a lungo". Qui c'è un punto centrale dell'argomentazione di Ricardo sull'equilibrio degli scambi relativo alla divisione internazionale del lavoro: questa divisione non nasce da un *accordo* ma dal *fatto* della *subordinazione*, onde *lo scambio genera diseguaglianza*. È più remunerativo operare nel terziario piuttosto che nel secondario; nel secondario piuttosto che nel primario (p. 30). Lavorare nel primario colloca in condizione d'inferiorità (ivi); il primario è la periferia di un'economia-mondo. Un Paese si arricchisce perché è già ricco (p. 29) e il potere si accumula come il danaro (p. 31).

Poiché certe tensioni, una volta divenute insopportabili, generano i conflitti, mi permetto di ricordare quanto avevo scritto circa le sciocchezze razionalistiche che pensano i commerci come portatori di pace, e, viceversa, sul "libero" mercato come diversa forma di guerra (si veda sopra "Ein gewisser Herr Cont, etc.") di quella guerra che è una costante della storia, come afferma Braudel a p. 37. Lo sviluppo di un Paese dipende dal suo inserimento in un processo che lo favorisce (p. 31) e la diseguaglianza è rivelatrice di "realtà strutturali molto lente a manifestarsi, ma altrettanto ad estinguersi" (ivi).

Non è quindi il caso, aggiungo a commento, di prendere lezioni di etica dallo "spirito protestante"; è stata la scoperta dell'America a fare dell'Europa -che era la sponda settentrionale del Mediterraneo e il terminale dei commerci con l'Asia lungo il cammino delle oasi prima che i Portoghesi aprissero la via marittima per le Indie- la sponda orientale dell'Atlantico e dei suoi traffici; onde, chi era al *centro* del Mediterraneo si trovò alla *periferia* dell'Atlantico.

Proseguendo nell'analisi dei centri delle economie-mondo (di quelli storicamente esistiti, nella loro concretezza) Braudel nota che le città-mondo furono strumento dei loro mercanti, e che anche gli Stati-mondo, come più tardi fu la Gran Bretagna, nonostante le diversificazioni interne dovute alle ben maggiori dimensioni, passarono ben presto sotto il dominio dei mercanti (pp. 31-32). Segnalo questo passaggio perché, per quanto riguarda i mercanti, mi attengo all'opinione di Ferguson buon conoscitore della cosiddetta "società civile".

Braudel nota anche (p. 32) che tutti i centri di queste economie-mondo erano dotati di Governi forti e aggressivi "che non conoscono esitazione nel ricorso alla violenza". Nelle periferie, viceversa, "i governi sono

impegolati in società, economie nonché culture, in parte arcaiche" (ivi). Qui inizia un'analisi che merita di essere seguita da vicino perché richiama alle mente una certa attualità.

Dice Braudel che gli Stati periferici guardano al successo del centro coscienti della propria inferiorità (p. 33) e si sforzano di copiarli (cioè di porsi anch'essi alla confluenza di un mondo di rapporti) anche mobilitando risorse per la guerra. Parla dell'Est europeo e dell'Italia del XVIII secolo (anche della Svezia di Gustavo Adolfo e d'altro) e conclude (p. 34): "Per tutti questi perdenti non c'è salvezza se non nel ricorso alla violenza, all'aggressione, alla guerra".

Ora, sarà un caso, ma il pensiero corre alle mattane della Russia putiniana, alle sue motivazioni ideologiche per l'attacco all'Ukraina non escluse quelle, balzane a prima vista ma forse con fondamento in una cultura, del Metropolita Cirillo. E viene da pensare che, nella lotta per il centro, la Russia occupa la scomoda posizione della noce in uno schiaccianoci, le cui due leve sono la declinante egemonia U.S.A. e l'albeggiante egemonia cinese: economia-mondo sulla difensiva la prima, in espansione la seconda e che, comunque, decidono le proprie sorti nel Pacifico. La Russia, che culturalmente non è "Occidente" -si veda Brague citato in *Storia di un altro occidente*, p. 986- (lo fu soltanto per breve momento in quanto marxista e sembra questo il rimpianto di Hobsbawm) è un Paese che, nell'economia dello scambio, è destinato ad operare essenzialmente nel primario. La storia delle guerre russe è infatti la storia del tentativo di un vitale acesso ai mari, perché i mari costituiscono la circolazione arteriosa dei commerci e i commerci costituiscono la circolazione arteriosa del capitale. La Russia, che non è Occidente e neppure Indo-Pacifico, è un'immensa distesa di terra poco abitata che può avere soltanto un'economia primaria; potrebbe divenire un centro dei commerci, quindi dell'economia terziaria che governa l'accumulo del capitale, soltanto allorché, grazie al riscaldamento globale, si liberasse la rotta artica*.

D'altro canto, nota Braudel a p. 41, se uno Stato è forte la guerra rimane in casa d'altri: avete qualche maliziosa arrière-pensée sull'incitamento U.S.A. a Zelensky e sul suo ruolo nella tragedia ucraina? Al contrario, per il destino geopolitico di Taiwan che è importante, forse essenziale nel condizionare i commerci del Pacifico, gli U.S.A. sono pronti ad impegnarsi in prima persona; ed è interessante che la motivazione ideologica addotta sarebbe quella della "libertà" dei mari, una "libertà" che, unitamente al "libero" mercato, mette purtroppo in cattiva luce una così nobile parola e riporta d'attualità i Sofisti che della parola esaltavano l'ambiguità.

Tornando a Braudel, è comunque in queste pagine (a p. 37) che egli prende le distanze da Wallerstein (*The modern World System*, da lui ripetutamente citato) circa la data d'inizio del capitalismo, che egli pone nel XIII, non nel XVI secolo. In questo Braudel si distingue anche da Marx -che pone anch'egli l'inizio del capitalismo nel XVI secolo**- pur notando che quest'ultimo aveva intuito, ma non sviluppato, un suo possibile inizio nel XIII. *La distinzione cronologica marca la diversa concezione del fenomeno*: modo di produzione per Marx, che parte dalla creazione delle condizioni sociali atte a consentire un'economia industriale (il ben noto capitolo sull'accumulo originario); modo di accumulo per Braudel, legato al commercio e allo scambio diseguale che ha inizio con la rete commerciale delle città-Stato, nelle quali *la ricchezza si trasforma in capitale* divenendo *strumento di potere* sulle economie più povere o primitive.

Il capitalismo, nota Braudel a p. 45 "implica innanzitutto una gerarchia" della quale si pone al vertice; esso inoltre amplia la propria area di dominio anche attraverso casuali apporti di contatti personali che stabiliscono nuove correnti di scambio tra luoghi lontani messe in moto dalla disponibilità di danaro. L'ordine gerarchico tuttavia non è proprio della sola economia, esso riguarda anche le culture (pp. 45, sgg.) che hanno le proprie mappe articolate su un centro e una periferia, mappe che, peraltro, possono anche differire da quelle economiche e persino opporvisi.

Tornando alla "griglia" dell'economia-mondo, circa la cui formazione egli segue Wallerstein, Braudel sottolinea (p. 50) l'importanza della diseguaglianza per l'instaurarsi del capitalismo, ciò che, mi sia concesso osservare, ripete sulla scala geografica dei commerci, delle nazioni e delle economie, quanto documentato da Marx sul capitalismo come modo di produzione, che nasce dal facile arruolamento di "vogelfreie Proletarier auf den Arbeitsmarkt", cioè, anche qui, dalla diseguaglianza sul "libero" mercato del lavoro.

Da questo punto in poi Braudel inizia a descrivere i ritmi congiunturali che scandiscono le fortune di un'economia-mondo, perché, come afferma a p. 52, "le scienze umane hanno scoperto……che tutta la vita degli uomini fluttua e oscilla secondo movimenti periodici che ricominciano all'infinito". Qui inizia un'analisi che sarà importante anche per le pagine conclusive che andranno confrontate con quelle di Hobsbawm.

Il carattere globale delle oscillazioni che hanno riflesso sui prezzi (p. 57) è evidentemente dovuto alla interconnessione delle economie all'interno di un'economia-mondo; quel ch'è singolare però, nota Braudel, è che la congiuntura europea "trascende i confini ristretti della sua economia-mondo" (ivi). Braudel tenta anche di fornire uno schema temporale per i vari cicli storici da lui individuati, e ritiene che l'attuale ciclo occidentale, che rientra in un possibile ciclo secolare, abbia inizio nel 1896 (fine della grande crisi iniziata nel 1873: si veda Hobsbawm, *L'età degli Imperi*) e un'acme nel 1974, dopo la quale è iniziato il declino. Come ho già notato sopra, c'è concordanza tra i vari Autori -né potrebbe essere diversamente- nell'individuare nei primi anni '70 l'inizio della crisi dell'Occidente; di un movimento di lungo periodo che segna il declino di questa economia-mondo ma che, per la sua lentezza, è inconoscibile ai contemporanei (p. 59) almeno agli inizi (ricordo per esperienza personale che inizialmente si parlò di crisi congiunturale, non strutturale).

Sottolinea quindi Braudel che l'inizio di una lunga crisi con i primi anni '70 è evidente a tutti, e che crisi di questo genere corrispondono a "fratture significative della storia delle economie-mondo" (ivi). Qui mi arresto per non entrare nelle technicalities (cicli di Kondratieff, cicli secolari, etc.) ma noto che Braudel vede nell'attuale crisi (per la cui cronaca ci si può rivolgere a Streeck, cit. ma anche al suo *How will Capitalism end?* discusso nella mia *Storia di un altro occidente* e a tutta la saggistica relativa alla "fabbrica del debito") "non un uragano, ma piuttosto un'inondazione, con le acque che salgono lente e inesorabili e il cielo ostinatamente gonfio di nubi" (p. 63): magnifica immagine, soprattutto se la si pensa concepita nel lontano 1979, la cui esattezza è ormai evidente a tutti nel 2022, dopo la mai superata crisi del 2008 e l'inizio di agitazioni internazionali non più circoscritte, difficilmente circoscrivibili.

Questa crisi è l'aspetto fenomenico di un movimento profondo della storia (Braudel è il teorico della longue durée, ciò che lo porta però a fraintendere, a p. 66, la celebre frase di Keynes sul lungo periodo) e denota l'inizio della destrutturazione di un sistema-mondo: un sistema si deteriora e nasce un altro sistema. Nel 2022 possiamo certificare che da ormai mezzo secolo il malessere delle società occidentali sta progressivamente aumentando: il citato *Tempo guadagnato* di Streeck è la cronaca, a partire dalla sua concisa *Introduzione*, degli espedienti messi in atto di volta in volta dall'Occidente per rallentare un percorso segnato.

"Con le discese lunghe e insistenti", nota allora Braudel a p. 67, la buona salute delle economie resiste soltanto al centro e "gli Stati diventano irritabili e aggressivi". Che dire? certamente la Russia non è un centro, forse per questo è "irritabile e aggressiva". Un fatto inquietante dà tuttavia un tono singolare a questa crisi, afferma Braudel alle pp. 68-69. Nel corso delle precedenti crisi europee, dal XIV secolo in giù "il riflusso delle sovrastrutture" aveva comportato "un miglioramento nella vita delle masse" ("il rilassarsi della tensione economica" e il calo demografico "avevano comportato un evidente miglioramento per i sopravvissuti", p. 69) nonché un fiorire della cultura "forse perché l'attività culturale è la meno dispendiosa" (p. 67, credo con una certa ironia). Questo, ora, non sta accadendo, e Braudel si domanda, in chiusura di capitolo, se ciò non dipenda dal fatto che il "Progresso" -l'oggetto di *fede* del mondo contemporaneo- non abbia raggiunto o superato il limite del possibile (ivi). In che cosa consista questo "limite del possibile" non è chiaro, ma dal testo successivo esso sembra essere costituito dallo sviluppo tecnologico e ciò stupisce, perché la crisi del concetto di "Progresso"*** si annida altrove, *nonostante* lo sviluppo tecnologico non sembri affatto avere dei limiti. Certamente nel 2022 è lecito affermare che la situazione, non soltanto delle masse, ma di gran parte della middle class, è in via di costante peggioramento, confermando il trend "anomalo" intuito da Braudel (si veda, sopra, il trittico di "In medio stat virtus" raccolto come "Lo psicodramma della Middle Class").

C'è qualcosa di nuovo nella ciclicità o è soltanto un'apparenza? Per ora proseguiamo con l'analisi di Braudel che, alle pp. 623-679 si occupa dell'ultimo ciclo, quello entrato in crisi con gli anni '70 (con il 1974, secondo la sua puntualizzazione). Il suo ultimo capitolo s'intitola *Superare la rivoluzione industriale* perché, secondo la sua lettura di storico, l'industrializzazione è un fenomeno più ampio di quel processo che stiamo vivendo dal XIX secolo, e che va sotto il nome di "rivoluzione industriale". In effetti, l'industria è una realtà che risale ben addietro nel tempo: esiste un'industria anche nelle società antiche: quello che stiamo vivendo è un evento particolare, *l'affermarsi della produzione industriale come modello sociale totalizzante*, un momento storico strettamente legato all'avvento della borghesia -e della sua ideologia- come classe egemone. L'egemonia infatti non è semplicemente dominio, è dominio ideologico, colonizzazione culturale della società, pervasione di tutti i suoi rapporti affinché si uniformino alle esigenze imposte da un modello.

Non per nulla, una delle affermazioni centrali di Streeck, che è un sociologo, consiste nel definire il capitalismo come un "ordine sociale" (*Tempo guadagnato*, p. 44) risultato di una "colonizzazione attraverso il mercato" che "continua a scontrarsi con l'ordine della vita" (ivi, p. 16). Esso costituisce perciò un elemento di disordine all'interno della società e della sua stessa economia (ivi, p. 18). Egli distingue perciò tra il capitalismo come prassi economica e la società capitalista, cioè una società come la nostra, culturalmente colonizzata da una concezione economicistica dei rapporti, dell'esistenza e dell'agire umano.

Se così è, e l'analisi del sociologo Streeck è convincente, si va allora delineando, a mio avviso e come ho sostenuto nella *Storia di un altro occidente*, un problema essenzialmente *culturale* a monte degli stessi esiti economici e sociali in discussione: ho sostenuto infatti più volte che, se l'accumulo è sempre esistito ovunque, l'economia capitalista come *ideologia* dell'accumulo con i suoi teorici, non è nata per caso in Occidente, è stata generata dalla cultura *occidentale*. Il problema è quindi quello di una società non soltanto ideologicamente sottomessa, ma *consenziente* ai suoi parametri, che sono poi quelli del Razionalismo, il cui approdo ultimo è soltanto l'economicismo, mirabilmente espresso nella geometrica rozzezza del pensiero di Bentham e manifesto nel pensiero dei mercanti di Ferguson, incapaci di andar oltre l'immediatezza dei loro affari quotidiani.

È l'ordine sociale imposto dalla borghesia, la classe emersa vittoriosa con la fine dell'ancien régime; già il Marx del *Manifesto* aveva infatti sottolineato il carattere rivoluzionario della borghesia nel porre fine a un ordine sociale e nella creazione di un nuovo ordine a propria immagine nel quale, notava ne *Il capitale*, tutto è *merce* e, come tale, oggetto di calcolo.****

Veniamo allora alle conclusioni di Braudel (pp. 664-679) che influiranno sull'analisi di Arrighi ma che dovremo sempre confrontare con la diversa visione di Streeck. Braudel, per sua stessa affermazione, fa del capitalismo "un modello essenziale, di uso multisecolare" (p. 664). Abbiamo visto infatti che esso è pensato da

Braudel come una categoria metastorica dell'agire umano nell'ambito dello scambio, che fa di questo uno scambio diseguale: per l'appunto, è un modo di accumulo. Il capitalismo come tale si manifesta nei singoli capitalismi della storia come un eterno Uno che si manifesta con propri cicli nel molteplice transeunte delle longues durées: il capitalismo della rivoluzione industriale dissezionato da Marx ne costituirebbe l'ultimo avatar. Per seguirlo, dice Braudel, occorre affrontare problemi e realtà che ne sono alla base: "la lunga durata; le divisioni della vita economica; le economie-mondo; le fluttuazioni secolari e le altre"; etc. (ivi).

Ora, poiché il problema che si dibatte dai tempi di Marx, è la *fine* del capitalismo, Braudel, nel porsi il problema della sua sopravvivenza (debbo ritenere: al chiudersi dell'attuale, declinante suo ciclo occidentale) si chiede: "se scomparisse, porterebbe via con sé tutte le diseguaglianze delle nostre società?" e risponde: "Si ha il diritto di dubitarne" (p. 665). Il capitalismo è un fenomeno che nasce con le città e con gli scambi (p. 666) e si conserva eguale a se stesso nel mutamento, adattandosi: la rivoluzione industriale è stata l'ultima forma assunta (ivi). Il capitalismo rappresentato nelle sue manifestazioni mercantili, industriali o *finanziarie* (corsivo mio, visto che costituisce una vexata quæstio dell'oggi) non si costituisce come fasi di sviluppo, siamo soltanto in presenza di suoi adattamenti. Su questo vedremo le distinzioni di Arrighi; comunque per Braudel esso ha un previlegio, è libero di scegliere le proprie decisioni grazie "alla sua posizione sociale dominante, al peso dei suoi capitali, alla sua capacità di prestito, alla rete di informazioni di cui dispone, e in pari misura a quei legami che, tra i membri di una minoranza potente, anche se divisa dal gioco della concorrenza, creano una serie di regole e di complicità" (p. 668). E il suo vecchio mito, quello del mercato che regola tutto con mano invisibile, non è morto (p. 671). *In effetti non è morta la cultura dalla quale esso deriva, nonostante le ripetute smentite che sono venute dai fatti*.

Infatti, ciò che è venuto meno è l'euforia e la buona coscienza del XIX secolo, come nota poco sotto Braudel che individua -a mio avviso con ottica discutibile- un punto di rottura ideologico nei moti del 1968: come ho già sostenuto, ritengo viceversa i moti del 1968 un fenomeno piccolo-borghese che preparò il terreno per una cultura dell'individualismo sulla quale ha poi facilmente attecchito il neoliberismo. Comunque, afferma Braudel a p. 672, il capitalismo non si estinguerà da solo per "deterioramento endogeno": teorico della longue durée, Braudel sottolinea il peso di una minoranza dotata di potere economico e solidarietà internazionali che "non si rovesciano facilmente con discorsi e programmi ideologici". Come ho sempre ricordato, questa è anche la convinzione di Sreeck, per il quale il capitalismo si estinguerà quando non sarà più conveniente per i capitalisti: ma Streeck parla *dell'attuale* capitalismo, quello industriale ora finanziario; Braudel oscilla, nelle conclusioni, tra *questo* capitalismo e il capitalismo come categoria quasi metastorica dell'agire umano, nata con la città e gli scambi commerciali.

Certo, nota Braudel a p. 673, la crisi iniziata con gli anni '70 è grave: non per nulla, lo abbiamo già visto, egli la considera la fase discendente di un ciclo secolare; tuttavia le crisi eliminano i protagonisti minori o meno attenti al cambiamento, mentre "i più forti si rafforzano quando accade che l'egemonia mondiale cambi di mano e di luogo geografico" (ivi). Su questo possibile cambiamento abbiamo già visto esercitarsi la curiosità intellettuale di Arrighi.

Interessanti, ma certamente problematiche e forse anche un po' irrealistiche sono le ultime pagine di Braudel (pp. 675-679) nelle quali egli tenta di formulare un giudizio, auspicio sul futuro del capitalismo, che non cada nel radicalismo sovietico, leninista: giudizio che però sembra sognare un ritorno ai bei giorni, chissà se mai esistiti. Egli lo fa ponendo una distinzione, francamente dubbia ma indispensabile al suo auspicio, tra capitalismo ed economia di mercato, partendo da una distinzione tra prezzi di mercato e prezzi dei monopoli (questo fa tornare in mente le vecchie illusioni ordoliberiste di realizzare la concorrenza perfetta grazie alla burocrazia). In effetti, ciò che Braudel rimpiange e il cui ritorno auspica, è la fase inziale del capitalismo industriale, con le infinite piccole iniziative che popolavano le città: un mondo "veramente concorrenziale" come dice a p. 676 rievocando una New York del tempo che fu. Si può certamente non auspicare la svolta dittatoriale di Lenin, ma il suo giudizio disincantato sulla genesi del capitalismo, riportato a p. 678, appare un po' più realistico e conferma che c'è una radice culturale nella formazione della società capitalista *sensu* Streeck, la cultura individualista ma anche darwinista***** che "giustifica" il premio dello scambio diseguale -se non anche lo "santifica"- nel sadduceismo calvinista.

Il sogno davvero irrealistico di Braudel, con il quale egli chiude la propria ricerca, è la conservazione di un'economia di mercato senza capitalismo: dove per capitalismo egli ha già chiarito di intendere il fenomeno dell'accumulo nelle sue grandi dimensioni, come se Marx non avesse già mostrato che la legge del capitale -di qualunque capitale, anche modesto- è quella di ingrandirsi indefinitamente ad ogni processo di conversione D→M→D': un processo che avviene *sul mercato* perché il mercato è epifania della forza, è *nel mercato* che si manifesta (si crea e si approfondisce) la diseguaglianza. La piccola imprenditoria è quindi destinata a divenire prima o poi "capitalistica" nel senso dimensionale che le dà Braudel, e la soluzione del problema si sposterebbe, se mai, nella tassazione fortemente progressiva della quale parla sempre Piketty, cioè in quel regime che Streeck definisce capitalismo "democratico" -sostanzialamente assimilabile alla defunta Soziale Marktwirtschaft- della cui crisi egli ha però descritto minuziosamente gli inevitabili passaggi in numerosi studi.

Ciò premesso, veniamo ora ad occuparci di Arrighi, della cui analisi avevo parlato alle citate pp.1648-1655 di *Storia di un altro occidente*. Rapidamente ricordo che Arrighi, rifacendosi a Braudel nel considerare il capitalismo un modo di accumulo al centro di un sistema mondo che migra nel tempo, nel constatare il declino del suo ultimo ciclo a partire dagli anni '70, aveva considerato il suo futuro sotto varie possibili prospettive.

Il divergere di queste prospettive nasceva da un fatto nuovo caratteristico dell'ultimo ciclo nel quale leadership economica e leadership militare si erano separate. Mentre la prima, con il declino degli U.S.A., tendeva a migrare in Cina (secondo Arrighi il nuovo centro si sarebbe instaurato entro due-tre decenni dal primo decennio del XXI secolo, quindi tra il terzo e il quarto decennio) la seconda sarebbe comunque rimasta in mano agli U.S.A. che avrebbero potuto coinvolgere l'Europa in una guerra, "fredda" o guerreggiata contro la Cina, per impedirne l'ascesa (ivi, p. 1654). Per inciso: nel 2022 il tentativo è in atto, Arrighi fu profeta.

Nel corso della propria analisi Arrighi aveva inoltre posto una distinzione tra capitalismo ed economia capitalista, quest'ultima caratterizzata non in base alla semplice presenza di forme di produzione capitalista, ma dalla subordinazione dello Stato ad esse. Si noti la sovrapponibilità di questa distinzione con quella operata da Streeck tra capitalismo e società capitalista (si veda sopra); a Streeck questo serviva per isolare la categoria del "capitalismo democratico" da lui identificato con l'assetto della società occidentale venuto meno negli anni '70, del quale egli narra la fine senza ritorno; ad Arrighi, forse, per pensare la possibilità di un capitalismo "diverso", regolato dallo Stato, con l'avvento del ciclo cinese.

Debbo confessare che entrambe le distinzioni mi sono sembrate alquanto astratte perché immaginano uno Stato -di fatto: un Governo e gli uomini che lo reggono- insensibile alla pressione del potere *reale*: in presenza del capitalismo economia e società non possono divenire altro che economia e società capitaliste.

Nonostante entrambi si siano tenuti lontani dalla tramontata utopia marxiana di una rivoluzione "proletaria" portatrice di un "superiore" ordine sociale,****** si deve rilevare che l'ipotesi di Arrighi -contrariamente a quella di Streeck che pensa la crisi del capitalismo come crisi di *disinteresse* da parte degli stessi capitalisti e il loro trasformarsi in ottimati di un nuovo Alto Medioevo, come fu per l'aristocrazia romana al crollo dell'Impero- resta legata alla logica marxiana-hegeliana di un Progresso insito nella Storia. Nella *continuità* del capitalismo (stiamo parlando infatti di una ipotizzata, futura egemonia cinese) vi sarebbe quindi un *mutamento* "progressivo" del capitalismo stesso (di quale natura lo vedremo *infra*).

Arrighi, che ha una concezione gramsciana dell'egemonia, si distingue inoltre per un tratto che ritengo importante: il venir meno dell'egemonia U.S.A. sarebbe legato non soltanto alle ripetute sconfitte, dal Vietnam in poi; ma anche al riemergere di altre culture che erano state obliterate dal colonialismo occidentale; ci sarebbe quindi un rigetto dell'ideologia occidentale e della sua pretesa di conformare a sé il pianeta, l'Occidente non è più il traguardo della Storia. Trovo importante questa sua impostazione, perciò trovo singolare che Arrighi -forse perché la sua è un'analisi che guarda alla sola economia- ignori usualmente l'Islam ad iniziare dall'Iran, dove l'Occidente ideologico subì il più radicale rifiuto; e dove fu evidente la nascita di altre "modernità" alternative alla modernità occidentale. Avevo già notato nel mio precedente interessamento (cit.) alle teorie di Arrighi, che la sua concezione dei cicli storici del capitale mutuata da Braudel, era tuttavia pensata con lo sguardo rivolto alla sola economia, e mostrava perciò una certa rigidità deterministica; Arrighi, in effetti, legge Braudel con gli occhiali di Marx. Rileggerlo nel 2022 comporta però dover andare più a fondo, nei suoi schemi, di quanto avevo fatto; perché ciò significa tentar di comprendere, nell'ambito di quegli schemi, gli eventi attuali; vedere cioè se questi eventi convalidano, e in quali limiti e con quale approssimazione, la visione che egli proponeva del disfarsi e riformarsi delle economie-mondo.

Inizio con uno sguardo al suo *Chaos and Governance in the Modern World System*, scritto in collaborazione con B.J. Silver e altri (Un. of Minnesota Press, 1999). Si tratta di un testo che precede quelli da me esaminati in loc. cit., e che parte dalla crisi che si aprì con il crollo dell'U.R.S.S.; la sua premessa era il declino e la crisi dell'egemonia mondiale U.S.A. (p. 3) evidente dopo l'ubriacatura di sciocca euforia intervenuta a seguito di quel crollo tra il 1989 e il 1991. Si trattava quindi di capire se ne sarebbe nata una nuova egemonia dopo che la globalizzazione aveva portato ad un esautoramento degli Stati e a un generale peggioramento delle condizioni di vita; l'evidenza di uno stato di transizione era avvalorata dalla discordanza delle diagnosi e delle prognosi esistenti circa i cambiamenti in atto.

Questo stato d'incertezza e di confusione ha un ruolo segnaletico nello schema di Arrighi, perché sarebbe indice di una transizione in atto tra cicli egemonici. Si tenga presenta che l'egemonia, per Arrighi, non è semplice dominio, ma capacità di rendere accettabile questo dominio rendendolo *credibile portatore di comune vantaggio* anche per chi lo deve subire. Un Paese diventa egemone quando le scelte comuni da lui imposte si rivelano, per i Paesi egemonizzati, più convenienti di quanto avrebbero potuto esserlo le loro individuali scelte.

Lo schema di transizione in quattro fasi proposto da Arrighi si articola così. Nella prima fase si forma un'egemonia guidata da uno Stato al quale gli altri Stati si accodano generando la creazione di un sistema. Come abbiamo già visto con Braudel, un'economia-mondo capitalista genera tuttavia sia diseguaglianze interstatali tra centro e periferia, sia diseguaglianze sociali entro i singoli Stati; ciò produce conflittualità e, col tempo, la ricerca di configurazioni alternative del potere. Ciò conduce al chaos sistemico e quindi all'emergere di nuove capacità di egemonia da parte di un altro Stato, che si concretizzerannno in una nuova egemonia con un nuovo centro.

Se così è -e lo schema sembra ragionevole- gli eventi attuali andrebbero compresi nella logica del chaos sistemico che viene così descritto (p. 33): una situazione di grave e apparentemente irrimediabile disorganizzazione dell'ordine sistemico; emergere, negli interstizi delle strutture esistenti, di nuove strutture; destabilizzazione del potere vigente; autoaccrescimento del disordine sino al crollo delle strutture che sostengono il sistema. In questo schema, la finanziarizzazione è lo specchio della fase di declino di un'egemonia perché, da un lato, essa rafforza il declinante potere del centro; ma, dall'altro, accrescendo le diseguaglianze e la conflittualità, genera forze centrifughe. Il chaos sistemico è dunque il tornasole di una fase di transizione e noi ci troveremmo in questa fase.

Arrighi (p. 65) elabora poi ulteriormente lo schema della transizione, sempre in quattro fasi, così descrivendolo. Un sistema egemonico, nell'espandersi, fa emergere nuovi luoghi di potere ai propri margini mentre il centro, intensificando le rivalità per il potere, tende a mantenere la propria posizione di previlegio tramite la finanziarizzazione; ciò tuttavia conduce a disintegrare la stessa organizzazione del sistema. Questa disintegrazione è rafforzata dal tentativo di affermazione dei nuovi luoghi nei quali si va concentrando il potere finanziario e militare. La loro crescita, unita alla disintegrazione del sistema declinante, genera una nuova egemonia in un nuovo centro; si ha cioè una "cattura dell'egemonia" alla quale corrisponde il chaos.

Così l'economia U.S.A. crebbe negli interstizi dell'egemonia britannica (p. 82): ugualmente la finanziarizzazione e la delocalizzazione dell'economia U.S.A. hanno favorito la crescita di quella cinese. Nelle passate fasi di transizione tuttavia, nota Arrighi, si verificarono conflitti, aperti da aspiranti egemoni continentali: dalla Francia nella transizione tra l'economia olandese e quella britannica, dalla Germania in quella di transizione tra l'egemonia britannica e quella statunitense (p. 90). Ci si può chiedere se l'aggressività della Russia di Putin stia ricalcando lo schema nel momento nel quale il declino dell'egemonia U.S.A. (ne parlò epressamente Putin nel momento di aggredire l'Ukraina) sembra costituire il preludio ad un avvento della leadership cinese.

A proposito di queste transizioni, Arrighi avanza poi a p. 121 un'osservazione che fa capire ciò che sta al fondo di quella sua ipotesi di una diversità tra la possibile futura egemonia cinese e quella U.S.A.: nell'egemonia dominante degli U.S.A. si sono fossilizzati i rapporti tra corporations e Governo che erano stati all'origine della precedente ascesa; in quella emergente della Cina questi rapporti sono di altra natura (vedremo *infra* l'analisi di Arrighi sul capitalismo cinese); in altre parole, l'economia-mondo cinese sarebbe guidata da un capitalismo diverso da quello che abbiamo conosciuto. Per Arrighi dunque, sembra che il capitale possa essere diverso da quello che è, che possa essere controllato dallo Stato: ma lo "Stato" è un'astrazione, l'esperienza di quel che Streeck definisce il "capitalismo democratico" o della Soziale Marktwirtschaft mostrano che il capitale -il *potere*- finisce sempre per controllare quella cosa molto terrena che è il *Governo*: in Cina c'è una lotta al riguardo, tra Xi Jinping e le grandi concentrazioni economiche.

Tornando ad Arrighi, l'ipotesi di un cambiamento del capitalismo al succedersi dei cicli è rafforzata da quanto egli stesso afferma a p. 141: ciò lascia chiaramente vedere che Arrighi si muove all'interno di una concezione hegelo-marxiana della storia così come l'abbiamo vista sopra in "Così è, se vi pare" e in "Manca qualcosa". Il capitalismo in crisi (quello dell'egemonia U.S.A.) è dunque, come sostiene Arrighi nelle pagine successive, quello che vede la politica subordinata agli interessi delle corporations: ciò che sembra in accordo con la vista notoriamente corta dei mercanti, come tale foriera di crisi impreviste.

Il nuovo capitalismo, per il cui sviluppo l'Asia sembra favorita, dice Arrighi p. 150, non avrà queste caratteristiche, perché "il sistema emergente porterà l'impronta sociale e culturale di una civiltà non-europea": questa mi sembra un'affermazione sulla quale riflettere perché su di essa dovremo ritornare nel tentativo di comprendere la natura dell'attuale crisi dell'Occidente. È importante anche perché introduce elementi sociali e culturali -la storia- in quel generico meccanicismo economicista che traspare nella schematizzazione dei cicli.

Ad ogni buon conto, nessuna egemonia può stabilirsi senza un consenso sociale; perciò Arrighi ripercorre sotto questo angolo visuale gli ultimi tre cicli; a noi, evidentemente, interessa comprendere la crisi del ciclo attuale ad egemonia U.S.A. Ora, a proposito dell'attuale finanziarizzazione, Arrighi nota che anche in passato la finaziarizzazione creò diseguaglianze, *perché di essa non può giovarsi la middle class che trae viceversa prosperità dalla produzione* (p. 165): quanto ciò sia vero lo abbiamo visto sopra nel trittico dedicato alla middle class ("In medio stat virtus", q.v.). Il venir meno del consenso con la crisi della middle class è un fattore importante di instabilità perché, come discute a lungo Arrighi, le fasi di transizione sono caratterizzate da una conflittualità sociale che apre la via alla successiva conflittualità tra Stati.

Arrighi ripercorre gli eventi del XX secolo sulla scorta di Polanyi; trovo perciò interessante che a p. 197 -come fa Streeck, che anch'egli si muove sulla scorta di Polanyi, in *Tempo guadagnato* a p. 34- ponga *Comunismo, Fascismo, Nazismo e New Deal sul comune piano di una reazione ai danni sociali del Liberismo* (si ricorderà che Mises, Hayek e Friedman, i tre numi tutelari del neoliberismo, tenevano il New Deal per nemico mortale e parente stretto del Comunismo); lo trovo interessante per i motivi che seguono.

Sembra fuor di dubbio che la seconda Guerra mondiale sia essenzialmente legata ai problemi sorti nelle nazioni, nei regimi, quindi nelle società che avevano patito i danni del liberismo, ed è egualmente indubbio che il cosiddetto "capitalismo democratico" -questo il termine usato da Streeck in *Tempo guadagnato*- sia nato in conseguenza delle promesse che U.S.A. e Gran Bretagna dovettero fare per ottenere il sostegno popolare alla

guerra, scoppiata perché il fallimento, la disgregazione e la perdita di credibilità del sistema economico avevano lasciato spazio alla proiezione egemonica dei nazionalismi. Anche ora però, un sistema economico in crisi da mezzo secolo, e da quindici anni apparentemente in coma irreversibile, lascia emergere tentativi delle nazioni a ripercorrere le strade dell'interesse nazionale: lo vediamo con le divisioni sul tema dell'Euro e della sua gestione -da alcuni imposta, da altri subita- lo vediamo con la difficoltà U.S.A. a mantenere l'egemonia, lo vediamo con il crearsi di una rete di interessi commerciali che hanno la Cina come polo d'attrazione: forseché la decisione russa di disturbare la quiete può inquadrarsi in un analogo processo di "fine d'un ordine"?

La storia non si ripete mai, ma la fine della guerra fredda fu davvero la fine di un ordine (su questo non si può dar torto a Hobsbawm e i pareri, *oggi*, sono concordi; trent'anni fa si scrissero sciocchezze: e non soltanto sulle gazzette) per la manifesta incapacità U.S.A. di creare un nuovo ordine a propria immagine -il cosiddetto secolo americano; i disastri sociali del neoliberismo hanno fatto il resto. Conflitti sociali e conflitti interstatali si accompagnano nelle fasi di transizione, sostiene Arrighi; il quale afferma anche, a p. 213, che "le rivoluzioni del 1989 e il collasso dell'Unione Sovietica possono apparire, in retrospettiva, l'annuncio di una nuova fase di chaos sistemico".

Personalmente posso dire che lo sospettai già nel Novembre 1989 (*La Gnosi, etc.*, cit., pp. 354-356), ora però ne siamo certi; ad ogni buon conto, Arrighi e Silver hanno così descritto nell'*Introduzione*, a p. 33, il chaos sistemico: "Per chaos sistemico intendiamo una situazione di severa e apparentemente irrimediabile disorganizzazione del sistema. Mentre competizione e conflitti crescono oltre la capacità di controllo delle strutture esistenti, nuove strutture emergono negli interstizi e destabilizzano ulteriormente la configurazione di potere dominante. Il disordine tende ad alimentarsi rischiando di provocare, e provocando effettivamente, un completo crollo dell'organizzazione del sistema".

Se si pensa che il vero luogo del contendere è il Pacifico e le sue rotte, il suo ruolo di centro di una nuova economia-mondo; se si pensa ai naturali legami che da lì si sono consolidati con quella penisola asiatica che è l'Europa; se si pensa ai non convergenti interessi tra U.S.A. e Paesi europei -e tra i Paesi europei stessi divisi dalla collocazione geografica- nella vicenda ucraina (Francia e Germania recalcitrano alle scelte U.S.A., ciascuna con propri progetti e con inconfessate ambizioni per il futuro); se si pensa al tentativo innaturale di trapiantare la NATO nel Pacifico; se si pensa al chaos mediorientale e nordafricano; se si pensa alla resurrezione dello spazio ottomano e alla disputa che agita il Mediterraneo, luogo d'arrivo e di partenza dei traffici con l'Indiano e il Pacifico: si deve convenire che *il chaos sistemico è il nostro spettacolo quotidiano*.

D'altronde, un fatto dovrebbe far riflettere: *già nel 1979* Braudel giudicava la svolta del 1974 come l'inizio di una *irreversibile* fase discendente del ciclo secolare dell'occidente che, in questi ultimi cinquant'anni, ha certamente perduto quell'egemonia in senso gramsciano della quale parla Arrighi. Per motivi interni di crisi sociale, ed esterni, di interessi economici, sta venendo meno il consenso: lo si vede con il ritorno d'attualità della geopolitica. Escludendo ogni possibilità che un'egemonia di tal genere possa mai competere alla Russia, Paese che non è mai riuscito a proiettarsi se non con il semplice dominio nato da conquiste territoriali che gli hanno procurato ben poco appeal sui vicini, sarà da vedere se e quando, e per quali vie, essa potrà essere esercitata dalla Cina, una delle ipotesi di Arrighi.

Le ipotesi di Arrighi le avevo già esposte, nella loro formulazione finale, alle pp. 1654-1655 di *Storia di un altro occidente*; ora però vorrei esporre l'apparato concettuale che le sosteneva, formulato in cinque "proposizioni" nel precedente *Chaos and Governance, etc.*, che stiamo qui esaminando.

La prima proposizione afferma che il fenomeno della finanziarizzazione non è nuovo nella storia del capitalismo, ed è il segno di una crisi; che la finanziarizzazione ha creato diseguaglianze insostenibili, facendone uno stadio terminale; che nel frattempo si sta imponendo l'economia del sud-est asiatico.

La seconda puntualizza che tuttavia il potere militare resta solidamente nelle mani degli Stati Uniti, ciò che, del resto, è confermato dalla magra figura della Russia in Ukraina. La terza sottolinea una peculiarità degli Stati asiatici (ovviamente l'interesse, qui, è per la Cina): mentre la globalizzazione ha creato burocrazie internazionali che hanno esautorato gli Stati stessi; e mentre il potere decisionale, in economia, è in mano alle corporations, in Asia (leggi: in Cina) il potere è saldamente nelle mani dello Stato. Su questo punto mi permetto di notare che, dopo la politica di Deng Xiaoping che risentiva dei suggerimenti di Friedman, stiamo assistendo alla svolta di Xi Jinping che sta lavorando per ricondurre le grandi concentrazioni, emerse nel frattempo, sotto l'egida dello Stato. Quanto agli interessi economici dell'Europa, la Cina è già da tempo un polo d'attrazione.

La quarta proposizione afferma che *in occidente stia mancando il consenso interno* a causa delle crescenti diseguaglianze. Questa osservazione mi sembra particolarmente pertinente e tale da condizionare le decisioni politiche di molti Stati occidentali. Arrighi e Silver prevedevano anche movimenti dei lavoratori in Cina, un Paese che ha tradizioni al riguardo; è certo che, al momento attuale, la situazione non è idilliaca -e forse influisce sulla retorica nazionalista di Xi- ma non sembra costituire un fenomeno tale da indirizzare i percorsi della politca internazionale.

La quinta, infine, afferma che, escludendo un conflitto mondiale, la trasformazione verso l'egemonia cinese sarà lunga e penosa e bisognerà confidare sulla capacità occidentale di adattarsi ad un ruolo non più egemone. È comunque verosimile che l'occidente sia già sulla via di perdere la propria egemonia.

Arrighi non si sofferma a valutare se, e in qual modo, un mondo cinese potrà avere un appeal analogo a quello che ebbe "l'America" dopo la seconda Guerra mondiale, e quindi se la Cina potrà godere di una analoga egemonia; la lettura dei suoi testi fa rilevare un certo determinismo economicista che rende un po' meccanico il succedersi dei suoi cicli; *la diversità delle culture e la loro compatibilità* tende a restare in secondo piano rispetto al fattore economico. Del resto, l'ho già detto e lo ripeto, Arrighi tende a leggere Braudel con gli occhiali di Marx, cioè della cultura ottocentesca unificata da un certo determinismo naturalistico, gemello della "Storia" come Progresso.

Sotto il profilo del determinismo economicista resta quindi da dimostrare che il ciclo U.S.A.→Cina debba svilupparsi in analogia a quelli precedenti (Genova→Paesi Bassi, Paesi Bassi→Gran Bretagna e Gran Bretagna→U.S.A.): là c'era un'omogeneità culturale a facilitare il passaggio dell'egemonia, qui l'omogneità manca. Sotto il profilo della "Storia" come "Progresso", il ripetersi dei cicli appare come un allargarsi di cerchi verso uno Stato-mondo; non è presa in considerazione l'ipotesi di una crisi del capitalismo industriale per stanchezza o improponibilità di proseguire *questo* "Progresso"; stanchezza e forse "ritiro" degli stessi capitalisti, come pensa Streeck, quindi fine non di un ciclo -che trapassa in un altro- ma del capitalismo industriale stesso.

Per comprendere quale sia la logica "progressista" dei cicli del capitalismo secondo Arrighi, si può ricorrere al suo (e di B.J. Silver) *Capitalism and World (Dis)order* (Review of International Studies, 27, 2001; trad. it. alle pp. 143-179 di *Capitalismo e (dis)ordine mondiale*, a cura di G. Casarato e M. Pianta, Roma, Manifestolibri, 2010). Nel trattare dei quattro cicli (genovese, olandese, britannico e statunitense) egli parla infatti (p. 155) di strategie e strutture che oscillano manifestandosi alternativamente nelle forme "cosmopolitico-imperiali" e "managerial-nazionali"; o anche di oscillazioni tra regimi "estensivi" e "intensivi". I cicli genovese e britannico sarebbero stati del primo tipo; quello olandese e quello statunitense, del secondo. Ai primi fu dovuta l'espansione geografica del sistema-mondo capitalista; ai secondi, il consolidamento di quelle espansioni. Ciò avvenne in particolare nel ciclo statunitense, tramite "un sistema di mercati nazionali e grandi imprese transnazionali che ha avuto il proprio centro negli Stati Uniti".

Ecco dunque il fondamento della previsione sul pronosticato prossimo ciclo ciclo cinese, che dovrebbe essere "cosmopolitico-imperiale" (forse in grado di fare della Cina lo Stato-mondo cui ambisce il capitale) espansivo e progressivo rispetto al declinante ciclo U.S.A. Come si vede, il modello previsionale risente di un certo meccanicismo, che ho motivo di ritenere dovuto sia al riduzionismo economicista della visione di Arrighi, il quale si appoggia a un modello *storico* come quello di Braudel per farne un modello rigidamente ed esclusivamente *economico* (si ricordi che Braudel aveva parlato di *indissolubilità* di economia, cultura e società; e che Streeck definisce il capitalismo un ordine *sociale*); sia al mantenimento dello schema progressista hegelo-marxiano -puramente *ideologico*- pensato come una spirale (Spirallinie, sich erweiternde Kurve: si veda, sopra, "Il progresso è l'oppio della storia"). Curiosamente, questo modello ricalca alla perfezione quello, un po' obsoleto ed *eurocentrico* pensato nel trionfo della borghesia, semplicemente trasformandolo in sinocentrico.

Ora, *il concetto di Progresso è un puro atto di fede* che pretende di ignorare la realtà *storica* delle crisi (come ho sottolineato più volte, in particolare a proposito degli Imperi; cfr. in sintesi la nota 37 alle pp. 1597-1598 di *Storia di un altro occidente*) attribuite ai trucchi di un'astutissima Ragione. Ritengo perciò di dover previlegiare l'atteggiamento di Streeck, che ad apertura del suo *Tempo guadagnato* afferma: "d'istinto mi rifiuto di credere che le crisi si debbano risolvere sempre positivamente" (p. 9).

Del resto lo stesso Arrighi, lo ricordai a suo tempo, non è così certo del lieto fine: gli Stati Uniti potrebbero infatti interrompere la spirale in quanto sede, sì, di un capitalismo declinante: ma anche di una forza militare dominante. Ecco dunque un fattore non economico -quantomeno non economicistico- entrare in gioco; poi ci sono i fattori sociali e culturali che lasciano qualche dubbio su una possibile egemonia gramsciana del modello cinese *in occidente*. Si deve peraltro ricordare, e lo segnalai a suo tempo, che quel modello piace assai a molti nostri capitalisti memori del "capitalismo autoritario" ipotizzato da Hayek (si veda sopra "Rêvasserie économique", ma anche "West-östlicher Diwan" e "L'Araba Fenice").

Anche per Arrighi si deve pensare che il ciclo cinese, o quel che verrà dopo, dovrebbe sfociare comunque in una crisi, posto che a p. 157 egli osserva che nel succedersi dei cicli il capitale incrementa sì, ma diminuisce il saggio di profitto. Torniamo così allo schema marxiano, riproposto però in un ipotetico futuro dove le vacche possono assumere colori a scelta.

Il fatto è che Arrighi (si veda l'intervista con Harvey in *Capitalismo e (dis)ordine mondiale*) sente il bisogno di formulare una *teoria*; desiderio comprensibile ma razionalista, perché la theoría (cioè, la *contemplazione* della cosa) non aderisce mai alla complessità del reale, ne è mera *rappresentazione* e fallisce ogniqualvolta si applichi a quel reale imprevedibile che è la storia, al suo moto browniano. Lo si nota a p. 38 della citata intervista (che apparve originariamente sulla New Left Review del 2009) nella quale Arrighi ipotizzava che la crisi del 2008 rappresentasse "la crisi terminale dell'economia finanziaria statunitense": nel 2022 nulla lo lascia pensare (Streeck ha analizzato e narrato, in *Tempo guadagnato*, tutti gli espedienti grazie ai quali una schiera di Governatori-alchimisti sta prolungando l'agonia) anche se s'inizia a parlare di petrolio saudita pagato in renminbi. Subito dopo, a p. 61, Arrighi, dinnanzi alla complessità non modifica il proprio atteggiamento, pensa piuttosto alla necessità di elaborare ulteriori strumenti *concettuali*.

Torno però al tema del (dis)ordine mondiale -che ha provocato il mio interesse a questa rilettura nel 2022- e alla descrizione delle crisi egemoniche e del conseguente chaos sistemico che Arrighi descrive alla pp. 159, sgg., a partire dal suo noto schema. Come noto, il chaos nasce dai nuovi allineamenti degli Stati conseguenti al deteriorarsi dell'organizzazione di un sistema, a sua volta provocata dal declino di un'egemonia; nuovi allineamenti che preludono a una nuova egemonia come capacità di loro composizione in una nuova organizzazione sistemica. Qui, certamente, il pensiero corre alle intemperanze di Putin sorrette dalla convinzione, proclamata alla vigilia della guerra, di una irreversibile crisi dell'ordine mondiale imposto dagli Stati Uniti; ma anche ai "distinguo" francesi e tedeschi.

Ora, il declino della finanza U.S.A. dopo il 2008 non sembra ancora tale da porne in pericolo il ruolo, almeno sul breve termine; neppure l'enorme indebitamento lo intacca, anzi, ne costituisce un elemento di forza facendo del dollaro la moneta insostituibile delle riserve mondiali. Certo, la finanziarizzazione crea diseguaglianze e quindi conflittualità sociale; in particolare contribuisce all'impoverimento (e allo spossessamento sensu Harvey) della lower middle class colpita dai cambiamenti sul mercato del lavoro. Arrighi evoca questa situazione alle pp. 166-167, e lo fa anche in riferimento al costo che viene sopportato dalla società statunitense: l'ascesa di Trump non fu senza riferimento al costo sociale dell'imperialismo economico (cfr. anche *Immaginario del dominio, etc*., cit.).

Tuttavia, per tornare al concetto di chaos sistemico, certamente le escandescenze della Russia stanno provocando -e provocheranno- turbolenze tra gli Stati: ma non sembrano riuscire a coinvolgere ulteriormente i già pessimi rapporti tra Cina e U.S.A. che si limitano a recitare il copione abbaiando sulle due sponde di Taiwan senza poter sciogliere il rapporto sado-maso che li lega (se lo faranno sarà perché uno dei due non potrà più sopportarlo, non per i dolori del non più giovane Putin). Là soltanto, nel Pacifico, si deciderebbero le sorti di un futuro sistema-mondo.

L'argomento sul quale più insiste Arrighi in questo suo articolo del 2001, è quello del ruolo delle lotte sociali nella crisi dell'economia occidentale in quanto prodromo di lotte tra Stati, un tema che egli sembra mutuare da Polanyi (pp. 163-170). Certamente il capitale opera sempre e dovunque con una propria immutabile legge, l'esigenza di accrescersi, posto che *il capitale è ricchezza impiegata* (nel commercio, nell'industria, ora anche nei servizi): e se, come diceva Marx, i lavoratori lavorano soltanto perché non possono campare d'aria, anche i benestanti non *impiegano* i propri beni se non per ricavarne un utile. Altrimenti potrebbero usare la ricchezza per puro scialo, scelta esemplificata da Marx con la famosa insalata di perle.

Ora, da quando il capitale fu impiegato nella produzione, si è necessariamente generato un continuo aumento della medesima; e poiché la produzione è redditizia soltanto se si trasforma in consumo, e il consumo è il risultato di una domanda *solvibile*, la crisi dell'occidente è studiata da Streeck come una crisi di sovraproduzione -o, se vogliamo, di eccesso di capitali- in rapporto all'impoverimento/non solvibilità della lower middle class. Abbiamo esaminato questo problema nel trittico "In medio stat virtus" (pubblicato anche come "Lo psicodramma della middle class") e abbiamo anche visto la tendenza della politica fiscale da un lato, delle scelte produttive dall'altro, orientarsi a favorire i consumi della upper middle class, che si è rafforzata più di ogni altro segmento sociale a seguito della finanziarizzazione e degli altri mutamenti avvenuti nel mondo del lavoro -si vedano le statistiche OECD nel primo articolo di "In medio stat virtus"- riverberati nelle crescenti diseguaglianze documentate nei diagrammi di Piketty.*******

Possiamo vedere in questo un prodromo al crollo egemonico e al chaos sistemico del quale parla Arrighi alle pp. 171-176, in un poscritto che egli aggiunse al proprio articolo nel 2003? Lo stesso Arrighi è molto prudente in quelle pagine; rileggendole nel 2022 possiamo soltanto constatare -ma non sembra di potervi scorgere una chiara correlazione- che l'aggressione all'Ukraina (il chaos) abbia ricevuto qualche viscerale assenso nel populismo europeo: e il populismo, come insegnava Polanyi, è una delle conseguenze dei guasti del "libero" mercato nelle sue periferie. Più serie sembrano le ambiguità di alcuni Governi europei, che mostrano come i commerci avessero nel frattempo trovato nuove strade. È difficile, forse impossibile immaginare che cosa accadrebbe se la rottura degli equilibri toccasse gli ormai consolidati percorsi euroasiatici: di certo gli U.S.A. combattono là la loro lotta per il mantenimento dello staus quo egemonico.

Su questo punto mi sembra doveroso trascrivere un'intera considerazione di Arrighi nella quale si riflettono i suoi dubbi di studioso sullo schema "progressista" della sua stessa teoria dei cicli egemonici. Dice Arrighi a p. 174: "Il crescente peso economico della Cina nell'economia politica globale non costituisce, di per sé, una fonte di ottimismo rispetto alla possibilità che emerga *un nuovo progetto egemonico* (corsivo mio) in grado di limitare il caos sistemico globale e condurre a un ordine mondiale più giusto ed equo. Se da un lato segnala l'emergere di una *capacità* (corsivo suo) di leadership a livello mondiale, dall'altro non dice nulla di un nuovo progetto egemonico".

La svolta nell'economia cinese avvenne, mi permetto di ricordarlo, quando Deng Xiaoping andò a scuola da Friedman (cfr. Cato Policy Report, XXXIX, 5, Settembre/Ottobre 2017; pp. 5-8 e p. 11, dove è riportata l'intera vicenda) e con questa premessa la prudenza di Arrighi è più che giustificata: il capitalismo è quel che è, appare difficile immaginarlo diverso.

A questo punto mi sembra che l'interrogativo sugli eventi attuali in rapporto ad un ipotetico trasloco dell'egemonia U.S.A., debba scomporsi in due interrogativi indipendenti tra loro. Il primo interroga la crisi

attuale in rapporto ad un trasloco di egemonia in atto; il secondo la interroga in rapporto ad una eventuale crisi, non tanto del capitalismo in sé -si entrerebbe nella più alta speculazione metafisica- quanto del capitalismo centrato sulla produzione di "cose", sulle cause di questa crisi, e sulle possibili conseguenze.

Affrontiamo il primo con un articolo di Arrighi apparso postumo nel 2010 (l'articolo è del 2009, l'anno della sua scomparsa) e scritto in collaborazione con Lu Zhang: *Beyond the Washington Consensus. A New Bandung?*, tradotto in italiano alle pp. 181-217 di *Capitalismo e (dis)ordine mondiale*, cit., con il titolo *Dopo il neoliberismo. Il nuovo ruolo del Sud del mondo*.

L'articolo si apre con un'affermazione che può sembrare apodittica (o lo poteva, nel 2009) ma che è una semplice constatazione di fatto: il neoliberismo è morto, resta soltanto come modello standard per molti economisti e tecnocrati: e per le loro estensioni e/o esternazioni gazzettiere, aggiungo io, opera di una schiera di Bouvard e Pécuchet. Il suo risultato, che fu anche il suo scopo, fu la ricostituzione della "industrielle Reserve-Armée", ma la sua affermazione non servì ad invertire il declino dell'egemonia U.S.A., iniziato con il Vietnam, conclamato con la rivoluzione iraniana, proseguito in varie tappe sino al disastro afghano.

C'è stato il trasferimento "a prezzi stracciati" (p. 182) di molte attività dal pubblico al privato; c'è stata la liberalizzazione del commercio estero e dei movimenti di capitale (ivi) ma la performance economica è stata pessima (p. 183) salvata nelle statistiche mondiali soltanto dalle prestazioni della Cina e dell'India (ivi). Il nuovo reddito è andato quasi soltanto ai già ricchi e le diseguaglianze si sono approfondite (ivi; ma questo è, del resto, l'oggetto della copiosa documentazione di Piketty). Contemporaneamente, escludendo la Cina e l'India, si è aggravata la diseguaglianza tra Paesi ricchi e Paesi poveri: un fenomeno sviluppatosi in significativa concordanza col precedente, come ha più volte segnalato Arrighi, e che mette in moto il "chaos sistemico". Per inciso, la tabella di p. 184 mette in evidenza il declino economico che ha colpito la Russia.

Le cose non sono andate molto bene anche per l'Europa occidentale, e certamente ciò può contribuire a spiegare le divergenze nell'opinione pubblica europea riguardo alla vicenda ucraina; senza dimenticare i concreti interessi economici che hanno da tempo trovato nuovi percorsi verso Est, un fenomeno che contribuisce all'erosione dell'egemonia U.S.A.

Le pp. 185-186 offrono un commento interessante sui percorsi del reddito nel neoliberismo. Nota Arrighi, che entro i singoli Stati è avvenuto uno spostamento del reddito che ha sfavorito i poveri e favorito i ricchi (un bell'esempio di trickle-up!) mentre, tra gli Stati, gli Stati a reddito medio si sono impoveriti a favore dei più ricchi e dei più poveri. In questa apparente diversità influiscono verosimilmente le assunzioni statistiche: abbiamo visto infatti, nella prima parte di "In medio stat virtus" che la cosiddetta middle class si è scomposta definitivamente tra un'impoverita lower middle class e un'arricchita upper middle class: c'è analogia, dunque, tra i due fenomeni; tanto per riciclare un vecchio titolo è la "perdita del centro".

In questo, come abbiamo già visto, il ruolo decisivo è stato giocato dalla finanziarizzazione, come hanno ampiamente dimostrato le statistiche di Piketty sulla diminuzione percentuale dei redditi da lavoro e l'aumento dei redditi da capitale. Sul piano internazionale però il fenomeno va visto in contemporanea con la delocalizzazione delle attività industriali verso i Paesi (ex "terzo mondo") a basso costo di mano d'opera, col risultato che questi sono divenuti i maggiori creditori degli U.S.A. (p. 187). Questi Paesi hanno dunque "beneficiato del ri-orientamento dei flussi di capitale verso gli Stati Uniti" (ivi).

A questo punto si apre la parte più interessante dell'articolo, la cui lettura fa comprendere le timide speranze di Arrighi per una più razionale accezione del capitalismo al suo trascorrere dall'egemonia U.S.A. alla (futura o futuribile) egemonia cinese: qui, si deve dire, entra in gioco un fattore *culturale* che andrebbe sempre considerato nel trattare la nascita di un qualunque sistema economico *che è anche sociale e culturale*, quindi impensabile al di fuori della società che lo genera (la patafisica dell'economia neoclassica e della "scienza" economica è tutta qui).

Questo fattore entra necessariamente in gioco allorché Arrighi deve esaminare le ragioni del successo cinese a fronte dell'insuccesso di altri Paesi; non soltanto dell'Africa ma anche del Sudamerica e della Russia in presenza del fenomeno di finanziarizzazione/delocalizzazione che *avrebbe* potuto dare a tutti analoghe possibilità. C'è da chiedersi quanto avrebbe potuto influire l'assunzione del fattore culturale nel più generale sviluppo degli schemi di Arrighi se egli non fosse prematuramente venuto meno, perché qui, a mio avviso, potrebbero emergere considerazioni atte a una diversa valutazione della crisi attuale: a pensare cioè la crisi dell'egemonia occidentale, ma anche del capitalismo industriale, come *crisi di una cultura*. Ciò perché non va dimenticato che i fenomeni di finanziarizzazione che hanno dato vita al nuovo corso del capitalismo, sono conseguenza di una crisi che aveva colpito già cinquant'anni or sono il capitalismo industriale nella sua versione occidentale, fondata sull'ideologia occidentale e centrata negli Stati Uniti.

La ricostruzione dello sviluppo economico della Cina occupa varie pagine nel testo di Arrighi perché entra in molti dettagli; ciò che mi preme di sottolineare è però, in sintesi, ciò che essa pone in evidenza, un'attenta guida dello Stato che, libero dalla ricette occidentali veicolate dal Fondo monetario internazionale, non soltanto stabilì i modi e le priorità in funzione del potenziale offerto dalla tradizionale cultura e società cinese; non soltanto stabilì le priorità in funzione di un interesse collettivo, ma procedette con gradualità. Al contrario, il fallimento delle riforme russe fu dovuto all'adozione delle terapie d'urto imposte dal Washington Consensus (p. 190), cioè dal fanatismo neoliberista (p. 191). La capacità di comprendere e valutare tutto questo

era nel background di Arrighi, che aveva iniziato la propria carriera professionale constatando la vacuità delle ricette accademiche nella realtà dell'Africa.

In altre parole, come è evidente dalla progressività d'azione descritta da Arrighi, la Cina mise in opera inizialmente la propria consolidata cultura, non un modello astratto, per realizzare di volta in volta ciò che era possibile in rapporto alle strutture della propria società, indirizzandola verso nuovi ma compatibili modelli di produzione: è evidente in ciò il ruolo dell'apporto e della valorizzazione di una cultura diversa e più complessa rispetto al rozzo razionalismo occidentale, in grado di coinvolgere le popolazioni nei programmi di sviluppo. *Una cultura rivolta alla comprensione del reale*, non alla pretesa di riformularlo entro astratti schemi.

Noto per inciso che a p. 1655 di *Storia di un altro occidente* avevo accennato alla differenza che corre tra il concetto del Tao e quello dell'epistéme; ma anche al possibile ruolo della tradizione confuciana nella cultura cinese. Lo ricordo perché Arrighi, nel seguito della propria narrazione, non parla soltanto di successi, ma anche delle fratture sociali portate dagli sviluppi posteriori, che videro imporsi l'apparato burocratico, statale e di partito, emerso vittorioso dallo scontro con la Rivoluzione culturale (p. 203). Le riforme economiche introdotte in nome del modernismo e messe in atto diligentemente dalla piramide gerarchica (p. 204) portarono, come nello sviluppo di ogni capitalismo, all'accrescersi delle diseguaglianze e all'impennata delle lotte sociali (ivi).

Il racconto di Arrighi narra perciò di uno sviluppo economico messo in moto da una cultura condivisa, ma che viene incanalato poi entro schemi elaborati altrove. Ciò scatenò un'ondata di scioperi e di rivolte (p. 205) secondo una tradizione di ribellismo popolare ben radicata in Cina, e un deciso cambiamento dell'atteggiamento dei giovani nei confronti dell'apparato e della sua normativa ideologica.

Questa la narrativa di Arrighi, che segnala poi l'avanzata di un'economia ormai liberata dai vincoli dell'occidente, in particolare da quelli finanziari, avendo ormai accumulato al proprio interno i capitali necessari ad un ulteriore sviluppo proprio e del Sud del mondo. Un'economia dalla quale dipende viceversa l'occidente, che produce sempre meno beni e servizi a prezzi competitivi (p. 208). Arrighi parla (p. 209) di un presagio della fine del dollaro e dell'economia U.S.A. (vedi sopra: petrolio saudita e renminbi); ciò nonostante, nel 2009 egli riteneva di constatare una scarsa consapevolezza, in Cina, del fallimento neoliberista responsabile dello stesso emergere dell'economia asiatica (p. 210) che fa ora pensare ad un prossimo sovvertimento delle gerarchie (p. 211).

Rilette nel 2022 queste conclusioni di Arrighi non trovano né smentita né conferma: la competizione è ancora in atto, ma ciò che trova conferma è il dubbio che egli sollevò nel poscritto a *Il lungo XX secolo*: gli U.S.A. stanno mettendo in atto tutti gli strumenti politici, economici e militari dei quali dispongono nel Sud-est asiatico in funzione anticinese; snaturano la stessa NATO per farne uno strumento militare in quell'area *contro* gli stessi interessi di buona parte dell'Europa forzosamente ri-fidelizzata grazie alle intemperanze russe: le quali ultime divengono così ben inquadrabili nel cosiddetto chaos sistemico che precederebbe le transizioni******** e che in qualunque momento potrebbe accendersi anche in Asia, fondamentale snodo dei commerci. In quel caso, e forse soltanto in qual caso, si constaterebbe se i rapporti tra gli Stati che compongono la geografia dell'attuale economia-mondo, sono pronti a cambiare.

In ogni caso, per restare fermi al nostro tema di una rilettura di Arrighi, non vi sono indizi, al momento, di mutamenti qualitativi del capitalismo all'eventuale succedersi dei cicli egemonici: e si può anche esprimere qualche dubbio sul soft power cinese in occidente: le politiche interne, dal Xinjiang alla gestione del Covid, sono funzione di una cultura che cozza con quella dell'occidente. Tutto può accadere, il futuro è aperto, ma è lecito esprimere qualche incertezza su un così meccanico trasferimento di egemonia sul solo fondamento degli sviluppi economici: perché "egemonia" significa anche esportazione di usi, costumi e cultura "popolare", nonché di Weltanschauung: si pensi al ruolo che hanno avuto la cinematografia hollywoodiana, la musica folk, gli anglicismi, i fenomeni giovanili e a tutto quel che si vuole -modelli sociali, stile di vita (lo american way of life che ora, *e questo è un sintomo*, non attira più) e così via: a tutto ciò che *lascia passare inavvertita in secondo piano*, come fatto "naturale", *la realtà economica e politica che condiziona le periferie di un Impero*.

Al secondo interrogativo -se l'attuale crisi di egemonia sia, al fondo, piuttosto la crisi del capitalismo industriale in sé, come sistema economico e sociale- si dovrà tentare la risposta per altra via. Qui però la letteratura è debordante e non è neppure il caso di riassumerla; soprattutto, non è questo lo scopo delle presenti note.

L'esistenza di una crisi del capitalismo industriale, cioè del capitale investito nella produzione di "cose"; in altre parole, del capitalismo inteso nella sua comune e tradizionale accezione, quella studiata da Marx, appare evidente a molti, quantomeno nel mondo occidentale. Il fatto che la produzione abbia preso da tempo la via dell'Asia non escluderebbe perciò che esso possa entrare in crisi, prima o poi, anche là, *se le cause della crisi sono endogene al modo di produzione capitalista*, come pensava Marx.

Qui mi preme tuttavia richiamare per un attimo l'attenzione su un punto che ho toccato più volte, sulla cui esposizione perciò non torno, ma che non potrà non pesare sulla conclusione di queste note. Il punto è questo: se è vero che il capitalismo, come *realtà* dell'agire economico che si genera nello scambio (diseguale per natura, se lasciato a sé stesso) è un fatto antico e ubiquo come racconta Braudel; è altresì indubbio che il capitalismo come *ideologia* dell'accumulo nasce in occidente, nella cultura dell'Occidente (ideologico) in una ben precisa fase della sua formazione, quella dell'avvento della borghesia. Ora, a questo sviluppo ideologico non

fu estranea la "filosofia" -una disciplina, per come nacque, squisitamente occidentale. L'argomento l'ho trattato nel terzultimo (e un po' anche nel penultimo) capitolo di *Storia di un altro occidente*, ma è presente un po' dovunque nel testo: l'economicismo è il punto d'approdo della scelta razionalista presente nella storia del pensiero occidentale sin dai tempi di Platone: con i suoi fasti (la scienza occidentale) e i suoi nefasti (la riduzione del reale al "vero" dell'epistéme e lo sviluppo della Ragione illuminista, calcolante sensu Adorno). Un piccolo esempio? le tesi deliranti dei Libertarians, come quelle di Nozick, hanno trovato fondamento nel concetto di proprietà elaborato da Locke (*Storia di un altro occidente*, pp. 1536-1537): quello stesso che servì a giustificare -a render "giusta"- l'espropriazione degli Amerindi nel Nordamerica.

Ciò detto, vengo all'argomento della crisi che mi limiterò a seguire nella lettura che ne dà Streeck, un Autore che ho già previlegiato (in loc. cit., si veda sopra) per il lucido realismo delle sue previsioni circa la fine della crisi stessa. Le conclusioni di uno studioso non sono le verità visionarie di un Profeta, hanno soltanto un valore ipotetico/esemplificativo: sono tuttavia apprezzabili quando si pongono fuori dai ripetitivi modelli di scuola.

Di Streeck avevo là esaminato il suo *How will Capitalism end?*; ora mi soffermo sul suo *Tempo guadagnato* limitandomi a ricordare la sua risposta alla critica di Habermas tradotta in *Oltre l'austerità*, a cura di G. Fazio (Castelvecchi, 2020); perché il primo titolo riguarda il testo veramente significativo, mentre la sua risposta nel secondo testo getta una qualche luce sul suo personale punto di vista, molto "tedesco": rispettabile, ma pur sempre localizzato, sul quale peraltro non mi soffermo se non per dire che la sua critica all'introduzione dell'Euro -con validissime ragioni: è uno strumento della finanza che danneggia Paesi come la Grecia e l'Italia- non è esente dal timore, tutto tedesco, che la cosa possa avere -prima o poi- un costo anche per la Germania chiamata a ripararne i guasti. Le argomentazioni di *Tempo guadagnato* sono a loro volta ben presenti anche in *How will Capitalism end?* che è, infatti, posteriore (2013 l'edizione tedesca del primo; 2016 quella inglese del secondo, frutto di una raccolta di articoli variamente datati, il cui senso è però unificato grazie all'ampia *Introduzione*). Esse sono state da me riassunte in loc. cit., e tuttavia è utile ripercorrerle rapidamente per il più ampio sviluppo che hanno nel testo dedicato del 2013.

Streeck è notoriamente critico -radicalmente critico- nei confronti del neoliberismo, ed è un attento lettore di Polanyi, della sua analisi del liberismo come causa dei nazionalismi e dei populismi che produssero i regimi dai quali venne la seconda Guerra mondiale, e che furono originati, per l'appunto, dai guasti sociali del "libero" mercato; come egli afferma nelle sue *Conclusioni* (p. 195) nessuna crescita economica sarà mai in grado di "pacificare il conflitto distributivo intrinseco a una società di mercato capitalista". Polanyi è un fondamentale autore di riferimento tanto per Arrighi che per Streeck, al di là delle loro differenti ricerche: lo è perché la sua analisi di ciò che condusse alla seconda Guerra mondiale sembra potersi ripetere pensando a ciò che è accaduto negli ultimi decenni, con esiti sicuramente non confortanti: sia che si giunga alla crisi di un ordine sociale ed economico, come prefigura Streeck, sia che si giunga al chaos internazionale, come prefigura Arrighi.

"*Tempo guadagnato*" deve il proprio titolo al lungo esame, ivi presente, degli infiniti stratagemmi messi in atto dalle autorità monetarie e dalla finanza privata -dal capitalismo finanziario- per scongiurare gli effetti di una crisi annunciatasi già negli anni '70, esplosa con i fatti del 2008, e ad oggi -nel 2022, nove anni dopo il pessimismo espresso da Streeck del 2013- per nulla risolta, avvalorando la previsione dell'Autore che la considerava irrisolvibile. Streeck aggunse infatti nel sottotitolo "*La crisi rinviata del capitalismo democratico*" pensando a quegli stratagemmi come tentativi -vani- di rimediare all'insostenibile (e socialmente pericoloso) drenaggio di ricchezze dal basso verso l'alto messo in atto dall'affermazione del neoliberismo, un regime economico autodistruttivo e *già* fallito, come pensava anche Arrighi (vedi sopra). Per "capitalismo democratico" Streeck intende il capitalismo redistributivo quale era esistito dal dopoguerra al 1970, analogo a quello teorizzato dalla Soziale Marktwirtschaft; a quello dei "trente glorieuses" di Piketty, nel quale i profitti e il capitale finanziario venivano opportunamente tassati per realizzare la redistribuzione nei servizi sociali; al capitalismo dei salari crescenti che generò l'impetuosa crescita della società occidentale, cessata quando *quel* capitalismo venne meno.

Venne meno, aggiungo, per la diminuzione continua del profitto -un fatto strutturale, non causato dai salari o dalle tasse- faute de quoi il capitale dovette trovare altre vie per soddisfare il proprio bisogno di accrescersi perché, come notava Polanyi (citato a p. 226 in nota 32) il capitalismo *è un ordine sociale nel quale l'economia detta legge alla società*. Con ciò si torna al tema già segnalato sopra, alla distinzione tra il capitalismo come modo d'accumulo (o di produzione, ma il fine è il medesimo, Marx docet) e la "società capitalista"; un tema che a me sembra sufficientemente metafisico perché, posto il primo in specie se a presiedere la produzione, non si vede come si possa evitare la nascita della seconda. L'analisi di Streeck verte comunque sul reale, ed è l'analisi dei tentativi messi in opera in cinquant'anni (quaranta nel 2013, data del testo) per superare la crisi *emersa negli Stati Uniti* all'inizio degli anni '70. Fu l'avvento della finanziarizzazione (coinvolgendo ovviamente il placet del Governo) e, mi permetto di notare, anche l'avvento della contemporanea delocalizzazione; seguì tutto quel ch'è storia, il cui primo capitolo fu la politica del credito facile per mantenere i consumi di una middle class impoverita da quei due fenomeni: *consumi indispensabili* per mantenere una produzione che doveva pur trovare sbocco. Poi, però, ci fu il 2008 e, dopo, quei fenomeni che ho definito "transustanziazione della carta" (si veda sopra: "Il miracolo eucaristico della transustanziazione della carta"; "La

maionese impazzita"; "Porte girevoli"; "Was ist das, die Wirtschaft?"; e i vari blog nei quali ho richiamato l'argomento).

La sintesi dell'analisi di Streeck è espressa con parole scarne nell'*Introduzione* a p. 16: "Ogni vittoria sulla crisi divenne, presto o tardi, il preludio di una nuova crisi". Il testo tratta infatti in dettaglio (e questo lo risparmio) ciò che in sintesi esponeva in *How will Capitalism end?*: i passaggi che vanno dalla crisi bancaria del 2008, allo Stato indebitato e allo Stato consolidato con la politica dell'austerità *-peraltro nemica dello sviluppo-* in un circolo vizioso dal quale non si può uscire ma che nel frattempo ha portato a un irreversibile dimagramento della spesa sociale e alla privatizzazione di molti servizi.

Qui, i punti d'arrivo dell'analisi di Streeck sono due. Il primo è che tutto ciò ha fatto dei Governatori delle Banche Centrali e degli organismi finanziari internazionali, una consorteria di alchimisti in grado di fornire ricette sempre nuove ma sempre destinate a rinviare, mai a risolvere, l'obbiettiva *realtà* della crisi; soprattutto a scongiurare di continuo l'imminenza del disastro al prezzo di sottrarre la politica ad ogni controllo democratico (in Italia ne sappiamo qualcosa, e Streeck ne parla; per la Grecia si veda Varoufakis, *Adulti in una stanza*) per affidarla agli uomini "senza qualità" delle istituzioni finanziarie internazionali. Il capitale è apolide, anche negli U.S.A. c'è una lobby capitalista filocinese, lo dice lo stesso Biden: Polanyi non si meraviglierebbe delle reazioni *nazionaliste* di chi votò Trump.

Non soltanto: con i continui giochi di prestigio ideati per rinviare la crisi, oggi il danaro è divenuto "quello del tutto virtuale delle banche centrali" (p. 192) e con l'enorme liquidità inutilizzata in una situazione di sostanziale sovraproduzione, incombe il miracolo della transustanziazione della carta, una forma di ciò che Harvey ha definito "accumulation by dispossession": non c'è soltanto la privatizzazione dei servizi degli Stati indebitati, è continuo anche il martellamento pubblicitario di chi ci vuol concedere prestiti o acquistare le nostre case.

L'evoluzione di una politica che ha rinunciato a un proprio ruolo ed è affidata ormai ai "tecnici" (della finanza) è un fatto -l'Italia insegna; a me essa sembra anche suggestiva delle previsioni di Streeck sulla fine del capitalismo, immaginata come ripetizione della fine dell'Impero romano: da un lato funzionari che usano tutta la propria razionalità per mantenere in piedi una costruzione che sta crollando; dall'altro un'aristocrazia ormai disinteressata a una società in evidente sfacelo e che trapassa, *con il proprio ruolo di dominio e con i propri possedimenti*, nella nuova società che inizia l'Alto Medioevo. In effetti, Streeck ritiene che la fine del capitalismo avverrà perché i capitalisti non avranno più interesse ad investire; qui però debbo precisare che il riferimento è agli investimenti *produttivi*, quindi al capitalismo *industriale*: esso va quindi all'interpretazione *marxiana* del capitalismo, non a quella di Braudel. Da questo deriva *una visione non ciclica del capitalismo* anche se, lo abbiamo visto sopra, l'attenzione di Streeck all'opera di Polanyi, rivolta alla comprensione delle *crisi sociali* (prima) *e tra Stati* (poi) potrebbe ricondurre la sua analisi a configurare qualcosa di simile al chaos sistemico di Arrighi: che però *non è* la "fine" del capitalismo.

Le constatazioni fatte sinora ci riconducono ormai all'obbligo di tentare una risposta a quel secondo interrogativo che ci eravamo posto: la crisi evidente dell'egemonia U.S.A. è il preludio a un'egemonia cinese (o asiatica in generale) quindi al trasloco del centro dell'attuale economia-mondo e alla nascita di nuove periferie e semiperiferie secondo il modello di Wallerstein; ovvero è la crisi strutturale del sistema economico capitalista? Sintomi sgradevoli sembravano circolare già prima della guerra russo-ucraina e forse ha fatto comodo l'arrivo di un virus per trascurarli.

Difficile è però avere idee chiare, perché il mondo conosce da sempre lo scambio, di per sé diseguale e perciò generatore di un'economia fatta comunque di cerchi concentrici; questa economia può conoscere crisi che portano al trasferimento del centro, a una nuova geografia dell'economia, a un riaggiustamento dei rapporti, ma non a un cambiamento di strutture: il capitalismo (sensu Braudel) è quel che è, fa parte del gioco, del gioco dello scambio. La sua tendenza a una gestione anonima e sovranazionale difficilmente può essere fermata, è un'esigenza "tecnica": un "nuovo" capitalismo mondiale a guida cinese potrebbe costituire soltanto una variante di quel che c'è, naturalmente con diverse articolazioni del sistema e con diversi rapporti tra i singoli Stati. Lo schema ciclico di Arrighi funziona: "cœteris paribus", se "le altre cose" restano eguali. O meglio, funzionerà se non ci sarà l'Apocalisse, l'altra variante del suo schema che non consente previsioni ulteriori, sarebbe una "rottura" nella storia.

Tutto ciò però non destituisce l'ipotesi di Streeck di una *fine del capitalismo*: se non altro perché tutto ciò che nasce nella storia, nella storia è destinato a finire (magari dopo un ultimo ciclo cinese che convaliderebbe entrambe le prospettive). Nulla toglie all'ipotesi di Streeck perché ogni scelta è una rinuncia, quindi ogni sistema economico genera contraddizioni che conducono alla sua fine: il capitalismo certamente finirà, anche se non sappiamo dove, come e quando: di certo non con la rivoluzione dei "Proletarier aller Länder". Dove i conti non tornano è però nel confronto con Braudel, con il suo (quasi) metastorico "capitalismo" figlio dello scambio, di per sé diseguale ma consustanziale all'esistenza di una *società* e quindi di ogni forma di *civiltà* nota o ipotizzabile, a meno di inverosimili mutamenti antropologici: l'economia "naturale" è un'astrazione come lo "stato di natura" e tutti i *miti* del Razionalismo (il Razionalismo non ha nulla di razionale, è un prodotto ideologico della storia).

C'è una via d'uscita da questo cul de sac? forse sì. Forse sì, se pensiamo a una diversa definizione della crisi: forseché stiamo vivendo la crisi del capitalismo *industriale*, cioè la crisi di una gestione capitalista della *produzione*, quella che indagava Marx? Qui l'interrogativo esce dall'accademia e si fa serio, perché il capitalismo industriale ha cambiato il mondo -ed è lecito dire, nonostante tutto, la vita dell'umanità- tra il XIX e la prima parte del XX secolo. Il capitalismo industriale nacque in rapporto ad un contingente ampliamento del mercato ma è poi dilagato in risposta ad un problema non contingente: la *scarsità* (per una volta facciamo contenti i neoclassici).

Il capitalismo industriale però non è mai stato -né alcuno lo pretende- un'istituzione di beneficienza, è impiego di capitale per il *profitto*, quindi necessita di una domanda *solvibile*, come notava Lord Lauderdale buonanima. Da allora il capitalismo industriale si è attorcigliato con vari esiti e ciclicità attorno a questo dilemma: il capitale deve *crescere* (altrimenti torna semplice ricchezza) e, per continuare a crescere, deve trovare sempre nuova domanda (solvibile: le alchimie del credito facile sono soltanto "tempo guadagnato"). Per farlo dovrebbe contrarre -almeno in via di espediente- il profitto unitario a favore del salario (o delle tasse che consentono investimenti e spese pubbliche) in vista della crescita di quello totale; se però lo fa un singolo Stato ne consegue l'inflazione e la perdita di competitività: è accaduto.

Oppure può spremere la ricchezza collettiva con bisogni indotti grazie al marketing (lusso, moda, status symbols) *per chi può*, creando diseguaglianze per chi non può: ma questo è un gioco ad esaurimento, altra forma di "tempo guadagnato". O anche può invadere lo Stato, privatizzando ciò che dovrebbe essere pubblico e lucrando sin che può sui servizi essenziali alla società: creando in tal modo altre e nuove diseguaglianze. Può trovare anche altre soluzioni, ma in ogni caso *è una macchina che non funziona se non ha un consenso sociale*: uno studioso della storia britannica notava che il Deismo fu importante per creare l'accettazione della sconfitta nei perdenti che il capitalismo necessariamente genera, se non è *sottoposto* alle scelte della politica.

La guida politica è rifiutata in nome dell'efficienza: in questo il capitalismo, nell'Occidente della Ragione calcolante, ha ancora un discreto sostegno sociale (ancorché in diminuzione) ciò che getta una qualche luce sulle radici culturali, occidentali, del consenso, un fenomeno antico che risale alla fine del XVIII secolo. Parlo dell'avvento della cultura borghese e della sua religiosità del lavoro, della sua cultura dell'efficienza, della produttività e dell'accumulo di beni materiali: "virtù" grazie allle quali la borghesia aveva lentamente eroso il vecchio potere di un'aristocrazia "improduttiva" e "dissipatrice" (di fatto: che aveva perduto l'importanza che le veniva dal ruolo "bellatores" nell'antica società trifunzionale). Il diritto divino fu sostituito da un diritto tutto terreno, *materialmente misurabile*, e, per questo, confermato in Cielo dalla Ragione cosmica immanente alla Storia, per la quale ciò che è, è "giusto" perché è.

Il fenomeno del capitalismo industriale fu dunque una vicenda occidentale sostenuta nell'espansione planetaria dal suo successo economico contro la scarsità; e, perché no? anche da quello militare -c'est l'argent qui fait la guerre- su culture che, non avendo conosciuto il medesimo percorso di "razionalizzazione" e di "efficientamento", erano "arretrate" e *meritavano* il ruolo subalterno.

Sono trascorsi due secoli e siamo ormai nell'abbondanza anche se in vaste zone del pianeta -e negli angoli sempre più visibili della nostra casa- resiste, forse aumenta, la scarsità: ma il motivo per il quale non attrae la produzione capitalista, la sua "colpa", è che essa grida una domanda *che non è solvibile*. Il percorso della produzione capitalista prosegue allora sulla via dei bisogni fittizi, là dove la scarsità non esiste ma esiste la solvibilità: Streeck, che giustamente non si vergogna di essere anche un po' moralista, se la prende con i SUV. Il capitalismo industriale lasciato a se stesso non soltanto genera diseguaglianze, ma erode la propria stessa base economica; eppure, su un fondamento *apparentemente* contabile, in realtà *ideologico*, viene ancora ritenuto il modo di produzione più "efficiente".

Un'efficienza puramente *contabile*, che tale è perché nel conto non viene calcolato *il danno sociale e il suo costo in termini non contabilizzabili, comunque non contabilizzati*. La governance neoliberale è precisamente questo: internalizzare quei costi come *colpa dei perdenti*, evitando addebiti al *sistema*: l'etica -per così dire- è *sadducea*, e l'individualismo ne è insostituibile parte integrante. È appena il caso di notare che questa cultura è nata in Occidente: una cultura che immagina di salvare l'anima accumulando cose perché l'uomo è -razionalisticamente- "œconomicus": e perché Dio e la Ragione cosmica premiano i "Giusti" con il profitto.

Ora, tornando all'interrogativo che ci eravamo posti, questa crisi che stiamo *sicuramente* vivendo, come dev'essere pensata? crisi del capitalismo? del capitalismo industriale? di un sistema-mondo centrato in occidente?

Se pensiamo al capitalismo come Braudel, la prima ipotesi non ha senso; il popolo dei Santi, qui in terra, abita soltanto nei calendari. La seconda e la terza ipotesi hanno invece qualcosa in comune, se si vuole dar credito al timido ottimismo di Arrighi: un capitalismo industriale pensato in una cultura non occidentale non sarebbe (forse) un capitalismo lasciato libero di evolvere secondo proprie leggi interne ineluttabili, sarebbe, si spera, un capitalismo guidato da scelte politiche. *Potrebbe* esserlo (abbiamo visto come Arrighi giudicasse con prudenza, e con un po' di pessimismo, le due diverse fasi di sviluppo dell'economia cinese, che ho voluto rispettivamente definire -per suggestione- come un po' taoista e molto confuciana) ma, *se lo fosse*, allora il senso di questa crisi si sposta: *saremmo in presenza di una crisi dell'ideologia occidentale incapace di rispondere alle esigenze del pianeta*: e poiché in quell'ideologia è inclusa l'idea di "Occidente" *come destino del pianeta*,

potremmo trovarci all'inizio dell'implosione dell'ideologia di "Occidente" così come è stata costruita nel corso di due millenni, in particolare negli ultimi tre secoli. Quanto al capitale, potrebbe sperare di risorgere altrove dalle proprie ceneri, come l'Araba Fenice: ex Oriente, lux!

*Ironicamente sorge in me il ricordo della vecchia cultura borghese espressa nell'Idealismo di Benedetto Croce, che negava il ruolo della geografia nella storia, altro modo di negare le condizioni *materiali* della storia stessa. La cultura borghese impone di coprire le pudenda.
***Das Kapital*, Libro primo, Parte seconda, Capitolo quarto, MEW, 23, p. 161: "Welthandel und Weltmarkt eröffnen im 16. Jahrhundert die moderne Lebengeschichte des Kapitals"; ancora, nella Parte settima, Capitolo ventiquattresimo (il capitolo dedicato all'accumulazione originaria) p. 743: "datiert die kapitalistische Ära erst vom 16. Jahrhundert". Marx connette l'inizio del capitalismo al modo di produzione che si inaugura a seguito di trasformazioni sociali: cfr., ivi, pp. 744; 745-746; 748-749; 752; 762; 767; 771; 772. Anche per quanto riguarda il suo precoce inizio in Italia, si veda, ivi, p. 744 in n. 189 dove Marx scrive: "In Italien, wo die kapitalistische Produktion sich am frühesten entwickelt, u.s.w." e fa riferimento al modo di produzione e alla sua possibilità sociale. Nel testo cita infatti l'espropriazione dei contadini e la possibilità di arruolare masse prive di sussistenza come proletari sul mercato del lavoro: nella concezione marxiana del capitalismo come fenomeno legato *alla produzione*, all'inizio del fenomeno sono i "vogelfreie Proletarier auf den Arbeitsmarkt" (ivi, p. 744).
***Il concetto -o meglio, l'ideologia- del Progresso si fonda sulla pretesa individuazione di un percorso direzionato della Storia (ideologicamente pensata, perciò uso la maiuscola) e di un moto ineluttabile impresso in lei da una Ragione che governa le cose, un percorso *definito* verso un traguardo *indefinibile* di pienezza, peraltro sempre da inseguirsi come il Tempo Messianico. Il concetto di Progresso rivela così di avere il proprio fondamento nella secolarizzazione della Storia Sacra della Salvezza, una "cattiva" secolarizzazione avvenuta trascinando in terra l'Assoluto, cioè adattando all'immanenza un pensiero pensato per la trascendenza, e che non ha più senso se la trascendenza viene meno. La sua crisi, evidente nel cul de sac di un ordine sociale fondato sull'accumulo -volgarizzazione borghese del Progresso illuminista- ha molte valenze, tutte negative per l'ideologia di "Occidente". In primo luogo perché scopre il fianco alla critica di questa sua versione borghese, concettualmente infondata per i limiti fisici intrinseci ad ogni possibile espansione materiale. In secondo luogo perché qualunque organizzazione sociale -nel nostro caso quella capitalista- non può eludere la legge secondo la quale tutto ciò che nasce nella storia, nella storia è destinato a finire: ciò vale anche per la società borghese e per l'egemonia occidentale. In terzo luogo perché mette in crisi una concezione della "Storia" (la storia come Progresso) che fu costruzione essenzialmente eurocentrica poiché faceva dell'Occidente il punto d'arrivo del pianeta: certezza ormai abbandonata dinnanzi all'evidenza degli eventi e all'obbligo di tener conto della *pluralità delle storie*. Ma se la storia non è Progresso, essa torna ad essere ciò che è sempre stata, erramento nel quale la crisi, sempre possibile, non implica il "superamento": *la crisi della società capitalista non lascia intravvedere l'avvento di una società "migliore"* (si veda l'analisi di Streeck sulla possibile fine del capitalismo, esposta, sul fondamento di alcuni dei suoi numerosi contributi in parte raccolti in *How will Capitalism end?*, alle pp. 1635-1645 di *Storia di un altro occidente*).
****Si pensi soltanto al significato della cultura nell'antica educazione "liberale" (che non ha nulla a che vedere con il Liberalism) e alla sua trasformazione in conoscenze tecniche che generano accumulo di "capitale umano": tutto ciò "*che conta*" è oggetto di valutazione *contabile* sul *mercato*; ciò che esula, è passatempo.
*****Il darwinismo, quello del survival of the fittest e di "vinca il migliore" -in economia quello stabilito dalla "giustizia" del mercato- è una pura ideologia nel cui ambito fu decretata la "razionalità" (ineluttabile perché stabilita da una Ragione cosmica che regola gli eventi e si manifesta nella "Storia") degli sviluppi sociali o delle mutazioni del vivente. Si trattò quindi di una *interpretazione* dei *fatti* nell'ambito di una *cultura*, quella borghese emergente *vittoriosa* tra il XVIII e il XIX secolo, che trovò *naturalmente* "giusta" la propria vittoria. Così fu un *fatto* che alla fine del Mesozoico un evento accidentale nella storia del pianeta scatenasse sconvolgimenti climatici che portarono alla scomparsa dei grandi sauri consentendo ai mammiferi di divenire dominanti; e fu egualmente un *fatto* che la scoperta delle rotte oceaniche portasse alla marginalizzazione del mondo mediterraneo. Il resto, dalla razionalità dell'evoluzione a quella dell'affermazione del "migliore" sul mercato, è pura *interpretazione*; e ogni interpretazione avviene nelle coordinate di un pensiero storicamente determinato (cfr. K. Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*). Per questo insisto a sostenere che il nostro dibattito si attorce nelle contraddizioni di un'ideologia consolidatasi, nella longue durée, a costituire il nostro ovvio quotidiano. Da queste contraddizioni si esce soltanto *uscendo da questa cultura, la cultura del XVIII-XIX secolo* della quale siamo *i sofferenti eredi*.
******Arrighi respinge apertamente questa ipotesi in *Lineage of Empire* (Historical Materialism, 10,3, 2002, p. 12) in polemica con il veteromarxismo.
*******Un ottimo esempio di questa politica economica è la recente decisione dell'UE relativa al divieto di produzione di motori termici per le auto dal 2035. La decisione *apparentemente* priva di senso -per combattere l'inquinamento sarebbe necessario incentivare piuttusto il trasporto pubblico, perché tanta energia elettrica si dovrebbe produrre comunque con uso di combustibili fossili (o col nucleare: e chi e dove smaltisce le scorie?); l'inquinamento da riciclo di batterie è un problema serio; il litio necessario non è così facilmente disponibile, ci

sono problemi già ora- ha in realtà un non-detto che la pone in ben altra luce: si tratta di ridar fiato a un'industria in crisi per la saturazione del mercato, con una produzione che sarà accessibile soltanto alla upper middle class e che costituirà, per quella, uno status symbol oltreché una medaglia al merito "ecologico": i ricchi saranno i più "civili" e i poveri meriteranno di esserlo in quanto "culturalmente arretrati". L'ecologia, *non come scienza, ma come ideologia, nasconde altri interessi; e l'UE è un'istituzione ordoliberista*. Per la critica dell'ordoliberismo e del suo fondamento su una cultura -meglio: su un'*ideologia* un po' farlocca puramente tedesca (e svizzero-tedesca)- si veda *Derive della Ragione*, cit., alle pp. 1471-1494 e *passim* alle voci Böhm, Röpke, Eucken, Rüstow e Müller-Armack.
********In questo caso il nervosismo russo potrebbe anche considerarsi come la *crisi della periferia dell'economia-mondo occidentale*. Il volgersi della Russia all'alleanza con la Cina è avvenuto dopo il fallito tentativo della Russia post-sovietica di avere un ruolo, adeguato alla passata grandeur, nel sistema-mondo occidentale rigidamente americanocentrico. Ignorarlo, fu uno dei tanti errori degli U.S.A. nella loro illusione di potere dar vita a un "secolo (esclusivamente) americano": una ubriacatura ideologica purtroppo generata dall'ideologia di "Occidente" come destino del pianeta. Avrebbe dovuto ammonirli il precedente fallimento dell'Europa delle colonie, ma se si pensa all'ideologia fondante degli Stati Uniti -dal fantasma dell'Impero romano all'inquietante Città sulla Collina alla bizzarra convinzione dell'eccezionalità- l'ammonimento cadde nel vuoto. Come ho sempre sostenuto, l'ideologia occidentale finirà soltanto con la crisi e l'implosione, non prima e non altrimenti (si veda la *Dedicatoria* di *Arte. Memoria. Utopia*): l'evidenza e la ragionevolezza non servono. Eppure l'U.R.S.S. era stata un fattore di occidentalizzazione surrettizia del terzo mondo in quanto faceva parte -vedi Hobsbawm- di un sistema. La sua fine e la fredda accoglienza occidentale hanno ricondotto la Russia alla propria storia (per verità, non di grande successo in Europa) ma, ciò che più interessa queste note, la guerra in Ukraina potrebbe esser letta, in accordo con gli schemi di Arrighi, nell'ambito del *cambiamento di collocazione di periferie e semiperiferie (chaos sistemico) in presenza di una transizione egemonica*. Si potrebbero valutare nella medesima ottica le evoluzioni dell'Arabia Saudita e della Turchia, del mondo mediorientale e africano in generale: quel che è certo è che, sollevando lo sguardo dalla cronaca quotidiana, qualcosa di molto importante sta cambiando nel mondo, e nessuno ne rimarrà esente.†

†Pubblicato su Academia.edu il 24 Giugno 2022

IL CERCHIO E IL QUADRATO

Dice il sedicesimo capitolo del Tao Te Ching (trad. Sabbadini, p. 153) alle righe 5-13:

Gli esseri innumerevoli, innumerevoli,
tornano a casa ciascuno alle proprie radici,
tornare alle radici è la quiete,
è tornare al proprio destino.
Tornare al proprio destino è l'eterno.
Conoscere l'eterno è illuminazione;
non conoscere l'eterno è essere senza radici
e causare la propria sciagura,
conoscere l'eterno è essere tolleranti

Sabbadini così commenta a p. 155: "Tornare al proprio destino è l'eterno. Questa è l'immortalità, la sola che sia data agli uomini": parole che sarebbero piaciute al parmenideo Severino. Il discorso è infatti incontrovertibile; tuttavia lo è soltanto in quanto purissima e immobile contemplazione dell'ovvio, delle proprie stesse strutture logiche. Come tale è persino dubbio che possa ascriversi alla categoria del pensiero in quanto pensiero di qualcosa; il pensiero infatti, attività dell'ek-sistente in quanto tale rivolta alla comprensione dell'ek-sistente in quanto tale (e non ad un ipotetico "mondo-dietro-il-mondo", nel qual caso diverrebbe esercizio autoreferenziale della logica e "fede nella grammatica") il pensiero, dicevo, non può che rivolgersi al mutevole e transeunte, a ciò che, non essendo ovvio, potrebbe anche essere altro.

Al nostro esser-ci, insomma: all'*etica*. C'è una vecchia passione della "filosofia", la pretesa di espellere l'Erlebnis (altrui) dal "pensiero" trasformato in tautologia logico-sintattica poggiante sull'impensabile chiamato a nascondere le pudenda dell'Arché (lógou d'arché oũ lógos, etc.). Di più: l'essere, la totalità, il Tao, non soltanto è impensabile, ma sarebbe persino inutile ipotizzarne la pensabilità se non fosse perché relativizza l'Io nel transeunte dell'ek-sistente (conoscere l'eterno è essere tolleranti): altra ovvietà che ha tuttavia il vantaggio di aprire alla *realtà* dell'altro, che è fondamento primo dell'*etica* e primo passo per il ritorno al reale irriducibile, all'Erlebnis, al *rapporto* che *crea* il mutevole polo dell'Io e la sua confliggente *prospettiva*.

Perciò, nel primato dell'etica, il problema non è più quello *puramente verbale* del "Vero" ma quello del *reale*, del co-ek-sistere: è quello del lecito e dell'illecito. Perciò le religioni, almeno quelle testamentarie,

furono Legge sociale, diritto: necessitavano, certamente, della "fede" nell'esistenza di un Garante (se Dio non c'è, tutto è permesso): ma non potevano essere ridotte ad "opinione", come vorrebbe il non-pensiero borghese.

La pirotecnia della borghesia trionfante fu poi che, dovendo essa fondare il *proprio* "diritto" sulla Storia, dovette anche traslocare l'Assoluto nella Storia e pretese di "dimostrarlo" con una "filosofia" della Storia: il festival dell'Assurdo.

FILOSOFI E CAVALLI

Dopo essersi affannati per due millenni attorno al "Vero" con la logica e le parole, i filosofi hanno finalmente attinto il *reale* con un gesto: abbracciando un cavallo.

LA PROIEZIONE DEI MERCATORES

La società borghese si formò con la dissoluzione della società tripartita: fu la vittoria di una religione del produrre e del guadagnare che rinfacciava all'aristocrazia la dissipazione, al popolo l'infingardaggine e il vizio, al clero l'improduttività: e che di *religione* si trattasse lo aveva ben notato il giovane Marx ragionando sulla questione ebraica (*Die Judenfrage*, M.E.W., 1, pp. 347-377). Bellatores, Laboratores e Oratores venivano "storicamente superati" dai Mercatores che per secoli si erano mossi "in den Poren der alten Welt" (*Grundrisse*, M.E.W., 42, p. 395) corrodendone le fondamenta ideologiche: era il trionfo della Ragione calcolante mascherata da Ragione cosmica (o "Ragione" tout-court) manifesta nella "Storia". Come aveva già mostrato Marx in *Die Judenfrage*, "democrazia" e "diritti dell'uomo", nell'apparente neutralità dello "Stato" assumevano il loro pieno senso soltanto per la classe dei Mercatores; rimanevano al contrario pura astrazione per chi avesse perduto lo status del proprio ordine.

Dove ci avrebbe condotto la società dei Mercatores si sarebbe ben potuto prevederlo: già Marx (loc. cit.) aveva notato che la società scomparsa era stata, nonostante tutto, "molto più elevata" (sehr erhaben) di quella a lui contemporanea -quella dei "parvenus dell'altroieri" (ivi p. 552)- che gli appariva "volgare" (gemein, p. 397). Ne aveva colto il fondamento molti anni prima nel citato *Die Judenfrage*, descrivendo la trasformazione sociale, culturale, e *politica*, generata dalla rivoluzione dei Mercatores (ivi, pp. 367-369). Aveva anche colto il carattere astratto ed egoista dello "individuo" che ne emergeva in rapporto con lo Stato laico; esso gli appariva un cultore del danaro sostenuto da una forte fede protestante (p. 373) una fede idolatrica in Mammona, come trovò conferma citando un rapporto del colonnello Hamilton dal Nuovo Mondo. Una ri-giudaizzazione del Cristianesimo che lui stesso descrive nelle pagine seguenti; un quadro della società borghese da lui ribadito ne *Il Capitale* (Bd. 1, M.E.W., 23, p. 93) dove ne cita con più precisione i connotati *religiosi*: il Protestantesimo (aggiungo: calvinista) e il Deismo, ovvero tutto ciò che misura la salvezza dell'anima -o la conformità con la Ragione cosmica- dallo spessore del portafoglio; il "successo" (economico) come certezza dell'essere tra i "Giusti".

Stuart Mill (*Principles of Political Economy*, Book IV, Chapter VI, Of the Stationary State) appariva tuttavia preoccupato per gli esiti di questa "civiltà" infoiata di competizione economica e produzione di "cose" oltre il "bisogno" (che peraltro può essere puramente *indotto*, in una simile cultura); pensava che una società benestante dovesse preoccuparsi principalmente della *distribuzione*, non della produzione, e che vi fossero ben altre forme di "progresso" che non l'accumulo. Quanto a Lord Lauderdale, uomo *politico* e di mondo con una visione *dello Stato*, egli contestava ai Mercatores che la sommatoria dei profitti privati potesse coincidere con il benessere di un popolo, come loro pretendevano a giustificazione del proprio dominio (*An Inquiry into the Nature and Origin of Public Wealth, etc.*, p. 37 dell'ed. francese conosciuta da Marx); documentava piuttosto la possibilità del contrario. Infine, Ferguson (*An Inquiry into the History of Civil Society*, Part Fourth, Section I) parlando della società civile fece comprendere che i Mercatores sono inadatti alla conduzione (politica) di una società, in quanto ignorano tutto ciò che non riguardi il proprio personale profitto. I risultati li stiamo appena sperimentando.

Che la società dei Mercatores dovesse quindi entrare in crisi relativamente presto, cioè non durare un millennio come quella tripartita, appariva dunque ipotesi ragionevole e in effetti, dopo duecentocinquant'anni appena, non sembra in buona salute, anche per i pessimi suggerimenti dei suoi Oratores, non più quelli d'un tempo, in abito talare, che "giustificavano" i Bellatores: ma quelli nuovi, catafratti nelle Accademie, che "giustificano" i Mercatores amministrando il culto del Dio Mercato, loro eponimo. La persistenza degli Oratores non meraviglia, ogni regime ha i suoi, senza di loro non avrebbe legittimità. D'altronde, la legittimità degli Oratores dipende dall'ossequio al regime: è il circolo non precisamente virtuoso noto dai tempi di Ardashîr. I nuovi Oratores dunque officiano ma sono divenuti inascoltabili, più che risultare improduttivi generano un fastidioso rumore di fondo che non permette di ascoltare i fatti. Sono i funzionari di un impero avviato al fallimento, di una "democrazia" e di "diritti" puramente formali condizionati dalle esigenze del "mercato": *cioè dei Mercatores*.

Certo, non sono buoni argomenti quelli di chi ritiene di contestare la società dei Mercatores invocando la "spiritualità" di un popolo. "Dio, Patria e Famiglia" è merce da rigattiere già esibita nei retrobottega della vecchia Destra, rivendite da tempi di magra nelle quali dissolvere la triste percezione del quotidiano con un po' d'oppio a buon mercato. E non è certamente idea fascinosa quella di un'Impero che pensa di espandersi con annessioni territoriali, annullamento di culture e deportazioni di popoli: ricorda stranamente l'Impero Assiro, un'alternativa alquanto fuor di moda, quantomeno dacché scomparvero dalla realtà e dalla memoria persino Imperi un po' più lungimiranti, come quello Asburgico e quello Ottomano. Detto chiaramente: la spiritualità non è un argomento serio, anzi, non è neppure un argomento; e i modi escogitati per difendere la sua maleodorante fumeria -la guerra- non sembrano avere nulla di "spirituale". L'oppio è il Nirvana dei poveri; fa sembrar vere le proprie fantasticherie ma il Mercato e la guerra restano, e la guerra, per giunta, è un bel mercato per i mercanti, quando altri mercati boccheggiano.

Il limite insuperabile dei Mercatores è la loro proiezione delle dimensioni del mondo sulla superficie piatta del profitto, dove tutte le coordinate si deformano e si possono commettere errori di calcolo: astuzie della Ragione che ama nascondere il suo sbocciare nella Storia? La storia però non ha una guida, la facciamo noi, o meglio, tentiamo di farla, perché il suo moto browniano determina poi l'eterogenesi dei fini. Il problema è capovolgere il primato del "mercato" sulla politica in primato della politica sul mercato, cioè sui Mercatores. La democrazia, in fondo, non è che l'espressione politica di una reale eguaglianza, quella pensata un tempo dai Laboratores nella canzoncina dei Lollardi: quando Adamo zappava ed Eva filava, chi era il nobile? L'aristocrazia dei Bellatores rivendicava, al contrario, un *proprio* diritto divino confermato nel modello cosmico pensato dai suoi Oratores. Il diritto divino tuttavia non c'è più, da quando il dio terreno dei Mercatores ha affermato il proprio invocando la Storia. Una secolarizzazione "cattiva" ma di comodo, per consentire ai Mercatores di farsi nuova aristocrazia senza gli obblighi della vecchia, in qualità di espressione e strumento di un'impersonale "Ragione": e nella propria autoreferenzialità, la téchne nella quale la Ragione si esprime, è "incontrovertibile".

Attendiamo perciò *nuovi* Oratores che sappiano dare un senso ai fatti: ma gli Oratores vengono sempre e soltanto dopo fatti che ci stupiscono, perché sono "per natura" -e per scelta- funzionari di regime, di *qualunque* regime. Prima dovrebbero venire i Profeti, merce rara in tempo di tecnici.

QUIVI SOSPIRI, PIANTI ED ALTI GUAI

L'Occidente ritiene di distinguersi dal resto del pianeta, cui dar lezione, per l'esercizio della democrazia: esercizio sempre più meramente formale, perché la democrazia è in crisi a detta di molti, e i governi sembrano ormai rassegnarsi al trionfo dei tecnici. Di ciò ci si lagna altamente, ma ciò che non si dice è che il peggior nemico della democrazia è il liberismo: non semplicemente nel senso un po' scontato che la democrazia è vanificata dal prepotere del capitale sulla politica, quanto piuttosto perché il liberismo sta rendendone improponibili gli esiti, la "volontà del popolo". La democrazia fu infatti il regime di quella middle class che il neoliberismo ha disintegrato con la propria miopia sociale, cosicché ora la "volontà del popolo" che si esprime nei partiti, nelle elezioni, quindi nei Parlamenti, tende a divenire la volontà acefala, ondivaga e disintegrata di masse atomizzate, emarginate e doloranti, unificate soltanto da una protesta tanto generica e velleitaria, quanto priva di una logica e di precisi, concreti, realizzabili obbiettivi. La piaga del populismo che si alterna con il variegato mondo delle astratte "identità" nelle quali riconoscersi, forme pre-politiche nelle quali è regredita la democrazia, conduce *di necessità*, nella migliore delle ipotesi, a governi tecnici nella sostanza, quando non anche nella forma (un autoritarismo vestito di autorevolezza che è negazione della democrazia): nella peggiore, come già accadde e come insegna la lezione di Polanyi, a regimi apertamente autoritari.

Il governo dei tecnici è reso indispensabile da *questa* economia, essi sono indispensabili alla sopravvivenza di *questa* società: perciò la democrazia in crisi rispecchia la crisi dell'ideologia occidentale. I tecnici sono i funzionari del Tardo Impero.

FORCE MAJEURE

Un regime economico è la materializzazione di un rapporto sociale, cioè di una società; la sua esportazione implica l'esportazione di quella società, cioè di una cultura. Il neoliberismo necessita un consenso sociale nell'adeguamento alla cultura anglosassone del XVIII secolo dalla quale esso nacque (si veda l'analisi di Rũstow nel suo *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus* esposta in *Storia di un altro occidente*, p. 1471, sgg.). ma la rozzezza di quella cultura sadducea non poteva penetrare fuori dei confini di un "Occidente" colonizzato. L'ordoliberismo, a sua volta, ha fondamento peculiare nella concezione biedermeier della società, una faccenda tutta e soltanto tedesca (si veda *Storia, etc*. cit. alle pp. 1475, 1477, 1478, 1481, 1525, 1550) che non è ripetibile in altro idioma.

Fuori dal mondo ove essi hanno fondamento culturale, entrambi i regimi possono costituire soltanto scelte *tecniche,* di fatto *politiche*, che sottintendono la sottomissione a un colonialismo culturale ambasciatore dell'imperialismo economico. Obbligano perciò a un governo dei *tecnici* senza consenso *politico*, la cui conseguenza è la nascita del populismo. Il generico "popolo" populista però, quando cerca avvocati per la propria causa, per confusione di idee e mancanza di buone conoscenze in società, trova soltanto azzeccagarbugli.

TANTO VA LA GATTA AL LARDO……

La sovrapponibilità della parola alla cosa, fondamento di quella téchne che pretese di attingere il Reale nelle vesti del "Vero", fu una pretesa del Razionalismo, ma non soltanto: la si trova nel mito del linguaggio di Adamo (vedi sopra: "Breviario", in nota) e fu il presupposto delle ricerche esoteriche dei cabbalisti sul mistero celato nelle lettere dalle quali sarebbe stato creato il mondo. Tra queste pratiche al limite della paranoia eccelsero gli Hurûfiti (vedine qualche esempio a p. 1208 di Storia di un altro occidente): della paranoia, *che è uso della razionalità su un Reale puramente fantasticato* (si vedano la tesi si dottorato di Lacan e gli studi di Arieti). C'è forse una lontana parentela tra il Razionalismo e la fantasticheria? Un indizio potrebbe esserne la patafisica neoclassica; lo lascia anche supporre il culminare del Razionalismo con la Ragione calcolante e il suo conseguente naufragio nelle ricette neoliberiste.

DIE FREIHEIT IST EIN LUXUS DEN SICH NICHT JEDERMANN GESTATTEN KANN*

L'Occidente è il luogo della *libertà*. Il capitale è *libero* di muoversi in ogni nazione, *libero* di cercare le migliori opportunità ovunque si trovino. L'impresa è *libera* di (de)localizzarsi dovunque trovi le condizioni migliori. Ogni barriera alla *libertà* è stata tolta, perciò il *libero* individuo è *libero* di accettare un lavoro occasionale in concorrenza con i più poveri, oppure è *libero* di restare disoccupato. In tal caso è *libero* di dormire in strada e *libero* di chiedere l'elemosina.

*Otto von Bismarck

SUNSET BOULEVARD

In quel giorno di Settembre dell'anno di Grazia 476, a Roma non accadde nulla, almeno per i Romani che trascinavano la propria quotidianità in lento, impercettibile declino da gran tempo. La loro vita scorreva immutata -la medesima del giorno prima e del giorno successivo; soltanto tempo dopo, quando ciò che restava di loro era ormai polvere nella polvere, si stabilì che in quel giorno di fine estate era accaduto un gran tonfo: era crollato l'Impero Romano, la più grande e duratura costruzione dell'occidente. Il che, poi, non era del tutto vero, posto che l'Impero aveva già trovato sede in luoghi più sicuri, dove rimase per quasi un millennio inaugurando un ramo cadetto che ancor oggi invoca pretese di successione.

Gli Imperi scompaiono così, senza rumore, per lenta dissoluzione interna, senza frastuono di macerie: si svuotano del proprio contenuto ideologico, non più credibile; della propria proponibilità: strutture immateriali di potere che si scoprono estranee alla realtà del momento. Del resto, i cosiddetti barbari erano ormai parte della struttura, erano "Romani" anch'essi, ma la macchina aveva troppi guasti per essere ancora rattoppata da solerti funzionari -i "tecnici" di allora. O meglio, le continue riparazioni l'avevano trasformata in qualcos'altro; per dirla con il linguaggio burocratico di Hegel, "qualcosa" s'era congiunta con "l'altro", che era, a conti fatti, null'altro che lei stessa.

Ci vollero un paio di secoli perché la vecchia aristocrazia romana si dissolvesse del tutto e si dovette constatare che "qualcosa" era diventata davvero "altro"; ciò nonostante "qualcosa" rimase come spettro di un'ideologia defunta ma pervicace che, tra Sacro Romano Impero e Sacro Romano Germanico Impero, si estinse soltanto nel 1806 (data posta sulla lapide) cioè dopo ben 1330 anni: e fu persino riesumata di recente da un austriaco con i baffetti.

Dico questo per rimarcare che la fine di un'egemonia è un processo di lenta e impercettibile erosione quotidiana, un processo che rende improponibile l'ideologia che la sostiene ma non per questo ne fa svanire il ricordo, se non nell'arco di un tempo che esula da ogni sensato calcolo dell'oggi. Così, lo "Occidente" ideologico, che ha cambiato sede sociale più volte ma che ha invocato, con l'imperialismo britannico prima, statunitense poi, la continuità della missione "civilizzatrice" che fu già dell'Impero Romano e fu poi avocata a sé dal Cristianesimo, potrà pur finire -anzi, a parere di chi scrive sta già finendo e la finanziarizzazione del suo capitalismo ne è sintomo- ma l'occidente geografico starà sempre lì sinché non cambierà la rappresentazione cartografica del planisfero, epifania di un lungo eurocentrismo.

Questo incipit ha un senso per rimarcare un fatto in apparenza singolare: gli ultimi due intestatari della ragione sociale -la Gran Bretagna e gli Stati Uniti- vivono da tre secoli con l'incubo di quel presunto antico tonfo, tant'è che hanno demandato a schiere di genealogisti il compito di indagarne le cause onde rassicurarsi che il misfatto non abbia a ripetersi. Va da sé che questo Occidente incertæ sedis non ha nulla a che vedere con l'Impero Romano, tantomeno con la Grecia che si opponeva ai Persiani; ma la convinzione di rappresentare insieme a loro un'eccezionalità della Storia (quella con la maiuscola, valida erga omnes) l'ha sempre lasciato nel dubbio di dover, prima o poi, rientrare anch'esso nella norma: cioè nella relativa insignificanza planetaria che lo caratterizzò per secoli tra quel tonfo e l'età che volle dire "moderna". Tanto per chiarire che lui, l'Occidente, e la Modernità, sono sinonimi.

La Storia con la maiuscola è infatti quel dogma e articolo di fede che afferma l'esistenza di un percorso, peraltro non privo d'incidenti (un po' come il Gioco dell'Oca, che ogni tanto ti rinvia alla casella di partenza) detto Progresso, il cui scopo prefissato è fare del pianeta un immenso Occidente; e poiché l'occidente-occaso è il luogo dove il Sole tramonta, è come dire che non vi potrà più essere un luogo che veda l'alba di un nuovo giorno. Un vero incubo, a meno che, per l'appunto, un incidente di percorso -un'astuzia della divina Ragione che si ri-vela nella Storia- non costringa a ricominciar daccapo un eterno ritorno dell'Eguale.

Insomma, come avrete capito questo Occidente sembra una costruzione un po' traballante, sicché par comprensibile il timore dei suoi fedeli di trovarsi, un brutto giorno, senza casa e senza un percorso da seguire: perché la casa dell'Occidente è per l'appunto il percorso illusorio della Storia da lui fantasticata. Nacque così la tradizione apocalittica di un prossimo tramonto dell'Occidente: nomen/omen, in mancanza di un nuovo Giosuè. A ben pensarci però quest'Apocalittica nasce dal presupposto infondato che in quel giorno di Settembre dell'anno di Grazia 476 ci sia davvero stato un tonfo della Storia: ma nessuno vide mai il Sole "strapozzare sotacquam", se mai calarvi poco a poco, impercettibilmente, secondo quell'arco che lo segna, minuto per minuto, sin dall'alba. Il tramonto dell'Occidente non è dunque da pensarsi come improvvisa catastrofe, ma come percorso segnato dal progressivo allungarsi delle ombre che un occhio attento può traguardare come processo in corso.

Le debolezze dell'Occidente che fanno temere il tramonto ai suoi fedeli, possono ricercarsi, da un lato, nel suo carattere autoassertivo ed escludente (due aspetti che si rinviano l'un l'altro: definirsi "Occidente" è una scelta che contrappone al non-Occidente, a qualcosa che diviene, per necessità geografico-concettuale, lo "Oriente", magari visto con gli occhi dell'Orientalistica di pessima memoria). Dall'altro nei criteri stessi dell'autoasserzione, nei caratteri ritenuti distintivi che dunque non possono competere all'Altro: Progresso e Ragione, *estrapolazioni ideologiche* delle vicende che portarono l'Europa, e poi le sue propaggini atlantiche, a un temporaneo dominio planetario. Ora, se questo dominio cessa di esser tale e le sue impalcature iniziano a scricchiolare, ne consegue che Progresso e Ragione (occidentale) possano esser revocati in dubbio: e con essi l'alterità dell'Altro. Già questo dovrebbe insinuare un sospetto: l'ipotesi di un tramonto dell'Occidente potrebbe configurarsi di fatto come tramonto di un'*ideologia*.

La prima debolezza è di natura istituzionale. Un Occidente che pensa se stesso come evento unico ed eccezionale all'insegna della Ragione e del Progresso, ha motivo per sentirsi circondato da un'alterità caratterizzata da sragione e arretratezza che però, in rapporto all'eccezionalità, vanno a costituire una norma alla quale soltanto l'Occidente è sfuggito e nella quale potrebbe in ogni istante ricadere. La seconda debolezza è che l'Occidente *deve* credere nella Ragione e nel Progresso quali leggi ineluttabili che possano garantirlo dalla ricaduta nell'altro-da sé, perché dubitare di questi due pilastri della propria Storia ideologica significherebbe, per l'Occidente, dubitare della propria eccezionalità, oltreché della *propria* Ragione e del Progresso. Se si riflette bene, le due debolezze si rinviano in un circolo vizioso d'insicurezza: *credere* nella propria ecezionalità come prodotto di un Progresso epifania della Ragione, pone l'Occidente nella condizione instabile dell'evento improbabile destinato a rientrare nella norma, un po' come l'elettrone dei metalli conduttori, che esce dall'orbita fissata ma è destinato a rientrarvi. Questo fattore d'insicurezza fa dell'Occidente una sorta di Fortezza Bastiani di dove si scruta con ansia l'apparire dei barbari dal Nulla dell'Altrove.

Ciò spiega per qual motivo sin dai tempi di Gibbon -del primo Impero Britannico che inaugurava un nuovo Occidente sulle presunte orme di Roma- si siano succedute a migliaia le indagini storiche volte a stabilire come, quando e perché, sia "caduto" l'Impero Romano, a stabilirne le "vere" cause per evitarne il ripetersi; e perché mai l'Apocalittica sia così popolare e diffusa, oggi, negli Stati Uniti, unitamente all'incubo degli Alieni, premonizione e memoria dell'attacco alle Torri, anticipo dell'Armageddon atteso dai Neocon. È vero che gli storici più sensati hanno ricordato che l'Impero Romano non è mai "caduto", si è semplicemente dissolto come ogni sistema di potere divenuto progressivamente inadeguato alle esigenze (di qui il frenetico, quanto inutile, ricambio di Imperatori) e che in questa vicenda abbia avuto un ruolo anche il desiderio di conservazione della sua aristocrazia che, di fatto, ne uscì abbastanza bene: ma la diffusione di un po' di panico è sempre utile come rappel à l'ordre.

Un Occidente che nella storia è andato vagando qua e là, dalla Grecia a Roma, alla Gran Bretagna e agli Stati Uniti; che facilmente si espande ma rischia di restringersi; resta un luogo di fatto inubicabile che mostra chiaramente di non essere un "luogo" geografico, quanto piuttosto ideologico: "Occidente" ci si

autopromuove aderendo alla Fede in un Destino. È come entrare a far parte d'una setta: i membri vengono e vanno, il rituale resta. C'è un che di esoterico in questo Occidente.

Per verità, non soltanto: c'è anche -e innanzitutto- un complesso sistema di interessi economici che si è creato attorno al suo centro attuale, gli Stati Uniti, e che lega i suoi componenti tra loro; c'è dunque anche una logica delle cose che è difficile eludere ma che è sempre più difficile far coincidere con la logica dell'ideologia, ignorare la quale significherebbe tuttavia disgregare un sistema di rapporti consolidato senza la prospettiva di ricrearne un altro più razionale a breve termine, con una diversa geografia. Una faccenda complicata e dagli esiti incerti, dove non contano le speranze, le ambizioni, le esigenze e le scelte di posizione dei singoli; l'esito lo darà l'imprevedibile risultante delle forze destinate a produrre il riequilibrio.

Ogni declino, quindi anche quello dell'Occidente, genera perciò sconcerto, e la prima reazione è quella di rimuovere lo sguardo dal senso degli eventi. Entrano così in campo i tecnici e gli esperti chiamati a revisionare il meccanismo nell'ipotesi di un guasto momentaneo, ogni arretramento del benessere appare come una momentanea, sgradevole interruzione della normalità; poi se ne perde memoria e ci si adegua a una nuova "normalità". Lo sguardo rimosso che evita la visione del futuro svuota la progettualità di una politica ridotta a rissa di cortile: Governi politicamente impotenti ricordano gli Imperatori improbabili della storia e si succedono senza lasciar traccia; e se anacoreti e stiliti non sono più di moda, la spoliticizzazione generale ricorda un po' il fenomeno della Tebaide. Quel che più conta, la ricerca di sicurezza entro un'economia che rende incerto il domani di ciascuno, fa della libertà -arma retorica di questo Occidente- qualcosa che non tutti possono permettersi: primum vivere, ma la logica del giorno per giorno è sintomo del declino di un sistema. Il declino è un fenomeno quotidiano e la quotidianità è normalità; il declino, divenuto "normale" non viene percepito, è "normale" che una crescente folla chieda l'elemosina e dorma in strada: nelle città sta tornando la corte dei miracoli. Cinquant'anni or sono lo spettacolo dell'odierna quotidianità urbana, che giunge a livelli inquietanti in alcune città degli Stati Uniti, avrebbe suscitato scalpore; oggi si pensa di affrontarlo con la sorveglianza: non è questa l'assuefazione al declino?

Da mezzo secolo ormai l'odierno Occidente declina, le statistiche sociali sono impietose nel mostrare la crescita costante delle diseguaglianze e il costante aumento della povertà e dell'insicurezza del lavoro, mascherate sotto quell'inattendibile misura del benessere che è il PIL; se ne accusano le scelte del capitale -deregolamentazione, finanziarizzazione, delocalizzazione e quant'altro- e s'invoca un mutamento di rotta, come se ciò che è accaduto non avesse avuto anch'esso una propria logica, ancorché perversa, la logica di una "libertà" essenziata nella libertà del mercato, che è quanto di meno libero esista. Siamo tutti "sul mercato" a disposizione di una logica impersonale, di una presunta Ragione estranea alla ragionevolezza. Ragione e Progresso, i fondamenti dell'ideologia occidentale, restano vuote petizioni retoriche. Quella parte di mondo che va sotto il nome di Occidente non ha più motivo di credere nell'ideologia che le ha dato nome e forma; le parole, sempre più vuote, stancano l'ascolto e allora tanto vale prendersela con l'Altro, con la speranza di compattare le file che tendono a dileguarsi: le fanfare suonano e l'esercito marcia, ma cantando una canzone triste perché tornare indietro non si può, cosa fatta capo ha. C'è una logica in ogni ideologia, ma c'è anche una logica delle cose, e se le due logiche non combaciano è sempre la seconda ad avere la meglio.

Per il Messianismo dei Padri Fondatori dell'ultimo Occidente e delle tante sette messianiche che con loro attraversarono l'Atlantico, sembrava normale sragionare di città sulla collina e di nuove Gerusalemme; se nel vecchio mondo non v'era stato spazio per le loro atopie, nel Nuovo Mondo lo spazio si apriva loro dinnanzi, era sufficiente liberarlo dall'alterità degli intrusi che vi si erano insediati da qualche migliaio d'anni. Ad ogni buon conto, li sosteneva anche la nuova identificazione tra lavoro e proprietà che l'avvento della borghesia aveva portato agli onori della Filosofia; e la fede nella Ragione (propria) sicuramente partecipe di un misterioso, ma certo, divenire destinale del cosmo, battezzato col nome di "Progresso". Ragione (cosmica) e Progresso (verso un télos) sono gemelli: finché lo spazio si apre loro davanti, le due logiche combaciano; quando il meccanismo s'inceppa rinascono i vecchi dubbi degli Gnostici sulla sua bontà: per mantenere intatta la fede in loro è perciò necessario che ai fedeli si additi la colpa, il fattore esterno inatteso.

Un tempo, il Nemico sistemico dell'armonia (presunta) del Creato era il Demonio, il Male, l'alterità assoluta: oggi, in un mondo mal secolarizzato, il Demonio non c'è più ma resta l'assolutamente Altro. Per qualcuno fu il Musulmano, per altri è ora il migrante -a volte le due caratteristiche coincidono. Il mondo si dicotomizza e allora i casi sono due: o si riesce a convertire (*scil.*: "civilizzare") l'Altro, a cooptarlo nel mito della Ragione e del Progresso; oppure l'altro resta quel che è e allora, se non si può trasformare il suo nulla ontologico in un suo non-essere, occorre chiudere le porte di ferro del Caucaso. È appena il caso di notare che quest'ultima soluzione, la persistenza dell'Altro, smentisce i concetti di Ragione e Progresso. Smentisce cioè l'Occidente come ideologia; di più: è l'Occidente stesso che si smentisce, che per affermare la propria ragion d'essere deve negarla. Un bell'impiccio, no? Si ha un bel dire che la Ragione è astuta, sono comunque astuzie di cattivo gusto: e pericolose, perché fanno vacillare la fede, che è sostanza di cose sperate (ed argomento di non apparenti).

Un mondo senza speranza si ripiega su se stesso e allora, per tener su il morale dei fedeli, si fa opera di rimozione. In Iran, in Iraq, in Afghanistan, non è successo nulla, soltanto piccoli inciampi di un Occidente in marcia nella Storia. Il declino si tocca con mano, ma è meglio non vederlo; resta l'angoscia del tonfo, che però,

oltre ad essere ipotesi di scuola per i menagramo, consente di addensare e rinviare al futuro tutto quello che si diluisce inavvertito nel presente. Chi vuol esser lieto sia, del doman non v'ha contezza. Così anche per i crescenti guasti sociali dell'economia capitalista, nonostante essa sia il punto d'arrivo della Storia e della Ragione, adeguamento del processo economico alla Legge del cosmo: se la corsa deraglia, la colpa -c'è sempre colpa, per il Razionalismo, quando le cose vanno male- è di chi getta sassi nel meccanismo (Mises, Hayek et Friedman dixerunt). Ad ogni buon conto i "tecnici" e gli "esperti" provvederanno a ripararlo, l'importante è non dubitare.

Straordinario esempio di questa "razionalità" è il passaggio *logico* che condusse dal liberismo al neoliberismo. Il liberismo, si sa, provocò i disastri così ben descritti da Polanyi, che li individuò nella crisi di società devastate dal flagello di tanta "libertà" (di mercato) e perciò corse in cerca della sicurezza e dell'identità negate loro dalle leggi "naturali" dell'economia. Questi fenomeni furono (e sono) chiamati, nazionalismi, populismi e fascismi. Quando la tempesta fu passata, mercanti e sacerdoti del Tempio, coscienti della scarsa fede dei sudditi, compresero che il proprio errore era stato di aver dato loro troppa fiducia: essi andavano educati. La novità del neoliberismo fu questa: l'economia liberista, benché Legge "di natura" -nella quale dunque Storia e Progresso hanno attinto la Ragione, siamo al télos- può funzionare soltanto se le società vengono educate a comprendere la Ragione ineluttabile del meccanismo e vi si adattano di buon grado, perché l'economia è una scienza con le proprie leggi impersonali alle quali occorre adeguarsi, e a ciò dev'essere allevato e addestrato l'uomo, pena replicare disastri la cui "colpa" ricadrebbe su di lui.

Visto con una diversa prospettiva, quella della quotidianità del declino, questo passaggio appare piuttosto il tentativo di risalire la china lungo la quale scivolano Ragione e Progresso a causa del loro scarso rapporto con *le ragioni* dell'uomo e con gli esiti della storia (con la minuscola). Il neoliberismo non fu quindi una nuova dottrina, fu un tentativo di rattoppare quella vecchia dopo il disastro: una classica manifestazione del declino, come testimonia il fatto che fu "pensato" a chiusura del disastro degli anni '30. Del resto, la sua successiva affermazione fu conseguenza della nuova crisi del capitalismo occidentale nel proprio centro, gli Stati Uniti, all'inizio degli anni '70. La mia età mi consente di ricordare che anche a quel tempo i fatti erano rimossi dalle coscienze, si parlava di fenomeno congiunturale. Poi intervenne lo "shock petrolifero" e la rimozione fu definitiva, si era trovata una "colpa". Si dà il caso che tutti gli indicatori economico-sociali -e le diagnosi degli studiosi- testimonino un declino del benessere occidentale in atto sin da allora, anche perché l'Occidente si è sempre caratterizzato come vas electionis della cosiddetta "middle class", il cui stato di salute, da allora, è andato progressivamente peggiorando. In occidente, ma non così altrove: c'è aria di transizione?

La Ragione occidentale è strana, è sempre pronta a tornar religione -all'inizio fu una Dea- non appena l'Impero incontri qualche difficoltà: fu il caso infelice di Bush e dei Neocon. Del resto, il Razionalismo è arte del dividere, il mestiere del lógos è questo. Se, dunque, la Ragione è quella occidentale (e con essa i tanti "valori") all'Altro compete l'opposto: l'irrazionalismo come alterità (e viceversa) ne è il byprodotto. La difesa della Ragione occidentale appare così piuttosto un problema di fede, una crociata, la razionalità c'entra poco, ancor meno la ragionevolezza. Quando le cose vanno male viene meno la fede nella Divinità che protegge l'Impero; in termini più quotidiani si direbbe che serpeggia la sfiducia, si va, ma non si sa bene dove: il 2008 potrebbe esser stato l'inizio del "rompete le righe".

Quel che accadde nel 2008 non fu un incidente di percorso, fu l'esito di scelte nelle quali è tuttora imprigionata la Ragione occidentale, che è ragione calcolante, come ovvio in ogni Razionalismo: fu l'esito dei calcoli del capitale finanziario che con la razionalità dell'economia non hanno nulla a che vedere. Il processo è stato descritto nei dettagli da infinita letteratura, posso qui soltanto rinviare ai tanti testi di Gallino, chi vuole può documentarsi sulla follia messa in atto in nome della *fede* dell'Occidente, ma non è questo che intendo segnalare.

Intendo piuttosto segnalare due cose: la prima è che l'accaduto è stato perfettamente conseguenziale con l'ideologia dell'Occidente, con la sua singolare concezione della "libertà" -una libertà che è, come direbbe Marx, *libertà del capitale*- e con la patafisica della dottrina economica vigente dalla quale sembra impossibile uscire (pena perdere molto dell'*ideologia*). In conseguenza della non accidentalità di un fatto (la crisi del 2008) che si manifesta come *ulteriore passo del declino*, la seconda cosa da segnalare è che non soltanto, a quattordici anni di distanza, non vi è alcun indizio di un possibile ritorno a "prima"; ma che, persino in presenza delle conseguenze della guerra in Ukraina, le speculazioni finanziarie sul gas ai danni dei cittadini e degli Stati vengono lasciate impunite: né si saprebbe come punirle senza una critica radicale alla *realtà* di *questo* "Occidente". È un ulteriore passo del declino ma di declino non si parla, lo si riassorbe nella quotidianità e si attribuisce il danno alla *colpa* di eventi emersi dall'Altrove. Come se l'Altrove non fosse l'esito dell'artificiale partizione del *reale* operata dal Razionalismo, quindi anche il suo incubo, la caduta nel Nulla del Tramonto. L'ideologia occidentale inzia con la (cattiva) secolarizzazione del XVII-XVIII secolo, ma ha certamente un lontano incipit nella polemica degli eresiologi contro gli Gnostici modellata -et pour cause- nelle strutture della Ragione *classica* e del suo lógos. C'è del neopaganesimo, in Occidente, e non da oggi e non soltanto per questo: il mondo è visto ancora nel cerchio di Ananke e Dike nonostante un Dio/Persona/Volontà che Si fece garante della *libertà dell'uomo*.

Singolare testimonianza della rimozione della *realtà* del declino dislocata nell'*ossessione* del "tramonto" -un effetto del Razionalismo occidentale- fu la teoria di Huntington sul presunto "scontro" di "civiltà", reciprocamente escludentisi, ridotte a mere ipostasi delle quali viene ignorata la storicità, l'evoluzione,

l'ibridazione nel reciproco contatto. Di fatto, le "civiltà" non si scontrano, si scontrano gli Imperi costruiti nel loro nome assunto a ideologia; ma il concetto così introdotto consente di ignorare il logoramento interno dell'*ideologia* alla prova dei *fatti* (il declino) per attribuirne l'ipotetica (e temuta) scomparsa ad un evento *esterno*, nato nell'Altrove. Politicamente però, il timore del tonfo ha il vantaggio di agire come rappel à l'ordre, perché per gli "occidentali", dopo "l'Occidente" sarebbe soltanto il Nulla. A ben guardare, una costruzione senza fondamenta viene eletta a illusoria diga di uno smottamento in atto.

La cosa più singolare è però che in questo immaginato scontro tra alterità viene meno il concetto di Progresso che è fondativo dell'ideologia di Occidente in qualità di suo culmine, quantomeno di suo recipiente. Questa contraddizione è l'esito di un uso strumentale della Ragione ed è sintomo del declino di un'ideologia che si manifesta nell'inadeguatezza a dar conto dei fatti; nel declino materiale declina un'ideologia, quella che sosteneva la "giustezza" -l'esser "giusto" e pertanto inevitabile- di *ciò che era*, in nome di una Ragione e di un Progresso divenuti incapaci di "giustificare" gli accadimenti, di conferire "giustezza" a *ciò che è*.

Tra gli accadimenti ve n'è uno che dovrebbe far riflettere e che viene perciò rimosso, la revoca in dubbio di ciò che s'intende con il nome di Modernità. "Modernità" fu un costrutto ideologico edificato sugli sviluppi dell'Occidente, sul percorso esclusivo, immaginato, di una Ragione che, disvelandosi nella Storia, mette in moto il Progresso il cui volto materiale è la Modernità. Per conseguenza, Occidente e Modernità sono sempre stati sinonimi, costruendo contemporaneamente l'Altrove -e le sue *ragioni*- come arretratezza (per le conseguenze di ciò, la non-contemporaneità dei presenti, e per lo Unsinn della Geschichte, rivio a Koselleck). Il fatto inammissibile in questa logica, al quale si assiste quantomeno dalla rivoluzione iraniana, è che altre culture, respingendo la Modernità (occidentale) costruiscono una *propria* modernità, costruiscono cioè un *proprio* presente: ma *non occidentale*.

Dunque *le* modernità appaiono esser plurime, hanno senso più *storie* guidate da diverse *ragioni* e dirette verso altri obbiettivi; sembra perciò particolarmente illuminante l'osservazione di Pareyson che la crisi dell'Occidente coincida con la crisi della filosofia hegeliana: dove per "crisi" debbo intendere *non credibilità*. Del resto, nessuno storico serio negherebbe la pluralità delle *storie*; ma un mondo che *procede* ("progredisce" sarebbe un'estrapolazione ideologica, un mero giudizio di valore) verso una pluralità di direzioni, smentisce l'autoidentificazione dell'Occidente come Progresso e Modernità, l'univocità dei concetti. L'Occidente può pensarsi come crede, ma non può pensarsi detentore di un Progresso-destino-del-pianeta. Non avere il monopolio della modernità è declinare da un ruolo, ammettere che ogni possibile dominio non fa *egemonia*: poco più di cent'anni or sono la "Modernità" -l'Occidente- dominava ed era *egemone* su quattro quinti del pianeta, ora non più. Se così è, come si giustifica -a che titolo è "giusta"- la società che la/lo contraddistingue? Non soltanto per i non "occidentali" ma per gli occidentali stessi?

Che *questo* Occidente non rappresenti il migliore dei mondi possibili, è un dubbio che inizia ad avere un certo spazio nella geografia reale di questo patchwork ideologico, cioè nei cosiddetti occidentali. Il fatto non è nuovo, è già accaduto ed è stato studiato per il secolo scorso. I tempi grami -il declino cinquantennale del quale parlavamo, le crescenti diseguaglianze, la povertà e l'insicurezza in aumento- alimentano la ricerca di altre forme di aggregazione, alternative al maestoso edificio imbandierato che ospita questo variegato Occidente. Non deve stupire che l'Italia sembri avviata a conquistarvi un posto d'avanguardia -l'ha notato un foglio della Baviera, con l'esprit de finesse che aleggia nelle note birrerie locali. Tuttavia, se è pur vero che questo primato italico ha un precedente esattamente cent'anni or sono; non per ciò si deve dedurne che gli Italiani siano per indole un popolo di avanguardisti.

La spiegazione la danno le leggi della meccanica: se una catena di interdipendenze -in questo caso economiche- subisce un'eccessiva sollecitazione a causa di tensioni interne o esterne, gli anelli più deboli sono i primi a rompersi. L'Occidente è un sistema di interdipendenze economiche nel quale l'Italia appare alquanto periferica rispetto ai grandi detentori del capitale che ne costituiscono il centro e, come spiega Arrighi, le crisi si manifestano inizialmente, e con maggior gravità, in periferia.

Il fenomeno è comunque ben più ampio di questo suo piccolo dettaglio. Nella multilingue Torre di Babele che va sotto il nome di "Europa", le intemperanze di Putin hanno immediatamente attivato le faglie geopolitiche che corrono tra Occidente atlantico e centroeuropeo, tra Europa centrale e Mediterraneo, nonché tra i Paesi del capitale speculativo e i Paesi in difficoltà. Cosicché, nel traballante manufatto, i Paesi della finanza hanno iniziato subito a speculare sul gas e sull'altrui debito sovrano mentre i buoni Tedeschi, sulle orme di Bismarck, hanno guardato con occhio languido verso le steppe, convinti dalla propria grande filosofia che lo Handelsgeist conduca zum ewigen Frieden: ciò ch'è pur vero, in altro senso delle parole. "Io speriamo che me la cavo" potrebbe divenire un ulteriore debito europeo al genio italico: su fondo blu con le stelle. Geopoliticamente l'Europa, questa importante marca dell'Impero di Occidente, non esiste; a Bruxelles si mette la polvere sotto il tappeto, i panni sporchi si lavano in famiglia, ma anche questo è declino, quantomeno tornasole di un declino, prenderne atto è prendere atto del declino dell'Impero.

È singolare che questo Impero vada declinando al modo di quegli anziani che si fanno sempre più piccoli e ingobbiti: l'Impero declina ripiegando su se stesso. Sembra testimoniarlo la nuova speculazione finanziaria sul gas e l'elettricità che potrebbe replicare la crisi, mai superata, del 2008, creata da una finanza senza controllo che giocava alla roulette per impinguare un capitale deluso dall'industria e in cerca di nuovi

amori. La necessità di salvare le banche portò a un debito pubblico che i frugali detentori del capitale finanziario hanno imputato subito alle pretese goderecce dei meno provveduti, facendo pagar loro, con la perdita dello Stato sociale, i debiti della finanza. Molti sudditi dell'Impero stanno stringendo la cinghia sin da allora e non ne sono felici: *non c'è molta coesione sociale attorno al modello* e questo anche è declino. Ora la finanza ripete il gioco con il gas e la cossidetta Europa lascia fare, non soltanto: per *salvaguardare i creditori* alza i tassi in un quadro di inflazione esogena, col rischio di generare una stagflazione. A quando la *salvaguardia dei debitori?* Perché una cosa dovrebbe esser chiara, e non sembra lo sia ancora: c'è un ovvio obbligo legale ad onorare i debiti, ma poiché nessuno presta danaro per beneficienza, non esiste alcun obbligo *morale* a farlo: e l'inflazione, come l'insolvenza, dovrebbe far parte dei rischi del gioco. Ma la finanza è il vitello d'oro.

Perseverare è diabolico, forse per questo le religioni hanno accostato il danaro allo sterco di Satana. Ad ogni buon conto, la coazione a ripetere indica la mancanza di soluzioni alternative nel quadro ideologico occidentale: forseché il meccanismo è destinato a procedere sulla via del declino per l'impossibilità di smentire *l'ideologia che lo fonda?* Senza la quale diverrebbe altro da sé? Il ventesimo secolo è destinato a divenire *interminabilmente* lungo, come l'agonia di quel Re che si decomponeva in vita e ammorbava l'aria? Sia come sia, questo è *declino*. Declino di un sistema economico che *non può* cambiare, declino materiale dei suoi sudditi *costretti* a seguirne il destino: declino di *un'ideologia* -l'ideologia di "Occidente"- che si riduce a vaniloquio; tre aspetti *interconnessi* del *medesimo* fenomeno.

Cambiare questo sistema economico senza un evento traumatico è forse impossibile: al di là degli interessi costituiti del capitale, la sclerosi intellettuale delle élites politiche non costituisce una buona premessa, anche perché quelle che abbiamo sono state selezionate da decenni per cantare inni al mercato. Cambiare, poi, sarebbe ammissione di *fallimento*. Anche questo stallo è un indicatore del *declino*, e si rispecchia nel progressivo distacco dei sudditi da un sistema capace soltanto di creare diseguaglianze sempre meno colmabili.

Il neoliberismo costituisce il fil rouge di questo romanzo criminale, criminale perché manifestamente fallimentare, fallimentare perché pretende di fare dell'uomo ciò che non è. Nelle sue pretese è anche dittatoriale perché, *come tutte le dittature, pretende di forgiare un uomo nuovo a propria immagine e somiglianza*, a immagine e somiglianza della Ragione calcolante. Un "individuo" per il quale la società non esiste, come affermò una sua petulante suffragetta; che quindi sgomita per farsi largo, come notava J.S. Mill: *in realtà facendo largo ad altro*, al capitale che lo pungola. E come ogni dittatura si regge facendo dell'uomo il guardiano dell'uomo, aguzzando l'occhio del delatore; così accademici e gazzettieri alimentano il non-pensiero dei benpensanti per zittire il mugugno. Peccato però che l'esercito dei benpensanti fosse attestato in quella middle class che *questa* economia lentamente disloca, riducendo perciò quotidianamente l'esercito dei guardiani: il modesto impiegato orgoglioso del proprio ceto e del proprio crescente status, oggi pedala per consegnare pizze a domicilio. Anche questo è tassello di un *Occidente che declina*.

Tanto più lo è se "l'Occidente", come appare dalla sua indefinibile geografia, resta essenzialmente un luogo ideologico, perché ciò incide direttamente sull'*ideologia*. Se infatti il neoliberismo è stato -come risulta dall'anagrafe di nascita- la ciambella di salvataggio lanciata al liberismo, la cosa, senza tanti fronzoli, incide direttamente su quella *fede* (non saprei come altro definirla) nel "libero mercato" che altro non fu se non fede in una Ragione cosmica che tutto regolerebbe nel migliore, comunque nel più obbligato dei modi, a vantaggio del comune (?) Progresso: peccato che il promesso trickle-down si sia rivelato un trickle-up. Vi incide perché, dopo il naufragio di una finanza senza vincoli, sappiamo bene che quella "Ragione" -il cui solo esito è il calcolo e, nel caso della finanza, il calcolo giornaliero che non si interessa a future conseguenze- fu soltanto un idolo buono a procurar lavoro a un basso clero e sontuose rendite ai suoi Grandi Sacerdoti. Perché, se "il birraio, il macellaio e il panettiere" danno a noi non per beneficienza, ma per interesse, quel che a noi serve per campare; è anche vero che senza il nostro bisogno non camperebbero neppur loro: perciò il mercato *non può* esser "libero", non può perché *non lo è*, istituzionalmente.

Epifania della forza, il mercato "libero" può essere soltanto il luogo di una guerra generale senza futuro, tant'è che si cerca di tenerlo in vita bilanciando redditi di cittadinanza e sussidi all'industria; lo Stato s'indebita, i creditori si mangiano lo Stato: sarebbe opportuno avvertirli che la Bibbia prevedeva l'azzeramento dei debiti ogni sette anni. Perciò il mercato, che per sua natura non è, quindi *non può*, essere "libero", dev'essere *regolato*: dalla politica. Oppure può ripiegare su se stesso lasciando gli arricchiti a far da nuovi padroni in un nuovo Alto Medioevo, come sostiene Streeck. In ogni caso l'ideologia occidentale della Ragione e del Progresso non sta in piedi, anche i più ingenui iniziano ad avvertirlo, sia pur confusamente. *Ma se quell'ideologia non sta in piedi neppure reggono le pretese dell'Occidente all'eccezionalità e a proporsi come traguardo obbligato del pianeta*.

Questo è *già*, declino. Per inciso: se ci saranno padroni, non ci sarà neppure democrazia. *Questo* "Occidente", questo luogo *ideologico*, come paladino della democrazia ha i piedi d'argilla, tanto più perché la sua "esportazione" l'abbiamo vista in atto, nel Medio Oriente, e in Nord Africa. Per non parlare dell'affaire Pinochet o del sostegno dato (con i Sauditi e il Pakistan!) ai mujâhiddîn -i futuri talebani- quando si trattò di contendere all'U.R.S.S. un posto strategico nell'Asia centrale. Un capitolo a parte furono poi le guerre anti-islamiche di Bush, condotte sul fondamento dell'ideologia neocon, mutuata dal messianesimo delle vecchie guerre di religione: vicenda imbarazzante per un Occidente che avanza pretese universalistiche in nome della

"Modernità", tanto più imbarazzante in quanto fallimentare. *Con un'ideologia si può motivare tutto, ma per essere credibili è necessaria la coerenza; se questa cade, cade anche quella*.

Queste torsioni dell'Occidente che aprono crepe all'interno del tessuto, hanno molto a che vedere con i limiti stessi della costruzione. "L'Occidente", così come viene rappresentato sulla scena mondiale, è di fatto una sfera economica con gli Stati Uniti al proprio centro, l'Europa ne è un satellite; ne consegue che una crisi degli U.S.A. determinerebbe una crisi dell'Occidente, non come luogo geografico ma come costruzione ideologica che fu pensata, come la NATO, per la guerra fredda. Il punto è che l'ideologia fondante degli Stati Uniti, quella da loro esportata in questo Occidente da loro creato, discende dal messianismo dei suoi Padri fondatori e dall'eccezionalismo da essi invocato, che contrastano decisamente con altri "valori" distintivi della storia eurocentrica, come pluralismo e razionalità (il Progresso, come ho sottolineato più volte, è invece un mito religioso malamente secolarizzato). Questa ideologia ha dunque ben poco a che vedere con la storia dell'Europa, che era stata ben felice di togliersi dai piedi quei Padri fondatori portatori di un razionalismo subalterno latore di atopie e decisamente poco propenso a convivere con la diversità, tant'è che poté affermarsi soltanto là dove la diversità fu cancellata. Soprattutto portatori di un sadduceismo puritano che ha ben poco a che vedere con i tanti "valori" *sociali* elaborati dalla cultura europea.

Una crisi dell'ideologia non avviene nell'iperuranio delle idee, avviene in concomitanza al venir meno degli interessi che avevano portato mondi diversi a convivere sotto il medesimo tetto, lo stiamo vedendo dalle faglie che si sono aperte nella cosiddetta "Unione" europea con la crisi energetica innescata dalla guerra in Ukraina, un anticipo di quelle che potrebbero crearsi se gli Stati Uniti insistessero ad acutizzare lo scontro con la Cina. Una tentata asiatizzazione della NATO -resuscitata ora in Europa soltanto grazie a Putin- potrebbe rivelarsi fatale per la sopravvivenza dell'ideologia di Occidente a causa della sua inadeguatezza a conformare una reale carta geopolitica: tant'è che si assiste al tentativo di crearne una artificiale sovrapponendo arbitrariamente Taiwan all'Ukraina, due vicende che possono sovrapporsi soltanto in una logica statunitense, per la quale, ma *per la quale soltanto*, Russia e Cina -alleati improbabili e non soltanto per via delle frontiere asiatiche- possono configurare *una medesima alterità* che inquieta *su due frontiere*, quella dell'Atlantico e quella del Pacifico. È la logica della fortezza assediata della quale parlavamo sopra, quella che genera l'incubo del tramonto come conseguenza dell'eccezionalità che teme la norma; del millenarismo messianico e dell'autoproclamazione a destino del pianeta: e rimuove la più modesta e quotidiana realtà del *declino*. "Declino" -si badi bene- che riguarda essenzialmente l'*ideologia* di Occidente, perché il continente americano è pur sempre una fortezza tra due oceani e la rinuncia per ragioni di politica interna (Trump docet) allo stress da egemonia planetaria, comporterebbe per gli U.S.A. una scelta *geografica* sull'importanza delle due frontiere: una scelta già fatta da Obama guardando ad *oriente*.

Un declino fatto di sconfitte ma anche di un processo che ha fatto dell'Asia il centro mondiale della produzione di beni: l'Asia cresce, perciò l'Occidente declina, *declinare è anche crescere meno di altri*; e l'Asia e l'Europa, che dell'Asia è una penisola, hanno un'antica, plurisecolare tradizione di scambi, per terra e per mare. Lo spostamento del centro dal Pacifico all'Atlantico potrebbe esser stato soltanto un interludio coincidente con l'epoca del colonialismo, ormai trascorsa; ma se il centro torna nel Pacifico l'Europa sarà *tutta* atlantica? Se no -e la crisi della guerra in Ukraina ne ha dato un chiaro indizio- che ne sarà di *questo* "Occidente", un *nome*, un'*ideologia* creata per la guerra fredda? Un cambiamento del centro comporta un nuovo sistema di rapporti, con nuove periferie e semiperiferie. Il mondo atlantico è un prodotto della storia, ciò che nasce nella storia nella storia finisce; anche perché gli U.S.A. non hanno soltanto una sponda atlantica, ne hanno *soprattutto* una sul Pacifico. Non è quindi necessario ricorrere all'eventualità di un declino U.S.A. -che, pure, esiste- per ipotizzare un declino *dell'Occidente*, di questa *ideologia* che unificò il diverso.

Nella storia si sono succeduti tanti imperi e il concetto stesso di Impero è andato evolvendo: ne ho parlato ad apertura del capitolo sull'*Immaginario del dominio*, in *Storia di un altro occidente*. Vi sono stati imperi fondati su una progressiva espansione territoriale e l'assoggettamento di popoli colpevoli del "disordine" alla frontiera (leggasi: della diversità); imperi di mare fondati sul controllo delle rotte dei commerci, imperi puramente economici fondati sull'accumulo del capitale in un centro. Sul piano dell'ideologia si è passati dall'Impero come luogo dell'ordine (divino) da imporre, all'Impero come luogo egemonico del Progresso, della Modernità, della razionalità, della Democrazia e della Libertà (anche questo, a ben vedere, è un "ordine" sociale da imporre, ma non per altruismo: dà spazio al capitale). Nell'attuale contesa per il centro che vede impegnati un Occidente in affanno e un Oriente in espansione, la Russia, che è nella sgradevole posizione di una noce nello schiaccianoci, tenta di ridar lustro al suo vecchio Impero simil-assiro sul fondamento di un'ideologia alquanto fuor dei tempi fors'anche per la Russia stessa e che, se non fosse per le tragedie che ha già prodotto e ancor più potrebbe produrre, farebbe sorridere. Non possiamo sapere come evolveranno le cose ma, comunque esse si risolvano, *uno sconquasso si è verificato* e, quando tutto sarà finito -probabilmente non bene per la Russia- anche da noi tutto *non sarà più come prima*. Un ordine è stato messo in discussione, e *anche questa* è manifestazione di un declino. Lo è perché, comunque evolvano gli eventi, una guerra nucleare ha soltanto perdenti, e una pace significa adddivenire a un compromesso. Cioè cedere qualcosa, che per l'egemone significa: declinare. Lo è perché abbiamo visto un membro della NATO, la Turchia, prendere le distanze *indisturbata* dagli altri soci "occidentali" al fine di perseguire un *proprio* interesse geopolitico. Arrighi avrebbe definito la situazione in fieri

come “chaos *sistemico*”, disfacimento di un sistema di rapporti: in uno sconvolgimento economico gli Stati europei, le periferie dell’Impero, tenderebbero *necessariamente* alla ricerca di nuove configurazioni, altri “centri” potrebbero prender forma.

Tanto più vi tenderanno in quanto la deregolamentazione della finanza -che non fu un incidente di percorso, ha una propria logica nell’ideologia occidentale- ha avuto come esito la fine della coesione sociale attorno a quell’ideologia, che ne è al fondamento. Perché una cosa dovrebbe esser chiara: una *ideologia* non è riformabile, se produce guasti non è riparabile, semplicemente non è più credibile. Un mondo che si dice libero perché lascia libero il mercato non è un mondo libero, il mercato è epifania della forza, con i suoi vincoli è negazione della libertà; crea comunque una “libertà” che *non tutti possono permettersi*. E allora il problema fondamentale, più della “libertà”, sarà la *sicurezza*, la sicurezza *sociale*, un tema che l’ideologia di “Occidente”, socialmente darwinista, non sembra in grado di affontare: *istituzionalmente*. Culturalmente si porrebbe l’ipotesi di una fine dell’egemonia di una cultura nata con il XVIII secolo, divenuta egemonica con il sorgere dei due Imperi economici nati in quella cultura: perché da allora nasce ciò che oggi è definito, *ideologicamente*, il nostro *geograficamente* inubicabile “Occidente”, *l’ideologia* di “Occidente”. Perché, come ho voluto narrare in un lungo racconto, è esistito ed esiste, accanto a questa costruzione ideologica, anche *un altro* occidente.

Sarebbe la fine di un luogo *fisicamente inesistente, puramente ideologico*: abbandonarlo non è un mutare di luogo, è uscire dalla nebbia che si dirada: un cammino lento che non lascia alle proprie spalle un tonfo di macerie, un “crollo”: tutt’al più una landa attraversata da un percorso che volge al termine. Meglio: *sarebbe un restar dove siamo ma con una nuova terra tutta da scoprire* al diradarsi di quella nebbia ideologica, dopo la fine di un incantesimo.

Come insegnava Weigel, il “luogo” nel quale siamo è quello dove *vogliamo* essere.*

*Per la concezione metafisica dello spazio come luogo della volontà, si veda la dottrina di Weigel in *Storia di un altro occidente*, Tomo I, pp. 484-506.

P.S. Questo appunto che conclude la raccolta intitolata alla crisi dell’ideolgia occidentale è stato completato il 16 Settembre 2022; e poiché la raccolta viene posta in rete soltanto a Ottobre inoltrato, mi si offre l’opportunità di aggiungervi un breve post-scriptum. Vari eventi sono accaduti da allora, che certamente hanno un proprio significato ma non ne aggiungono o tolgono a quanto scritto, né lo modificano. La cronaca ci parla dell’evoluzione dei fatti in corso e ci dirà in futuro come essi si concluderanno, ma non sarà questa evoluzione a dare un senso ha ciò che ho voluto commentare, perché ciò che ho ritenuto doveroso segnalare è che quei fatti siano accaduti, indipendentemente dalla loro evoluzione e conclusione, al momento imprevedibili. Non sarà l’esito della guerra d’Ukraina a testimoniare lo stato di salute dell’ideologia occidentale, il solo fatto che essa sia accaduta testimonia la destabilizzazione di un ordine che ne uscirà indebolito comunque essa si concluda: dispiace, se mai, che non ci sia un Arrighi ad inserirla in uno schema d’interpretazione.

L’oggetto della mia analisi non è infatti il quotidiano svolgersi degli eventi, per essa l’importante è che l’evento sia accaduto, non come si sia risolto: anche perché ogni esito non potrebbe essere che *momentaneo*, i processi storici hanno tempi propri che possono essere traguardati e compresi soltanto da chi verrà dopo e scriverà una loro storia. Così, non importa sapere che dopo il 16 Settembre sia realmente accaduto ciò che ci si attendeva, il contemporaneo affermarsi del nazionalismo e del populismo in Italia (quest’ultimo un po’ meno atteso ma, si sa, le Grandi Firme sono sempre devoti della Dea Ragione e rifuggono dal brontolio delle budella) né è necessario attendere di conoscerne le conseguenze per comprendere che questo è comunque sintomo del declino *di un ordine* in atto da tempo. Di un ordine stabilito attorno all’ideologia di Occidente, tanto per esser chiari, il cui declino si manifesta a partire dalle periferie, e si è manifestato in Italia -ma non soltanto- con una protesta bifronte che revoca in dubbio la proprositività dei benpensanti a vario titolo, dei difensori a vario titolo dello status quo.

Per la medesima ragione non importa chi e perché abbia sabotato i gasdotti nel Baltico, l’importante è che un tale fatto sia avvenuto e che, *comunque* vadano le cose in futuro questa è la destabilizzazione di un ordine le cui conseguenze economiche, anche a prescindere da quelle del crimine ambientale, saranno l’aggravarsi della recessione in atto per un tempo non quantificabile. Quel che appare certo quindi, è che *chiunque* ne sia l’autore, la quotidianità della prossima generazione non sarà quella di adesso, tantomeno quella di prima: sarà una *nuova* quotidianità, una nuova “normalità” nel declino. Declino economico conseguenza del declino di un ordine, quello instaurato all’insegna dell’ideologia occidentale. Un declino della nostra società che è irreversibile perché è in atto ormai da cinquant’anni: un trend di queste dimensioni non è congiunturale, è strutturale; dunque tutto ciò che accade *si inserisce* nella tedenza denunciata, *non cambia nulla: aggiunge.* Come effetto collaterale (?) quell’attentato mette provvisoria fine alla romantica Sensucht nach Ost della Germania, mentre accresce il ruolo della Polonia, che dell’oriente ha un’esperienza assai poco romantica. Interviene quindi nella geografia dei rapporti all’interno di un sistema: lo modifica. È quel che avviene nelle transizioni, direbbe Arrighi; del resto la Germania non è da meno nel seguire, nella crisi, un percorso tutto proprio, non certo “europeo”, illuminando le faglie che corrono nella pretesa “Unione” europea; per inciso, la crisi del gas fa pagare all’Europa la politca della Germania.

Altre faglie percorrono la stessa NATO nel Mediterraneo, tra la Grecia e la Turchia neo-ottomana che rivendica la Patria blu: ma non soltanto: con il ritiro U.S.A. riemergono competizioni nazionali. Non siamo al "rompete le righe" ma sembra evidente che la pretesa "Unione" dell'Europa sia tale soltanto in rapporto alle convenienze, e negli stravolgimenti le convenienze possono mutar di segno. Se così è, non sarà la cronaca a modificare il giudizio, al più ne stabilirà con maggior chiarezza i riferimenti; per intanto si può rilevare che il gas libico, indispensabile al'Europa, è finito nella disponibilità politica della Turchia a causa delle fantasticherie neocoloniali della Francia.

Dicevamo sopra che il declino si manifesta innanzitutto nelle periferie: nelle periferie di un sistema ma anche nel suo centro, perché il concetto di periferia non va pensato soltanto nel rapporto tra gli Stati entro un sistema, ma anche all'interno di ogni Stato in rapporto alle sue periferie sociali. Avevamo perciò parlato della nuova "normalità" di una folla di mendicanti e senza tetto nel centro delle città dell'Occidente, e al riguardo c'è una singolarità che consente di connotare tale crisi come crisi di una *cultura*, a monte di qualsiasi considerazione economica o politica. La singolarità è che il fenomeno dell'emarginazione sociale raggiunge il proprio apice non già nelle periferirie del sistema ma nel suo centro, cioè *nel luogo stesso dal quale s'irradia l'egemonia*. È là che il fenomeno della diseguaglianza si manifesta con maggior virulenza, nel luogo dal quale s'irraggia, con le sue risultanze economiche e sociali -economia e società si condizionano- la cultura egemonica che struttura il luogo ideologico detto "Occidente". All'origine delle diseguaglianze, che destabilizzano un ordine, c'è dunque *quella* cultura.

Un recente libro di Francesco Costa descrive la situazione tragica della California, lo Stato più ricco e "progressista" degli U.S.A., lo Stato nato dalla corsa all'oro, lo Stato dove il mito della corsa all'oro è proseguito con la corsa all'arricchimento tramite l'innovazione. Lo Stato nel quale più evidente è l'equivocità del cosiddetto "progressismo", dove la "libertà" conosce le opposte derive razionaliste dei Libertarians e del libertarismo; dove l'inizio del fenomeno, come documenta l'Autore, fu nella convinzione che in una società "libera" -virgolette d'obbligo- uno dei principali diritti sia "poter disporre della proprietà privata comunque si ritenga opportuno": che è poi la dottrina dei Libertarians.

C'è qui una parentela laica e razionalista con le pretese parateologiche di Bastiat, e infatti non a caso un devoto di *La loi de Dieu* fu quel Reagan, osannato Governatore della California prima ancora di diventare Presidente degli Stati Uniti: c'è *l'assurdo accento (para)religioso proiettato sulla Ragione* da una cultura post-illuminista che ignora le ragionevoli osservazioni di Hume e Hobbes sulla reale natura della proprietà privata, una concessione regolata dallo Stato. Tutto questo non è casuale.

Nella *Storia di un altro occidente*, nel capitolo intitolato *Il diverso e l'eguale*, ho messo in luce tutta l'ambiguità del secolo dei Lumi, degli Illuministi e degli Illuminati; un'ambiguità nella quale Razionalismo e Irrazionalismo si condizionavano a vicenda e che fu poi risolta con il trionfo della Ragione. Il secolo tuttavia, conformemente alla sua cultura, vide anche l'emergere del Millenarismo e del Messianesimo, sicché ne risultò sia una riduzione del Cristianesimo alla Ragione, sia una speculazione millenarista discendente da una rilettura razionalista dello Spiritualismo riformato e della cabbala cristiana, definita giustamente una "contraffazione della Qabbalah ebraica". Fu un fenomeno che riguardò essenzialmente *l'Europa protestante*, nel cui ambito il Pietismo assunse un diverso orientamento rispetto alle proprie origini, un orientamento nel quale il Razionalismo si volgeva in Irrazionalismo e viceversa, al millenarismo del ritorno all'Eden si contrapponeva l'oscurantismo della Santa Alleanza, secondo tendenze *in apparenza* opposte: un fenomeno inevitabile, come notavo ad apertura del capitolo successivo (p. 575) e che ha caratterizzato le forme di razionalismo subalterno usuali nelle sette.

Ignorare ciò che trascende la Ragione e le partizioni del suo lógos -notavo *ivi*- è precisamente ciò che conduce alla creazione dell'irrazionale. In quella cultura maturarono sia la "cattiva" secolarizzazione, sia le tante sette messianiche e millenariste che diedero corpo all'emigrazione nel Nuovo Mondo e nacque, sia come *tensione atopica delle sette millenariste* della subalternità, sia come *mito della Ragione illuminista* egemone -due fenomeni correlati- *il concetto di Progresso*. Non mi sembra quindi un caso che l'indagine di Costa debba appuntarsi anche sui vistosi limiti del *progressismo* californiano; e colgo l'occasione per notare -en passant- l'impatto di questo "progressismo" razionalista sullo scadimento, denunciato da Wolfgang Merkel e ribadito da Streeck, nelle rivendicazioni della sinistra europea. Essi notavano infatti che la protesta sociale, un tempo fondata sulla critica di Marx, si è trasformata in un generico "progressismo" individualista anticipato dai moti piccolo-borghesi del 1968 (vedi *Storia di un altro occidente*, Tomo II, p. 1639). Alla vecchia "sinistra" marxista, o anche veteromarxista, sono succedute le intellighentzie borghesi e piccolo-borghesi con il loro individualismo e con il mainstream del politically correct (la politica *gender*, *ivi*); ora, quel che resta della protesta man mano che ci si inoltra nella periferia sociale delle periferie del sistema, è piuttosto un generico populismo "di sinistra".

La crisi dell'ideologia di Occidente illumina l'irrazionalità del lógos e la duplicità del Reale, nel quale il rimosso si manifesta come Destino. Denuncia la presenza di uno sfondo *culturale* alla radice della crisi dell'ideologia di Occidente; se così è, se è *crisi di una cultura*, non sarà la cronaca, con le alterne fortune dei suoi protagonisti, a far mutare il giudizio.

La crisi, in quanto crisi ideologica, si riverbera nella crisi di quella middle class che, come notavo nel terzo dei tre appunti ad essa dedicati *supra*, intitolati al detto "in medio stat virtus", si riflette essenzialmente sull'*ideologia*. Del suo disfacimento e, al tempo stesso, della necessità di non farlo defluire nella protesta, è

testimonianza il fenomeno del low cost, che avevo rappresentato al termine di quei tre appunti nell'esempio del turismo di massa. È apparso recentemente sul sito di academia.edu un interessante e stringato contributo di Biagio Carrano (*Il low cost, causa dimenticata del populismo*) che connette l'affermazione di questo modello economico -del quale egli vede al tempo stesso il fallimento, perché delude il fruitore che ne scopre l'inganno- al dilagare del populismo. Nel rinviare chi lo desideri alla lettura di questo testo, nel quale il low cost è definito *per quel che è*, cioè una "ideologia di controllo sociale proposta dalle élites"; e secondo il quale l'ideologia si è *già* rivelata un inganno; ne traggo spunto per ribadire la tesi stessa di questi miei appunti: la crisi dell'Occidente è una crisi *ideologica* (e quindi *culturale*) che colpisce la *credibilità* stessa di ciò che si suol definire con questo nome. Il fatto che la "middle class" (quella del XX secolo, non quella del XIX) si sia rivelata il prodotto di un'ideologia "fallace a contatto con la realtà in occasione di ogni trasformazione del capitalismo" (appunto citato, cfr. *supra*, p. 80) spiega le sue oscillazioni populiste perché, come notavo *ivi*, in presenza di un *reale* impoverimento e di una *immaginaria* perdita di status "il prevalere della pretesa ideologica può fare della lower middle class un supporto per ideologie reazionarie, come accadde in Europa; una presa d'atto della realtà -improbabile perché contraria a una radicata tradizione culturale e sociale- ne farebbe un supporto di ideologie rivoluzionarie: in ogni caso il flauto magico del liberismo difficilmente troverebbe orecchie pronte ad ascoltare il suo incantesimo". *La crisi colpisce dunque l'ideologia di Occidente nella sua fondamentale creazione e supporto, la middle class*, che il declino in atto dagli anni '70 ha reso instabile e persino inaffidabile. Nelle periferie più fragili la "destra" (nelle sue diverse connotazioni nazionaliste e/o reazionarie) e la "sinistra" (populista) insidiano la pace dei benpensanti: stiamo parlando di fenomeni in atto, di un trend di lungo periodo che non si arresta né s'inverte per le oscillazioni del quotidiano. Questo trend si chiama *declino*: di un'ideologia.

Ora, un declino che investe l'ideologia appare particolarmente pericoloso nel caso dell'Occidente, perché la sua ideologia ha una particolarità, quella di ritenere se stessa espressione del culmine della storia; ma se così non è, se essa non converte a sé il pianeta, se non appare credibile erga omnes, allora essa *non è più credibile in sé*, quindi non lo può più essere *per i propri stessi portatori*, gli "occidentali". Un'ipotesi che avazavo trent'anni or sono quando scrivevo il *Prologo* alla *Storia di un altro occidente*; peraltro ancor prima, il 13 Novembre 1989, chiudevo e consegnavo all'editore un testo nel quale segnalavo che la crisi dell'U.R.R.S. -la cui ideologia è stata infatti ripudiata da Putin- lasciava pericolosamente solo l'Occidente, perché l'Unione Sovietica aveva rappresentato un fenomeno di occidentalizzazione surrettizia del Terzo mondo: come ha esplicitamente sostenuto Hobsbawm, il marxismo aveva infatti radici nella cultura del XIX secolo occidentale, nel suo razionalismo.

Se ciò che chiamiamo "Occidente" perde la propria stessa identità, c'è un mondo da ricostruire. Ma se la protesta è soltanto l'impotente protesta populista, perché l'indottrinamento -cioè la governance- neoliberista ha eliminato ogni voce critica, *quindi ogni ipotesi alternativa* al regime, si dovrà trarne un cattivo auspicio, perché l'impossibilità ad evolvere è il prodromo dell'estinzione in un lento ma inesorabile declino che i "tecnici" e gli "esperti" possono soltanto ritardare. Il loro compito infatti, per la loro stessa estrazione, può essere soltanto la manutenzione e la sostituzione dei componenti usurati di un meccanismo al quale sono *interni*: e se questo meccanismo fa sì che l'1% della popolazione mondiale detenga il 45% della ricchezza globale, c'è di sicuro qualcosa che non va. E se i tecnici sono *necessariamente* interni al meccanismo che debbono manovrare essi non sono dunque certamente *unparteiisch*, come vorrebbe certa retorica borghese, benpensante e *biedermeier*. Il loro dominio si esercita grazie alla creazione delle tante organizzazioni finanziarie sovranazionali dalle quali sono certificati, e contribuisce al progressivo scadimento della clssse politica e *della politica stessa*, dalla quale *dovrebbero* provenire le improbabili ipotesi alternative.

Comprendere la finanziarizzazione del capitalismo come *manifestazione di declino* è importante. Il capitalismo industriale infatti, al di là di ogni critica, al di là dell'avversione di Marx per Lord Lauderdale, *creò* indubbiamente "valore", se non altro mobilitando il lavoro; ma l'esigenza di assicurare la crescita della domanda -*solvibile*- necessaria per assorbire l'inevitabile crescita della produzione, portò a quella contrazione del profitto che deviò il capitale verso la mera speculazione finanziaria; e i limiti del cosiddetto Finanzkapitalismus sono nel fatto che esso *non crea* valore, ne *estrae* enfatizzando le diseguaglianze individuali, sino a compromettere la coesione sociale indispensabile a qualunque regime. La transnazionalità del fenomeno, enfatizzando inoltre anche le diseguaglianze tra Stati, suscita i nazionalismi come ulteriore forma di difesa *sociale*. Legalizzando una concezione libertarian della società "à la Nozick" (commentata in *Storia di un altro occidente*, pp. 1537-1538) una concezione analoga a quella (a)sociale della corsa all'oro fatta di vincitori e di esclusi, essa non può che suscitare ribellione per autodifesa da parte del crescente esercito degli emarginati. Questo significa: perdita di credibilità di un'ideologia -tranne per i benpensanti che non pensano- perdità di credibilità per i cosiddetti "valori" sui quali essa si fonda: una "libertà" che non tutti possono permettersi; una "eguaglianza" puramente formale come quella esemplata da Anatole France (cit. in *Storia di un altro occidente*, p. 1468 in nota 105); una "fraternità" esplicitamente negata, anzi, ripudiata, dalla concezione neoliberista dell'individuo competitivo.

Lo stesso mito capitalista della concorrenza esteso poi al concetto di capitale umano -un mito per il quale si rinvia al Marx dei *Grundrisse* cit. *supra* in "Castelli di sabbia"- è quanto di più desocializzante possa immaginarsi; crea quella società di individui che sgomitano e si pestano i piedi l'un l'altro messa sotto accusa da J.S. Mill: la concorrenza *nega* la libertà dell'uomo, lo *assoggetta* a quella del capitale, lo riduce a maschera

teatrale come *homo œconomicus*, l'unica forma -deformata- di uomo che *serve* al capitale. Il mito della concorrenza è parte della natura "darwinista" del liberismo; ho ricordato infatti più volte la comune radice delle due dottrine, liberismo e darwinismo, nella cultura deista e puritana dell'Inghilterra del XVIII secolo (l'ho ricordato nella *Storia di un altro occidente*, ma non si trascuri il rapido corsivo di Marx ne *Il Capitale* citato *supra* in "Et dimitte nobis debita nostra": lo sviluppo *borghese* -sottolineatura d'obbligo- del Cristianesimo fu "*Protestantismus, Deismus, usw*."). Quanto al "libero" mercato, i meno abbienti ne stanno assaggiando i piaceri con la crisi del gas.

Resta il vanto della democrazia: ma per valutarne la natura reale in una società di mercanti, ci si potrebbe anche ricollegare, con i dovuti ammodernamenti, al Marx della *Judenfrage* citato *supra* ne "La proiezione dei mercatores". Se poi si vuol essere sicuramente attuali, si può ricordare che il capitalismo finanziario genera una governamentalità non democratica, perché i previlegiati sono in condizione di porre culturalmente al margine i meno previlegiati (vecchio tema marxiano dello herrschende Denken) e quindi i detentori del potere economico e finanziario colonizzano di fatto la sfera della sovranità politica; e che il grande diffusore del neoliberismo fu Hayek, teorico, come ho ricordato, del "capitalismo autoritario".* Si può anche ricordare che il capitalismo di mercato mette in crisi la democrazia liberale e che la rivoluzione digitale ha sviluppato il capitalismo della sorveglianza come aspetto più evoluto della logica capitalista.**

Del resto, non vediamo gli esportatori della democrazia, i severi giudici della dittatura "comunista" venezuelana, tentar di riaggiustare i cocci per un po' di petrolio, negato loro da un Medio Oriente che *non è più* nell'egemonia occidentale? Non lo è perché il *declino* ha costretto gli U.S.A. al ritiro per concentrare le energie altrove, come logico in ogni razionale politica imperiale: ma allora il vero declino è che il pianeta *è sempre meno occidentale,* non vuole o non può esserlo. *È la smentita di un'ideologia*, quella del culmine della Storia e del destino del pianeta: dovremmo *noi* continuare a *credervi*? e, senza più questa *fede*, che cos'è "l'Occidente"?

Come *società*, quella creata dall'ideologia occidentale appare quindi orientata al declino, un declino inevitabile inscritto nel suo fondamento, leggibile anche nella crisi demografica conseguente a *questo* modello sociale. Un quadro che può essere condiviso o criticato in rapporto alla prospettiva con la quale si osserva il trend e gli elementi di esso che si ritengono significativi, ma che in ogni caso non riceve conferma o smentita dalle oscillazioni del breve periodo.

Nelle epoche di declino i millenaristi hanno sempre visto giusto -si era alla fine di un mondo- anche se hanno sbagliato sempre nel fissarne i modi e le date. Quanto al dissenso, esso sembra assumere più che altro i toni del distacco, *concrete e praticabili* ipotesi alternative non sembrano all'orizzonte; tuttavia Aristotele affermava che le ribellioni scoppiano per futili motivi, ma per profonde ragioni. Le profonde ragioni stanno maturando; circa i futili motivi non è possibile avanzare ipotesi.

*Si veda L. Mori, *Il monstrum democratico e la terza formula del capitalismo,* Juragentium, XI,2, 2014
**Sottolineato da B. Carrano in *Perché la sinistra non ha capito il digitale?* nel sito academia.edu. Nell'articolo viene ricordato il "messianismo tecnologico" della sinistra liberal U.S.A. come eredità di Marx che ha indotto ad errori di giudizio; al riguardo noto di aver più volte sottolineato che il pensiero di Marx è interno al pensiero (borghese) del XIX secolo.

UNA STORIA COMPLICATA

Firpo e Maifreda, nel loro grande affresco sui tempi della Controriforma narrati attraverso la vita del Cardinale Moroni,* a p. 722 affermano: "La verità……ha sempre bisogno di compromessi e talvolta di menzogne per difendersi dalle immancabili repliche della storia".

La "storia", in questo caso, è il *reale* che non è mai ricoperto dal "vero"; la "storia", qualora potesse attingersi -cioè qualora potese attingersi il reale attraverso l'ascolto d' infinite "verità"- sarebbe soltanto $\int_1^\infty s_n$ sarebbe cioè l'integrale di infinite, "ennesime" storie, ciascuna con una propria "verità", ciascuna concorrente al reale e ciascuna lontana da esso.

Ciò che fa pretendere al "vero" ogni singola storia è la sua documentazione e il rigore argomentativo, ciò che ne la tiene lontano è la prospettiva*, l'Erlebnis* dello storico: eppure quella stessa prospettiva è essa stessa *reale,* parte del *reale* come ogni Erlebnis. Non si deve sottovalutare dunque che ogni "ennesima storia" altro non è che un *racconto* sui "fatti", affabulazione di ciò che ad alcuno parve intravvedervi: controvertibile o integrabile non per diversi "fatti" o per incongruenze *logiche,* ma per diverso Erlebnis, con un *diverso racconto*. Questo non è un elogio del relativismo: il "relativismo" infatti esiste soltanto per chi pensi un "vero" sovrapponibile al reale.**

Il reale respinge le incursioni del lógos, è attinto soltanto da artisti e poeti -e nell'azione storica dai Profeti- perché è chiuso nel simbolo da dove *mostra* i propri infiniti volti; il lógos lo falsifica nel "vero" che *di*mostra, mostra "da", cioè *afferma* estraendo e mutilando. La "verità" è dunque *anche* menzogna; quando poi vuol pretendersi realtà in nome del lógos, è soltanto strumento ideologico del dominio.

C'è di più. Per questa sua ambiguità -essere inaccessibile al lógos e tuttavia *apparire* con infiniti volti come quotidiana esperienza- il reale ebbe anche un nome destinato ad un lungo percorso: Dio, immaginato come un *esistente* che traluce nell'esperienza del mondo e tuttavia lo trascende, che è dunque trascendenza e immanenza al tempo stesso, premessa ad ogni possibile discorso sul mondo come discorso sul relativo pensato in relazione all'Assoluto nel quale trovare *fondamento*.

Quando l'Assoluto fu calato in terra, in una "Storia" che si erse a "vero" e "reale" nei confronti delle *storie*, e identificato con una Ragione ipostasi delle *ragioni* umane articolata sul lógos, l'uomo prese il posto di Dio, il relativo dell'Assoluto, e nessun discorso ebbe più fondamento nell'Assoluto, non potendo avere altro fondamento oltre se stesso: poco male, una tale conclusione sarebbe stata una presa d'atto della condizione umana. Invece no: la "Storia" della herrschende Klasse -cioè della borghesia- manifestazione della *sua* Ragione, s'era fatta Dio e ammoniva: non avrai altro Dio tranne Me.

Il lógos porta a conclusioni illogiche; di fatto la storia ha una sua logica razionale soltanto a posteriori e soltanto all'interno di una prospettiva, quella ex-post dello storico; noi viviamo e costruiamo la Historie, la Geschichte è pura ideologia. Non c'è un percorso cosmico della Ragione a guidarla, tantomeno un télos: dietro ogni suo presunto percorso si nasconde un progetto che *crea il passato* come *antefatto di un futuro* ipotizzato nel desiderio. Poi, però, c'è l'eterogenesi dei fini, conseguenza *necessaria* del *casuale* scontro delle diverse nostre traiettorie, ciascuna dotata di una sua propria forza; per conseguenza noi *non sappiamo* dove andiamo; al più *crediamo di sapere* dove *vorremmo* andare: gli eventi della storia sono il risultato di un moto browniano generato dall'incontro/scontro di percorsi individuali.

Chi pensa che esista -cioè che sia *dicibile*- la "Storia" è chiuso nel cerchio di gesso del pensiero classico: crede che esista un "Vero" accessibile alla theoría, alla *contemplazione*. Che è poi la stessa pretesa della fisica classica, quella dell'osservatore immobile che misura il moto delle cose e dell'universo, e ne prevede la posizione al tempo t+1. Il "Progresso" -comunque pensato, in senso borghese o marxiano, opzioni opposte della medesima cultura- non ha esistenza propria, nasce soltanto all'interno di una *prospettiva*; perciò dopo il capitalismo *potrebbe* anche venire un neo-feudalesimo, come ipotizza Streeck.

*M Firpo – G. Maifreda, *L'eretico che salvò la Chiesa*, Torino, Einaudi, 2019
**Se l'evento si verifica -letteralmente: si fa "vero" (non *reale*)- nel rapporto di osservazione, come suggerisce la fisica dei quanti, ciò significa che la prospettiva è un fattore imprescindibile del "vero" e perciò non ha senso porre il problema del relativismo, relitto di un pensiero che pensava la coincidenza di vero e reale, il pensiero dell'epistéme, ideologia del dominio.

I CONTI SENZA L'OSTE†

Mi è giunto, tramite academia.edu, un interessante articolo denso di equazioni e diagrammi, a maggior gloria della scuola neoclassica.* L'articolo, datato ma non per questo meno significativo ai miei scopi, espone in modo convincente le ragioni della politica economica italiana tra il 1945 e il 2015 in rapporto ai mutevoli vincoli esterni ai quali fu sottoposta nel periodo, sino al malpasso dei vincoli attuali -quelli imposti dai trattati europei. "Malpasso" perché non è un mistero che le norme vigenti sono state imposte dalla Germania, alla quale giovano, mentre sono deleterie per l'Italia; ma l'articolo non si occupa tanto di questo -anche se la realtà emerge dallo sfondo- quanto, piuttosto, di enucleare le possibili vie d'uscita che consentirebbero all'Italia di rispettare le regole realizzando al tempo stesso quel ragionevole tasso di sviluppo che i vincoli assunti le negano.

Ora, le possibili soluzioni *algebriche* al problema che, come affermano gli Autori a p. 16, "-presto o tardi- deve essere affrontato", sono tre, delle quali trovo interessante la prima (pp. 15-16). La espongo per esteso riprendendo il testo, perché rappresenta uno specchio dei tempi (culturalmente palando):

> si potrebbero "incentivare" i comportamenti di consumo e di investimento, remunerando ad esempio maggiormente gli individui/i percettori di reddito con più elevata propensione al consumo e all'investimento e "penalizzare" invece gli individui/i percettori di reddito con limitata propensione al consumo e all'investimento, etc.

Se torniamo un attimo indietro al primo dei tre articoli da me dedicati alla middle class e pubblicati su Academia.edu (*Lo psicodramma della middle class, in tre atti*, dove mi son permesso di definire il consumo "salutaris hostia quæ cœli pandit ostium") questa è precisamente (se si esclude l'uso del verbo "penalizzare") l'ipotesi generale lanciata dalla OECD nel 2019 che coincide, come notavo, con l'ipotesi di riforma fiscale Draghi (2021) che citavo. Si trattava, in entrambi i casi, di, di *favorire la upper middle class perché grande consumatrice* di simboli di status- consumatrice cioè di beni *inessenziali*, ma essenziali alla coscienza di una propria "*appartenenza*"- verso la cui produzione è sempre più orientata l'industria; e lasciare la lower middle class al suo destino di consegnatrice di pizze a domicilio (quando le va bene).

Una scelta suggerita dai diagrammi, che potrebbe dare momentanea soluzione *contabile* al problema della "crescita" -misurata sullo specchio per allodole del PIL- ma che certamente aggrava il problema *sociale*. La contabilità ha infatti un senso soltanto in condizioni di invarianza dell'assetto sociale; l'instabilità generata dalla

conflittualità ne fa quindi un parametro fallace, non in grado di sussumere tutti gli elementi *non contabilizzabili* di valutazione. Si dimentica, ad esempio, che *in un'economia dell'inessenziale l'inessenziale diviene essenziale* -in quanto prova di status- per l'impoverita lower middle class alla quale il low cost offre soltanto un surrogato di princisbecco.** Non si deve perciò trascurare che all'origine del neoliberismo fu precisamente l'esperienza storica della conflittualità generata dai disastri sociali del liberismo, cui si pensò di dar rimedio "educando" -con la famigerata "governance"- gli individui ad accettare il verdetto dell'emarginazione: "I am a failure, and that is that", è la conclusione dell'individuo statunitense così "educato" nel racconto di Adorno e Horkheimer.*** Il lavoro educativo infatti, nella società anglosassone, era già stato iniziato dal Deismo,**** con il quale il liberismo ha una parentela culturale (una Ragione *meccanica* imprescindibile ma decifrabile governa gli eventi del mondo, tra i quali anche l'economia; ciò che accade è dunque "giusto" per il semplice motivo che è accaduto).

La critica a questi sviluppi della cultura -più propriamente, dell'*ideologia*- occidentale viene sovente etichettata come "moralismo" e *perciò* sottovalutata; ma "morale" ed "etica" sono due parole che hanno un legame etimologico con il *costume* (mos, ethos) e una società non può esistere come tale senza un costume condiviso, che pertanto è il fondamento dell'esistenza della società stessa, ben a monte della sua "economia" *che non è la risultante di un algoritmo, ma epifania di un rapporto sociale*. Una critica "moralistica" non è quindi da sottovalutare; se lo si fa, si perde il senso della realtà dell'agire umano. Un esempio classico resta quello del libertarian Nozick, che ho citato alle pp. 1537-1538 della *Storia di un altro occidente* nel discutere un noto testo di Dardot e Laval.*****

Di fatto, non c'è decisione "economica" che non sia, a monte, una decisione *politica*; e scomodare il fior fiore della cosiddetta "scienza" economica italiana -da Carli a Ciampi e oltre, di fatto tutti *politici*- per dare supporto "scientifico" a quelle che furono decisioni *politiche*, forse obbligate, di certo amorevolmente sospinte, serve soltanto a "dimostrare scientificamente" (tanto per usare un linguaggio un po' obsoleto) che l'economia *non può essere* una scienza: non lo può *istituzionalmente*. L'artifizio con il quale la herrschende Klasse determina lo herrschende Denken, consiste nel definire "economiche" decisioni che sono di fatto *politiche*, presentandole come "leggi" di una "scienza" impersonale e omnipervadente, *hortus conclusus* dei "tecnici" ma imparentata con la patafisica.

†Pubblicato su academia.edu il 5-12-2022

*C. Benzi - A. Kalajzic, *Il vincolo esterno e la politica economica in Italia (1945-2015)* Unpublished Paper del 17 Settembre 2015

**Interessanti le considerazioni sull'argomento di B. Carrano, *Il low cost, causa dimenticata del populismo*, pubblicato e discusso su Academia.edu

***Th. Adorno – M. Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966. Il testo risale agli anni '40 ma è tuttora, a mio avviso, livre de chevet per la critica dell'ideologia occidentale.

****Su questo si veda l'articolo del Carabelli, *Libertinismo e Deismo in Inghilterra*, Atti del Convegno di Studi di Genova, 1980, Firenze, La Nuova Italia, 1981, da me citato in *Storia di un altro occidente* a p. 288, nota 107.

*****_La nuova ragione del mondo_, Roma, DeriveApprodi, 2013. Si tratta di un noto esempio di "logica" -per così dire- libertarian. Per Nozick (*Anarchia, stato e utopia*, Milano, Il Saggiatore, 2000) esiste un diritto di proprietà fondato sul lavoro, mentre non esiste un diritto ad avere il necessario per vivere, se mai si può invocare il diritto a lottare per averlo. Perciò, chi avesse lavorato per non far prosciugare l'unico pozzo d'acqua del deserto, ha diritto di chiedere ciò che vuole per far bere i viaggiatori assetati, e di lasciar morire di sete chi non è in grado di pagare. Si dà il caso che lo sfortunato potrebbe ragionevolmente decidere di uccidere il solerte manutentore di pozzi, sentendosene in diritto per salvaguardare la propria esistenza. Qui, nella pretesa liberista, non è tanto da criticare l'astratto "diritto" avanzato (il "diritto" di proprietà non è "naturale", tantomeno divino -come pretendeva Bastiat- è una concessione dello Stato con precise norme e limiti) quanto da sottolineare la voluta ignoranza della realtà. Non quindi semplicemente l'asocialità, quanto, piuttosto, questa voluta ignoranza da parte dell'estremismo anarco-liberista, fa comprendere la superficialità, e soprattutto la *pericolosità* del cosiddetto "pensiero" (meglio dire: dell'ideologia) liberista.

NON SAPPIA LA TUA DESTRA CIÒ CHE FA LA TUA SINISTRA

L'economia dello scambio diseguale così ben descritta da Braudel nel suo percorso centro-periferia, ha sempre avuto una costante: l'economia del primario (materie prime) è svantaggiata rispetto a quella del secondario (manifatturiera) che impone le proprie condizioni; su tutto domina quella del terziario (finanza e logistica) che della produzione è cuore pulsante, e dello scambio circolazione arteriosa. L'Europa ha costruito così la propria ricchezza taglieggiando Africa e Asia nello scambio diseguale tra manufatti (indispensabili) materie prime (abbondanti) e dominio dei mari. Poi, però, c'è stata la guerra russa, il problema degli idrocarburi: e il Qatar è diventato ospite gradito a Bruxelles, nonostante il male che si diceva di lui.

Qualcuno ha protestato per la sua non limpida osservanza dei diritti umani, altri si sono scandalizzati per un certo viavai di valige tra Doha e Bruxelles: la coscienza dell'Europa arrossisce perché l'anziana nobildonna, maestra di vita e di bon ton, potrebbe trovarsi costretta ad inghiottire le proprie parole. È il libero mercato, bellezza!

Nel frattempo il Qatar non soltanto ha avuto i suoi celebrati mondiali di football, ma un'accorta conduzione degli eventi ha portato in finale i giocatori d'una squadra di sua proprietà che si sono sfidati dinnanzi al mondo: gli organi sportivi, si sa, non si occupano di politica, sono candidamente super partes. O Franza o Spagna……

FOIE GRAS

Alla vigilia di Natale, un editorialista del Giornalone dei Benpensanti recensisce il verdetto di un surciglioso Pâsdâr dell'Economia* (maiuscole d'obbligo con le Autorità e le Divinità). Il nostro Guardiano dei Costumi è fortemente preoccupato per lo scadimento della libido occidentale nei confronti della crescita, un oggetto del desiderio sempre più trascurato a causa del nostro progressivo invecchiamento. La faccenda è seria: persino i politici avrebbero cessato di eccitare la pubblica libido con le seduzioni e gli ammiccamenti del libero mercato; alcuni avanzano persino l'ipotesi di porre gli spiriti animali sotto il controllo dello Stato.

Un popolo di pensionati catafratti nella pubblica sanità non è più "interessato ad arricchirsi"; bei tempi quando il baby boom regalava al flauto magico del capitale legioni di topolini desideranti, pronti a sgomitare e a pestarsi i piedi (J.S. Mill dixit) per raccogliere il premio! Forse, al nostro Guardiano della Morale si potrebbe ricordare la parabola dei bambini di Bengodi destinati a trasformarsi in asinelli per trainare il carretto del mercante, in un circuito chiuso simile al famoso D→M→D'; gli si potrebbe anche ricordare che nulla è eterno sotto la sfera della Luna (Plutarco dixit).

Una delle cose che più scandalizza il surciglioso e la sua eco, è poi il fatto che i social concedano la parola anche agli ydioti illitterati, creando un rumore di fondo che fa perdere la giusta rotta alla politica e che genera "l'errata convinzione che il capitalismo liberale o il libero mercato siano responsabili del rallentamemto della crescita". Per la verità sono responsabili di ben altro, ma lasciamo stare e ringraziamo Plutarco che ci dà una speranza.

In tutto ciò, quel che più stupisce è però la visione di un'umanità che, per il bene del capitale e della sua crescita infinita, dovrebbe dedicare tutte le proprie energie ad ingozzarsi sempre più: come le povere oche imobilizzate e nutrite a forza per compensare il premuroso padrone con il loro foie gras.

*Luca Angelini, editorialista del Corriere della Sera, commenta un giudizio dell'Economist sull'andamento del 2022 (Othernews, 23-12-2022).

INTERVENTO IN UN BLOG SUL TEMA "IL LABIRINTO DELLA FILOSOFIA"*

Davvero garbato, ironico e un po' frou-frou l'abstract, che tuttavia, per chi rifletta sulla materia, apre a meditazioni molto serie; un po' meno semplice trattare con il testo perché richiederebbe il tempo di scrivere un lungo saggio. Per il modo come io l'ho inteso (e mi scuso di eventuali fraintendimenti) ne emergono alcune considerazioni che mi confermano in quanto ho più volte affermato: ciò che non deve sorprendere perché l'uso strumentale del pensiero altrui per avvalorare il proprio è prassi in auge dai tempi di Socrate, per non dire degli Accademici.

Una prima riflessione va all'artificiosità di ogni "storia" della filosofia (sono abbastanza vecchio da aver fatto il Liceo con il famigerato testo del Lamanna) peraltro resa possibile dal suo atto di nascita che la certifica come "téchne", et pour cause: fu al fine di tener fuori dal suo recinto l'Erlebnis dei non addetti ai lavori (successivamente definiti ydioti illitterati) e soprattutto chi aveva qualche dubbio sul rapporto tra il reale e le parole. Con la téchne il pensiero e le prospettive dalle quali nasce il pensiero vengono sostituiti con la "conoscenza" che si fa quindi strumento di dominio grazie a parole spacciate per realtà: e poiché nessuno sega il ramo sul quale siede, era alquanto scontato che professionisti e professori del pensiero seguitassero ad aggirarsi in quel chiuso giardino, salvo la giusta ambizione di lasciare ciascuno la propria impronta, un pò come i cagnolini con muretti e lampioni.

Capisco quindi che per uscire davvero dal labirinto che si è creato, comprenderlo nella sua natura di percorso che si avvolge su se stesso, sia necessario guardare la scena dall'esterno, non ripercorrere percorsi con i quali si finisce con l'immedesimarsi, con il crederli realmente tali: perché la pratica della "filosofia" si condensa nella pretesa -e nel fatto- di seguitare a pensare il pensiero dei Greci (di quelli che monaci e Imperatori ci hanno tramandato come tali; gli altri, quelli dei quali non è memoria, forse non erano "greci"). Mi accadde perciò di definire il pensiero classico, il pensiero della società classica, come "il cerchio di gesso che ipnotizza la gallina occidentale"; ho anche cercato di rintracciare, nella mia "Storia di un altro occidente", i percorsi attraverso i

quali poté giungere alla “modernità”: i suoi guasti vanno ben oltre il chiacchiericcio salottiero dei “filosofi”. La “filosofia” è sospetta. Gian Carlo Benelli

*Il 1° Gennaio 2023 su tema proposto da Giuseppe Roncoroni e su invito di Academia.edu

THE TIME IS OUT OF JOINT

A dieci mesi dallo scoppio della guerra in Ukraina, un noto commentatore di un noto giornale italiano ha scoperto che dietro quella guerra c’è uno scontro di imperialismi. Ohibò! e a cos’altro attribuirne le origini? a una rissa di cortile tra comari stizzose? Il fatto -il fatto trascurato- è che c’è differenza tra imperialismo e imperialismo: c’è differenza tra un imperialismo di ultima generazione, fondato sul controllo dei mari e il dominio della finanza; e un imperialismo simil-assiro fondato sull’annessione di terre altrui e la cancellazione dell’altrui identità.

C’è differenza tra il supporto ideologico del primo, l’imposizione di una propria way of life come traguardo di una Storia unica, valevole erga omnes; e il supporto ideologico del secondo, il monopolio di una “spiritualità” Dio-Patria-e-Famiglia per la quale credere, obbedire e combattere a difesa dell’odore di cucina contro il sardanapalismo bon marché.

Così si assiste allo scontro tra una tentata -e già fallimentare- globalizzazione a ruoli assegnati -per il predestinato CEO e per il bracciante a giornata; e una volontà di potenza inverosimile, per non aver nulla da proporre agli spettatori della contesa. Due fallimenti, uno in fieri, l’altro in obiecto, che si specchiano nel timore di entrambi i protagonisti per la propria sopravvivenza.

È dunque in crisi *un ordine globale*, è il presentimento di un vuoto imminente che potrebbe aprire la via a flussi turbolenti. Ciascuno tenta di tappare il buco a modo suo, e, così facendo, si ostacolano.

LIBERTÀ NON VO’ CERCANDO

Alle pp. 329-331 del suo studio su *Le società dell’alto medioevo*, Wickham fornisce alcuni rapidi cenni sulla sopravvivenza del lavoro schiavile tra l’VIII e il IX secolo, allorché divenne “concepibile” una “produzione articolata per il profitto” (p, 327, in fondo). Al riguardo egli osserva (p. 330): “a differenza delle prestazioni d’opera, questo tipo di sfruttamento schiavistico della manodopera non sopravvisse più a lungo in alcun luogo; i grandi gruppi di schiavi erano infatti troppo difficili da organizzare *e troppo dispendiosi da nutrire*” (corsivo mio).

La cosa non è nuova, il lavoro schiavile non fu mai economicamente conveniente rispetto al lavoro salariato, fu necessario ricorrervi in assenza di “Vogelfreie Proletärier”: gli schiavi di Melania sapevano già quale fosse la condizione preferibile; ma questa è la “razionalità economica” letta dalle pagine del libro mastro.

Mi viene da pensare alla suadente pubblicistica che esalta la nuova libertà del lavoratore passato dalla grigia dipendenza a tempo indeterminato alla “libera” prestazione (occasionale) IVA del proprio capitale umano, magari con lo smart (sic!) working. Nel tam-tam dei popoli “liberi”, a nessuno sorge il dubbio che la “libertà” non tutti possono permettersela, non è conveniente per i più deboli per i quali è vitale piuttosto la sicurezza. Gli sviluppi delle società occidentali fanno temere che non sia conveniente neppure per l’esistenza di una “società”.

RICORDI DI VIAGGIO

Il Dio della Bibbia fu la negazione della Ragione classica, quindi della *società* classica fondata sulle discriminazioni del lógos e perciò sul dominio. Un Dio interventista che fa quel che vuole e quel che vuole è Bene perché lo fa Lui, un Dio che può anche pentirSi di quel che ha fatto e cambiare opinione, è certamente la negazione di Ananke e perciò, conseguentemente, anche la negazione che il mondo -*questo* mondo- debba essere necessariamente quel che è. Dunque, il Garante della libertà dell’uomo.

Tornato a casa dopo un lungo esilio, sembra tuttavia esser divenuto un po’ più rigidino, oserei dire: imbalsamato. Convinto forse di rappresentare un filosofico Sommo Bene, S’è fatto sostenitore di un eterno status quo discriminatorio e colonialista. Duemila anni di soggiorno tra noi Lo hanno occidentalizzato.

LA VIDA ES SUEÑO

Molto interessante è lo scenario sul quale s’agita il cosiddetto populismo, pulsione caotica e indefinibile di un non meglio definibile “popolo” dai contorni vaghi e mutevoli, tant’è che nelle categorizzazioni di chi ne denuncia il pericolo sembrerebbero esistere populismi di destra e di sinistra.

Il nome del fenomeno riprende quello di un movimento antico, tutto etico, che voleva dar voce alla folla dei diseredati; ma oggi sta ad indicare quell'insieme di emergenze spontanee -anche spontaneiste- il cui unico tratto comune è l'avversione ad altrettanto generiche élites e un sentimento di deprivazione. Ciò che va oggi sotto il nome di populismo è un eterogeneo essere contro e un variegato chiedere di tutto, il rifiuto d'ogni ideologia ma l'affidamento a un capo carismatico: già questa confusione di idee fa pensare ad una matrice piccolo-borghese dell'agitazione.

Piccola borghesia è come dire: lower middle class, colpita da decadenza economica e di ceto, due fenomeni concomitanti ma in sé diversi, suscitatori di opposte ma convergenti reazioni contro l'establishment che l'evocò dal nulla per servirsene, e al nulla vuol ricondurla ora che gli è d'impaccio. Il fantasma, una volta evocato, si muove di vita propria e si ribella allo stregone tentando d'imporsi a lui, ma per far questo dovrebbe uscire dal sogno nel quale e del quale vive.

Divenire realtà significherebbe tuttavia accorgersi di essere altro.

LES FEUILLES MORTES

La guerra d'Ukraina sta costando cara alla Russia, ma anche alla NATO; le conseguenze si sentono e ancor più si sentiranno. Gli analisti occidentali tentano di estrapolarne gli esiti, che già si possono stimare, alla valutazione con ben altri parametri, di un eventuale analogo scontro con la Cina per Taiwan. Anche evitando la catastrofe atomica e contenendo la contesa nei limiti "diplomatici" di quella ucraina, ne deriverebbe una crisi economica planetaria, fors'anche irreversibile, conseguenza della fine di un mondo. In ogni caso ci sarebbe un ridimensionamento dello "Occidente" ai soli Stati Uniti -militarmente inattaccabili- e la pace del nuovo ordine si stabilirebbe attorno a un equilibrio multipolare.

Bene, bene: son cose già viste nel manuale degli equilibri di potenza europei, vecchia saggezza forse accettabile per il mondo intero; potrà sembrare provocatorio però a me sembra che il vero problema non sia questo, perché l'ideologia costitutiva di ciò che chiamiamo -ideologicamente- "Occidente", è ritenersi culmine della Storia, destino del pianeta, e percorso obbligato verso una Nuova Gerusalemme: come se non bastassero i guai della vecchia. Allorché questa ideologia fosse smentita dai fatti, che ne sarà dei nostri "valori", di ciò che regola e contraddistingue le nostre società?

Dovremo reinventarci vagando in ordine sparso come foglie d'autunno.

TEMPO DI MIGRAZIONI

Nelle brevi conclusioni alla propria ponderosa ricerca sull'Alto Medioevo, sui secoli cioè che videro l'Europa e il Mediterraneo alle prese con il tramonto della società romana e con la faticosa nascita di nuove e diverse società, Chris Wickham, nel constatare la diversità dei percorsi, scrive:

> La presa d'atto della validità e dell'interesse di ognuna di queste diversificate forme dello sviluppo sociale ci ricorda che *il cambiamento sociale è in larghissima misura la conseguenza di fattori interni*, il che costituisce uno dei ragionamenti più spesso condotti all'interno del libro. Una tale presa d'atto è anche la migliore protezione contro interpretazioni teleologiche della storia, che sono spesso fuorvianti.

Corsivo mio. Sembra lecito chiedersi se i movimenti identitari che hanno già preso corpo in molti luoghi dell'Occidente, debbano interpretarsi come un presentimento d'autunno per le rondini.

LA BONIFICA DELLE PALUDI

Nella V edizione (2007) della *Storia di un altro occidente*, parlando di Voegelin, di Gnosticismo e di intellighentzie piccolo-borghesi, a p. 986 parlavo di un atteggiamento sociale "dovuto al proliferare della piccole borghesie -un vera *eutrofizzazione* del bacino sociale collegato all'espansione dello Stato moderno prima, degli apparati delle grandi concentrazioni economiche poi, che hanno fatto del XIX, ma soprattutto del XX secolo, *la prima società piccolo-borghese della storia*, della quale le intellighentzie sono non soltanto la voce, ma parte integrante come suo corpo d'*élite*". Questo legame tra le dimensioni assunte dalle corporations e il formarsi di una generale piccola borghesia (lo strato inferiore della middle class) è fatto noto, ne parla a lungo Hayek con il suo noto fair play alle pp. 229-246 di *La società libera* (sic!: la definirei piuttosto "a piede libero") per le quali vedi il mio commento alle pp. 1455, sgg. della VI edizione accresciuta della *Storia di un altro occidente* (2020).

I fenomeni di eutrofizzazione avvengono di solito in ambienti chiusi, stagni e paludi: l'aria fresca della razionalizzazione -grazie all'informatica che ha reso superflue le catene di trasmissione e controllo- ha ora trasformato quella minuta classe impiegatizia in un esercito di riders: il fantasma della lower middle class

evocato dal capitale per i propri fini torna nel nulla ad opera del capitale stesso: Marx ne avrebbe fatto un ulteriore capitolo delle rivoluzionarie trasformazioni sociali operate dalla borghesia.

La palude è stata bonificata: resta da vedere se le intellighentzie hanno afferrato la realtà.

VERDE SPERANZA

Dopo la normativa dittatoriale sulle auto elettriche destinata a indebitare la lower middle class (si veda "Tutto fa brodo" e la penultima nota ad asterisco di "Rileggere Arrighi nel 2022") la vecchia signora che vive di lezioni di bon ton impartite ai parvenus (si veda "La scala di Glascow") vuole obbligarci tutti a rinverdire le nostre case: per i molti che non ne hanno i mezzi significherà perderle, per chi può, acquistarle a buon mercato. Prosegue lo spossessamento e un capitale asmatico troverà aria nuova per i propri polmoni. L'intellighentzia "progressista" tace: l'intellighentzia "progressista" è high brow.

Il verde è il colore della speranza: per il capitale.

S'ARMA NAPOLI A GARA ALLA DIFESA DE' MACCHERONI SUOI; CH'AI MACCHERONI ANTEPOSTO IL MORIR, TROPPO LE PESA*

La Germania fatica a consegnare i Leopard all'Ukraina, piange ancora la fine dei tubi gemelli e rimpiange il bel tempo che fu. In fondo, la patria dello Handelsgeist -che non ha nulla a che vedere con la guerra, come assicura un suo meticoloso filosofo- ha una gran voglia di ewiger Frieden. È vero che queste parole potrebbero assumere altro e sgradevole significato per altri, ma il borghesuccio biedermeier preferirebbe togliersi l'incomodo con una mancia: mai disturbare i commerci.

*Giacomo Leopardi, *I nuovi credenti*

VIDEMUS NUNC PER SPECULUM IN ÆNIGMATE†

La *Storia del marxismo* (quella di Carocci del 2016) ha un importante e ben documentato studio di Giulio Azzolini sul quale sembra utile soffermarsi perché ne nascono alcune riflessioni. Il tema è quello dei sistemi-mondo, da Wallerstein a Braudel, ad Arrighi e oltre.

La scuola dei sistemi-mondo -così la definisce Azzolini- si distingue dal marxismo "ortodosso" essenzialmente nel considerare il capitalismo un sistema di accumulazione, non soltanto di produzione: lo abbiamo già visto parlando di Braudel in "Rileggere Arrighi nel 2022" e non vi torniamo sopra. Nell'articolo si ripercorre la storia della "scuola" e se ne espongono le differenti accezioni teoriche; esaminarle è di un certo interesse perché siamo in presenza di un neomarxismo (eterodosso) che diverge -ma talvolta converge- con il cosiddetto marxismo ortodosso (il veteromarxismo).

Lo fa, ad esempio, con Wallerstein, quando sostiene (p. 103) che tra le tesi vitali di Marx ci sia l'affermazione che "lo Stato è uno strumento del dominio capitalista, perciò il Socialismo ne propone l'estinzione", e che "la transizione dal capitalismo può scaturire solo da una rivoluzione, non da un'evoluzione globale". Bene, ma poi: chi dice che dopo il capitalismo ci sarà il Socialismo? Anche a prescindere dalla ben nota eterogenesi dei fini nell'agire umano, dietro una tale costruzione teorica c'è soltanto il mito ottocentesco (e borghese) della "Storia" come un "Progresso" (la Rechtfertigung Gottes di Hegel) in direzione di un télos (ir)razionalisticamente traguardabile al netto delle astuzie della Ragione, che è poi la storia eurocentrica entro la quale Marx pensa e che Wallerstein critica (p. 103) come concezione della "Storia" che abbiamo visto più volte (p. 104, in fondo) perché su di essa converge il "consenso liberal-marxista" (p. 105).

I sistemi-mondo di Wallerstein, ricorda Azzolini sempre a p. 105, sono organismi composti da più Stati, retti da strutture e regole che assicurano coerenza interna; essi sono localizzati in una determinata area geografica e quindi non coprono "il mondo" ma costituiscono "un mondo". Possono essere imperi-mondo al cui interno la redistribuzione dipende da una politica centrale, come fu per l'Impero Romano; ovvero economie-mondo, nelle quali la redistribuzione avviene attraverso meccanismi "impersonali". Questa irresponsabile "impersonalità" ci ricorda, per inciso, quanto già notammo, in un diverso contesto (si veda "Oportet ut scandala eveniant") circa la redistribuzione all'interno della società dei Mercatores, nella quale le misteriose "leggi" di un eponimo Dio Mercato deresponsabilizzano la politica dall'intervenire.

Uno dei punti fermi che emergono dall'analisi dei sistemi-mondo, come abbiamo già visto parlando di Braudel, è il legame stretto tra sviluppo e sottosviluppo perché il primo, per affermarsi, ha bisogno del secondo; anzi, lo genera e lo rigenera approfondendo via via il divario. Lo scambio, notava Braudel, è *sempre* diseguale; e nel sistema-mondo la diseguaglianza prende corpo nella *forzata* specializzazione delle economie nazionali. Su

questo punto non c'è disaccordo tra Wallerstein e Frank: lo sviluppo è all'origine del sottosviluppo (sulle divergenze vedi *infra*). V'è però divergenza con il marxismo "ortodosso" perché, come dice Wallerstein ricordando la maturazione della propria teoria dei sistemi-mondo, "secondo me il capitalismo era la caratteristica di un sistema-mondo, di quella specifica varietà che definii economia-mondo. Le classi erano classi di questo sistema-mondo. Le strutture statali esistevano all'interno di questo sistema-mondo".* Come abbiamo già visto infatti, nel diseguale scambio internazionale l'economia primaria deve sempre soggiacere alle condizioni imposte dalle convenienze dell'economia secondaria e terziaria, alla quale ultima soltanto pertiene il "centro" del sistema.

Questo aspetto puramente strutturale del modello implica tuttavia che nel divenire del mondo il "centro", nel suo ciclico vagabondare storico, non debba necessariamente collocarsi, come sinora, in occidente (Europa, U.S.A.); perciò la teoria dei sistemi-mondo revoca implicitamente in dubbio il postulato di una storia eurocentrica (questo lo pensa anche Wallerstein, e Arrighi pensava a un futuro "centro" in Cina; e tuttavia, per loro come per Braudel, l'inizio fu in Europa). Diversa concezione sarà esplicitamente affermata, eliminando il trattino, da Frank e Gills che iniziano la propria storia dei sistemi con la Mesopotamia (vedi *infra*). Con loro viene meno la visione eurocentrica da loro imputata a Wallerstein (implicitamente a Braudel)** per aver posto in Europa il primo sistema-mondo; eurocentrismo nel cui alveo -come abbiamo notato altrove- fu pensata anche la storia marxiana dei modi di produzione che pone il capitalismo -nato indubbiamente in Europa- al culmine di categorie fantastiche come il "sistema di produzione asiatico" con il suo "dispotismo orientale".

In tutti gli studi storico-economici che rientrano in questo modello, un ruolo importante di novità -e di superamento del modello marxiano- viene tuttavia, come già vedemmo parlando di Braudel, dal considerare il capitalismo un generico modo di accumulo, e il capitalismo industriale, quello studiato da Marx, soltanto una sua particolare accezione storica. Si noti questo punto, perché soltanto del capitalismo *industriale* si potrebbe in tal caso affermare, con serena certezza, che esso sia stato un fenomeno peculiare dell'Occidente. Il punto è importante perché il conflitto economico-sociale marxiano tra capitalisti e proletari può essere riproposto come conflitto economico di popoli tra "primo" e "terzo" mondo (tanto Frank che Arrighi conoscevano l'economia dei Paesi cosiddetti "sottosviluppati").

Questa diversa accezione del conflitto economico riabilita la geopolitica tornata recentemente in auge per l'analisi dei turbamenti dell'ordine mondiale, ma fa anche capire perché, in un mondo economico pensato *soltanto* sub specie della produzione industriale, i "proletari di tutto il mondo" non abbiano gran motivo per unirsi -anzi, possano avere buone ragioni per confliggere- e dà ragione dell'osservazione di Streeck che siano, se mai, loro, i proletari, ad aver motivo di perpetuare questo capitalismo. I capitalisti, al contrario, potrebbero trovare altri e più convenienti impieghi del loro potere economico stornandolo dalla produzione industriale.

Marx al contrario, lo abbiamo visto più volte e in molti modi, ragiona di una società comunque *industriale*, non soltanto per la sua visione "progressista" della storia, ma anche perché è strettamente legato a Smith sui temi *etici*, ancorché trasferiti nell'analisi economica, del "*valore*" connesso al *lavoro*, con una differenza: nonostante la sua attenzione ai *fatti* come origine delle *idee*, egli assume come *reali* quei presupposti che in Smith sono essenzialmente *ideologici*, in quanto presbiteriano portavoce di una borghesia emersa *contro* un'aristocrazia *dissipatrice* e un popolo *infingardo*: ideologia *dell'efficientismo* e *dell'operosità* produttrice di "cose", ricchezza delle nazioni.*** Non si dimentichi che *precisamente sul piano della produttività* il marxismo realizzato nell'Unione Sovietica riteneva di poter sopravanzare i regimi capitalisti.

Un'ideologia che aveva a corredo tutta quella normativa sociale repressiva che fu revocata in dubbio dal '68: che non per questo può essere però pensato come un movimento rivoluzionario in senso marxista. Al contrario, fu l'esaltazione di un individualismo che spianò, culturalmente, la strada alla propaganda neoliberista (la società non esiste, esiste soltanto l'individuo).****

Chiudo questa digressione per tornare al cuore dell'argomento con le tesi di Frank e Gills che Azzolini espone esaurientemente ma che, considerata la loro rilevanza ai fini di ciò che a me sembra significativo portare alla luce, preferisco esaminare a partire da un loro testo, *The World System: Five hundred Years or five thousands?*, London, Routledge, 1993. Del testo essi sono coautori ma anche editori perché esso contiene, oltre le loro tesi, anche tesi di altri autori; in particolare contiene le obbiezioni di Wallerstein (pp. 292-296).

Le tesi di Frank e Gills sono in rapporto con quelle dell'autore dell'introduzione cui essi fanno esplicito riferimento, W.H. McNeill, sostenitore dell'esistenza di un'unica "storia", una storia che riguarda l'umanità nella sua interezza, essendo gli eventi dei vari popoli reciprocamente interconnessi. Per quanto concerne Frank e Gills, essi contrastano quindi la tesi di Wallerstein -e implicitamente anche quelle di Braudel e di Arrighi che ne riprendono la teoria dei sistemi-mondo iniziati in Europa- in quanto negano l'esistenza stessa di sistemi-mondo (world-systems). Questi infatti, come già detto, non debbono essere intesi come relativi all'intero mondo, al pianeta: hanno questo nome perché ciascuno di essi ha costituito o costituisce "un mondo", un mondo proprio, economicamente articolato in un centro, una semiperiferia e una periferia; e limitato nel tempo con un proprio ciclo ascendente e discendente. Frank e Gills, al contrario, affermano l'esistenza di *un* sistema *del mondo*, un unico sistema *mondiale* (world system) di interconnessione economica, *sempre esistito*, quantomeno dai tempi della Mesopotamia. La loro polemica con Wallerstein è esposta nella Conclusioni (pp. 297-307).

Così come viene posta, la polemica può sembrare molto accademica e, in alcuni punti, assai astratta: dietro questa apparenza esistono tuttavia divergenze d'impostazione culturale tutt'altro che irrilevanti nella fattispecie del loro contrasto.

Sotto il profilo della loro astrattezza infatti, entrambi i modelli, Frank-Gills e Wallerstein, sistema mondiale e sistemi-mondo, sono ampiamente criticabili. Il primo, al di là della vaghezza documentaria sul mondo antico -anche se è noto che già la Mesopotamia avesse dato vita ad un "sistema economico" nel senso moderno della parola- conduce ad un livello di generalizzazione che fa perdere di vista ogni specificità, quella specificità che è poi l'oggetto di ogni posssibile, concreta, se pur parzialissima "storia". Ha un bel dire McNeill, nella sua introduzione, che "Each scale of history has an appropriate set of terms and concepts for excluding irrilevances. As a result, world-history is as feasible as national or local history"; ciò è vero in teoria, ma, di fatto, conduce a una storia nella quale "alle Kuhe schwarz sind". Si può pensare quel che si vuole, ma non sembra questo un obbiettivo interessante per la comprensione dei fenomeni.

Il motivo di una tale scelta va però identificato a monte: Frank e Gills, sulle orme di McNeill, sono alla ricerca di una "world-historic humanocentric alternative" (p. 11): *alternativa all'eurocentrismo* imputato a Wallerstein e alla sua stella polare, Marx, con il quale condivide date e luoghi -europei, recenti- dell'apparizione dello *sviluppo* capitalista. Ora, io credo di aver criticato a sufficienza la "Storia" (con la maiuscola perché ideologica) di matrice hegeliana che è eurocentrica e che tale resta anche nel Marx hegeliano-capovolto, per dovermi ripetere. Il fatto è che *le concrete storie* sono plurime -al di là dei loro contatti- e *non è annullando la pluralità che si annulla l'eurocentrismo*. Qui però si rientrerebbe nella critica della Ragione razionalista, con la sua riduzione dell'altro al medesimo, della quale non mi sembra il caso di parlare ancora, ne parlo da decenni come opposto della ragionevolezza che tiene conto della diversità delle prospettive. La violenza, l'astrazione e l'irrazionalità insita nella "Ragione", è sempre la medesima, sia che si ponga come eurocentrismo sia che si ponga come implicita negazione "umanocentrica" dell'identità altrui. Come si suol dire: "il lupo perde il pelo ma non il vizio".

Una "storia dell'umanità" (umanocentrica) si ridurrebbe per giunta ad ulteriore e più astratta versione di storia *teleologica*: esattamente come quella eurocentrica del "Progresso".

I diversi schemi, con i loro presupposti che mi sembra quindi lecito definire egualmente ideologici, se messi al confronto consentono tuttavia di iniziare a configurare il vero nodo da sciogliere; esaminiamoli perciò nelle loro implicazioni. Il modello di Wallerstein è eurocentrico perché pone l'inizio dei sistemi-mondo del capitalismo nel XVI secolo europeo (Braudel lo poneva nel XIII secolo italiano, dunque anche il suo modello lo è) mentre il sistema mondiale non lo è perché avrebbe inizio in Mesopotamia ben prima di trovare il proprio centro in Europa. I tre modelli (Wallerstein, Braudel, Frank-Gills) fanno riferimento al fenomeno del capitalismo, ma *non necessariamente alla produzione industriale*. La datazione di Wallerstein è la medesima di Marx (lo abbiamo visto in "Rileggere Arrighi nel 2022) la cui narrazione è anch'essa eurocentrica, ma è diversa perché articolata su una successione di "modi di produzione", quindi sull'avvento del *modo di produzione* (industriale) capitalista che ha luogo in Europa. Il sistema-mondo di Braudel, pur essendo eurocentrico, non è paragonabile al modello marxiano, perché guarda al capitalismo come fenomeno economico indipendentemente dalle sue connessioni con l'avvento della produzione industriale; egualmente quello eurocentrico di Wallerstein che non è connesso a una (discutibile) storia eurocentrica dei "modi di produzione". In questo il sistema mondiale di Frank e Gills ha analogie e divergenze con quello di Braudel perché il capitalismo è in qualche modo connesso con la produzione sin dai tempi dei tempi ma è comunque svincolato dal modo di produzione industriale.

Si ripropone quindi, se vogliamo tornare per un po' su questa terra, il problema che ci eravamo già posti al termine della discussione su Arrighi: quando si parla di una crisi del capitalismo, di che cosa si parla? del capitalismo industriale, quello, per intenderci, criticato da Marx? In tal caso si tratterebbe essenzialmente di una crisi *dell'Occidente*, nel senso che altrove l'industria e/o il capitalismo potrebbero esser diversi, come sperò per un attimo Arrighi? Oppure parliamo di una crisi che non può non riguardare l'intero pianeta, in quanto crisi di un modo di produzione ormai generale e che, privato o di Stato, ha *comunque* una propria istituzionale necessità all'eterno accumulo? Parliamo di una crisi dello *sviluppo* tout-court? O di una semplice crisi dell'Occidente che sta per lasciare ad altri lo scettro di un eterno sempre-eguale? ovvero la guida di un diverso futuro?

Tentar di rispondere a queste domande sembra quantomeno avventato non soltanto per l'ovvio motivo che nessuno ha la sfera di cristallo (i Profeti però, sì, anche se le immagini non vi appaiono chiarissime) ma innanzitutto perché sarebbe prima necessario capire di che cosa stiamo parlando quando usiamo le medesime parole, e quindi far chiarezza sulla patologia, individuare il punctum dolens, il locus minoris resistentiæ: è il capitalismo "in sé e per sé"? è il modo di produzione capitalista industriale? È l'Occidente (capitalista)?

Tanto più che c'è chi, come Michael Mann, nega alla radice entrambe le dottrine, quella dei sistemi-mondo e quella del sistema mondiale, del fenomeno ciclico moderno ovvero coeterno con l'umanità, sostenendo che il fenomeno di un sistema-mondo (quasi) mondiale è apparso una sola volta, dopo il 1945 con l'egemonia U.S.A.*****; il che peraltro sembra un equivoco attorno alla parola "mondo", visto che la formazione di sistemi

di divisione internazionale del lavoro, con un centro e una periferia, s'è effettivamente data più volte nella storia; Braudel, per esempio, ne parla a proposito dell'olio pugliese commerciato da Venezia.

La posizione di Mann va brevemente delineata, anche se personalmente non la trovo convincente, perché aiuta comunque nel tentativo di focalizzare la discussione, non dirò -non lo pretendo- *sul problema reale*, ma, almeno, su ciò che *realmente costituisce il dubbio* che tormenta il dibattito. Dice Mann (cit., p. 60): "So far I have been skeptical of notions that capitalism has general laws of motions that lead regularly to systemic crisis"; e, poco sotto, mostra di non condividere l'esistenza di un possibile limite dimensionale alla produzione. Pensa piuttosto (p. 61) che possa esistere un capitalismo "migliore", e, soprattutto, al ruolo positivo di ulteriori sviluppi tecnologici. La società e il capitalismo, sostiene, non sono "sistemi"; in essi agiscono motivazioni ideologiche, economiche, militari e politiche (p. 67)****** e quindi non sarà l'economia (non lei da sola) che porterà ad una crisi. Già a p. 58 aveva infatti sostenuto la possibilità che la crisi in atto riguardasse soltanto gli Stati Uniti; aveva inoltre negato che si potesse individuare negli anni '70 (nel 1973, per la precisione) una qualchessia "svolta". D'altronde, negando l'esistenza di "leggi" interne a un "sistema", Mann sostiene (p. 67) che noi siamo in ogni momento "free to choose".

A prescindere dalla spensierata soluzione del bimillenario dibattito sul libero arbitrio, queste due ultime affermazioni mi sembrano, con tutto il rispetto, una bella serenata sotto il balcone di qualche "brave new world", come se le nostre scelte non fossero condizionate da quel che c'è da scegliere; tuttavia tutto ciò ci riporta al vero nodo da sciogliere: è crisi di un sistema-mondo che cambia il proprio centro, è crisi dell'Occidente, è crisi di un modo di produzione, del capitalismo industriale, o è crisi del capitalismo "an sich und für sich"? O pensiamo di cavarcela dicendo, come sembra dire Mann, che è crisi degli Stati Uniti, *che peraltro sono il centro dell'attuale sistema-mondo e il motore dell'ideologia di "Occidente"* (prima e seconda ipotesi di quelle sopra elencate).

La prima e la seconda ipotesi possono coincidere tra loro (e anche con quella sbrigativa di Mann); ma lo possono anche la seconda e la terza qualora per "capitalismo" si intendesse l'attuale modo di produzione industriale. Forse il caso è questo, se si condivide la critica di Wallerstein a Frank e Gills quando afferma (*The World System*, cit., p. 294): "I do not believe that trade alone makes a system"; e, a proposito dei sistemi economici dell'antichità, specifica (p. 295): "None of them was 'capitalist' in that none of them was based on *the structural pressure for the ceaseless accumulation of capital*". Corsivo mio perché mi sembra che qui si apra lo spiraglio per una possibile risposta al nostro tormentato bisogno di profezia.

A me sembra che un fatto da tener presente sia questa "pressione per un incessante accumulo di capitale" che, nel capitalismo industriale inaugurato con il XIX secolo europeo, si traduce in un necessario incessante aumento della produzione il quale, a sua volta, deve tradursi in un necessario incessante aumento dei consumi. È comune opinione che la crisi del capitalismo industriale negli ultimi tempi sia da considerarsi una crisi di sovraproduzione, dopo che la vecchia politica fordista dei salari, incentivando i quali si incentivavano i consumi, si era scontrata con la caduta del saggio di profitto.

Non per nulla i detentori e gli amministratori del capitale, tutt'altro che sprovveduti in fatto di conoscenza dei meccanismi, di potere decisionale e politico, e di rapporto intimo con le esigenze della propria creatura, scelsero di dedicarsi prevalentemente all'attività finanziaria, che non "produce" ma *estrae*. E di dirigere sempre più la produzione verso beni appetibili da una upper middle class benevolmente assistita dalle politiche fiscali (si veda "I conti senza l'oste") salvo inventare il placebo del low cost per gli incapienti della *lower* middle class.

Se la crisi è questa -e sembra questa- ne conseguono alcune considerazioni. In primo luogo la cosa sembra riguardare essenzialmente l'occidente perché, come mostrano le statistiche internazionali, la middle class genericamente intesa senza troppe distinzioni, non se la passa così male (si pensi alla Cina, e non soltanto). Riguarda essenzialmente l'occidente perché questo avanzamento della middle class in oriente si lega anche a un lento, inavvertito spostamento del "centro" nella medesima direzione: quantomeno a un suo tentativo di spostamento verso l'Oriente, sempreché la Cina si possa essere in grado di assumere il ruolo che fu degli U.S.A.: c'è un problema culturale, l'economia non è tutto, lo sostiene Mann e di sistemi-mondo culturali parla anche Braudel. Potrebbe allora instaurarsi un sistema con due centri: tradotto, una nuova guerra fredda. Perché da ciò che si osserva si potrebbe comunque dedurre che ascesa e crisi della middle class in tutti i suoi strati rappresentino il termometro dell'ascesa e del declino di un centro, e che perciò è *sicuramente* in crisi l'Occidente che, per sostenere la propria economia, deve tentar di salvare quel tanto di middle class che gli resta, la upper middle class: lo abbiamo visto più volte.

Come sostiene Mann, il problema riguarderebbe quindi essenzialmente gli Stati Uniti cioè l'attuale "centro", il cui spostamento, o anche il suo solo indebolimento determinebbe, come abbiamo visto parlando di Arrighi, la riconfigurazione dell'economia-mondo, quindi dell'attuale sistema-mondo: "Riconfigurazione" significa infatti che semiperiferie e periferie tenderebbero a disporsi secondo nuove convenienze in rapporto a nuove geografie.

Il dislocamento del centro economico non può tuttavia avvenire senza un cambiamento dell'ideologia che lo sorregge -i due fenomeni corrono in parallelo: questo sembra dunque, alla fin fine, il vero oggetto della

crisi. Era forse questo che pensava o sperava Arrighi quando constatava lo spostamento del "centro" verso il continente asiatico.

Pensare questo significa a sua volta, considerata l'origine dell'ideologia occidentale, pensare la crisi come crisi dell'ideologia borghese, cioè di un'ideologia *ormai datata* che vide lo scopo terreno dell'umanità nell'eterno produrre sempre di più (questo sapeva e poteva fare la borghesia) e perciò, necessariamente, nell'eterno consumare sempre di più: un programma corroborato con la fantastica legge di Say e giustificato con l'ancor più fantastica distinzione -significativa di una distorsione culturale da "parvenus dell'altroieri"- tra lavoro "produttivo" e "improduttivo".

Ciò che sembra in questione è dunque la possibilità di produrre e consumare sempre di più indipendentemente dal contesto dei bisogni (da creare artificialmente, inducendoli) e della solvibilità (da ricreare artificialmente con il debito); di produrre e consumare come fine ultimo e imperativo dell'uomo, sino al suo autoconsumo nel ciclo infernale: una deformazione specifica del matrimonio tra l'industria e il capitale che -*in quanto tale, in quanto danaro in tale forma*- ha come fine naturale soltanto l'accrescimento, altrimenti non sarebbe "capitale" ma semplice ricchezza il cui unico scopo sensato sarebbe quello di esser spesa: per i Santi, in beneficienza, e, per i più, per godersi al meglio il viaggio terreno. La ricchezza tesaurizzata è uno sperpero in economia e un disturbo mentale per chi tesaurizza.

Potremmo continuare a lungo il gioco delle analisi e la ricerca di ulteriori indizi, il futuro resta sempre un enigma. Soltanto chi verrà lo vedrà: *facie ad faciem*. Resta da chiedersi se lo capirà.

†Pubblicato su academia.edu il 27 Gennaio 2023
*Prologo alla riedizione 2011 del 1° volume di *The Modern World-System*, Berkeley, The Un. of California Press
**Come avevamo notato in "Rileggere Arrighi nel 2022", il pensare un prossimo centro del sistema-mondo (dell'economia-mondo) fuori dall'Europa, in Cina, si limita a trasformare una storia eurocentrica in una storia sinocentrica: la logica del modello non cambia.
***L'argomento l'ho trattato più volte: si veda "Mysterium magnum", "La serpe nutrita in seno", "In medio stat virtus, Parte seconda", "Il circolo vizioso", etc.
****Su questa lettura dei moti del '68 si veda il giudizio di Therborn e di Streeck citati entrambi nel primo articolo del trittico sullo psicodramma della middle class. Esso è ampiamente condiviso dal sottoscritto: si veda la critica a Braudel su questo punto in "Rileggere Arrighi nel 2022". Si vedano anche il post-scriptum di "Sunset Boulevard" e i miei interventi nel blog sulla genesi del neoliberismo e in quello sulle culture vernacolari.
*****Si veda M. Mann, *The End may be nigh: but for whom?* nel testo collettivo *Does Capitalism have a Future?*, Oxford, Un. Press, 2013. Mann nega in particolare (p. 54) il rapporto tra le due guerre mondiali, il capitalismo, e le contese per l'egemonia legate al declino della Gran Bretagna (tesi di Wallerstein). Su questo punto sembra però difficile seguirlo.
******Mann è l'autore di una ponderosa opera *The sources of Social Power* nella quale ha sostenuto che il potere ha, per l'appunto, le quattro fonti qui ripetute.

QUANDO LA NAVE AFFONDA I TOPI SCAPPANO*

Addì 31 Gennaio dell'anno di Grazia 2023, il giornalone dei benpensanti sembrò molto preoccupato (non saprei dire se per l'Europa o per la Chiesa) nel timore che la Chiesa stesse perdendo l'Europa (letterale). Il Cristianesimo non può permetterselo, diceva il Professore chiamato a giudicare del caso; affermando poi, pensoso, che dopo la seconda Guerra mondiale la Chiesa ha cessato di considerare l'Europa come centro della Storia mondiale. Se mi è consentito sussurrare un suggerimento vorrei aggiungere: non soltanto la Chiesa.

D'altronde, quando l'Europa e la sua Chiesa si sentirono al centro della Storia mondiale (di una Storia eurocentrica e con la maiuscola, che ha perso credito da tempo, *tra gli storici*) e perciò di una missione "civilizzatrice" ereditata dall'Impero Romano del quale l'Europa si considerava continuazione, ne nacquero vicende non precisamente edificanti come la *colonizzazione* delle Americhe. Perdere *questa* Europa sembra dunque sempre meglio che trovarla, come recita un vecchio adagio.

Il fatto è che, dice il Professore, la Chiesa è divenuta terzomondista: d'accordo, ma che c'è di strano? Il Cristianesimo non nacque di certo come voce della herrschende Klasse e si è sempre considerato -come l'Islam, che al Professore dispiace- religione universalistica. Se mai, il fraintendimento sembra ubicarsi altrove: è nel fatto che, da quando la Chiesa si *istituzionalizzò* nell'Impero Romano, ci fu, da parte sua, la propensione a universalizzare piuttosto una cultura che, ereditata com'era dalla società classica, era tutt'altra cosa dalla propria originaria. La società classica era pagana e anche l'Europa secolarizzata di oggi flirta da un paio di secoli con uno strisciante neopaganesimo.

E poi, il Cristianesimo, all'anagrafe, risulta esser stato un movimento nato in un Medio Oriente non precisamente amante dell'Impero: nell'Impero si fissò soltanto *l'Istituzione*, ma il Cristianesimo fu una cosa un

po' più complessa e meno definibile nel suo ampio spettro *già sin dall'inizio pieno di controversie*; lo testimoniano le infinite "altre opinioni" -in gergo tecnico, eterodossie- che lo afflissero sin da quando volle legittimarsi in versione unica. Eterodossie che contestavano l'Istituzione perché portavano in sé la memoria delle origini: un millenarismo, un'attesa di giustizia che fomentava turbolenze nel mondo "eukykléos" della società classica. Un'attesa escatologica ed assiologica sopravvissuta così a lungo fuori dall'Europa -dove le sue risorgenze vennero messe a tacere per secoli- da partorire poi, *dall'originario Giudeocristinesimo*, quell'Islam che segnò la fine del Tardo Antico. E che un Professore non dovrebbe analizzare come una Fallaci qualunque.

Certo, ci viene detto, in una prospettiva universalistica l'Europa scompare: ma questa fu la prospettiva iniziale del Cristianesimo, tant'è che Ippolito, nel suo commentario a Daniele, considerava l'universalismo imperiale romano (del quale fu erede l'Europa) una parodia dell'universalismo cristiano. Ippolito, come noto, non ebbe molta fortuna contro l'erigenda Istituzione, che mirava piuttosto ad accomodarsi con le vicende ancillari dell'entourage imperiale: e, come Istituzione, non aveva torto. Anche l'Islam rivoluzionario dovette adattarsi nel nascente potere Omeyyade, poi 'Abbâside, dal quale però nacque il suo successo *istituzionale*: e anche le sue infinite "eterodossie".

In una logica cristiana è dunque, se mai, l'Europa, che non può pretendersi universale; perché mai un Cristiano, che s'identifica con Cristo, dovrebbe propagandare l'Europa? Cristo non era mica europeo! non soltanto per l'anagrafe ma anche perché, come Figlio di Dio, la Sua patria era un po' più vasta, il Suo regno non di questo mondo.

Secondo il Professore dunque, dopo il Wojtyla antisovietico e ultraeuropeo che rappresentò soltanto una breve parentesi; e dopo Ratzinger che non riuscì a cambiare l'orientamento di cattolici ed ecclesiastici, Papa Bergoglio ha accentuato la scelta conciliare con una predicazione contro le diseguaglianze e l'oppressione (ohibò: e di che cosa si occupava Gesù?) e nutre diffidenza verso l'Occidente.

Dimentichiamo per un attimo la religione, pensiamo all'Istituzione che, nella sua natura tutta terrena, deve necessariamente pensare alla propria sopravvivenza, in assenza della quale diverrebbe difficile proclamare il Messaggio. Santa Madre Chiesa, nella sua bimillenaria sapienza, deve aver probabilmente fiutato qualcosa: e il suo fiuto *politico* è sempre stato ottimo. Così come scelse la Roma imperiale per costituirsi καθ'ὅλον, così ora sta forse pensando che l'Occidente (dell'Europa, neanche parlarne) come luogo *ideologico* del centro, non rappresenti più un buon investimento per il futuro. L'ideologia di "Occidente" è sempre meno credibile, non è più buona compagna di viaggio, per affrontare nuovi/vecchi percorsi è meglio accompagnarsi a chi ha gambe migliori. Per un'Istituzione chiamata alla rappresentanza legale di un eterno Vero il cui regno è altrove, ogni sede è transitoria, secondo le circostanze e le opportunità: il Regno è eterno, la rappresentanza un po' meno, ma fu comunque creata per durare quanto il mondo; l'Europa è transitoria. Un cambiamento di sede può preoccupare l'Europa che perde un prestigioso inquilino, non la Chiesa.

Il risultato è che il Professore nota nella Chiesa -cristiana, cattolica- non soltanto una certa diffidenza verso l'Occidente, ma persino una certa indulgenza verso la Cina (che cosa intende? un Cinese non può essere un buon cristiano? e gli europei lo sono forse ancora? senza contare le dimensioni del bacino d'utenza!). Tutto ciò lo scandalizza perché, pur considerando che l'universalismo è prerogativa cristiana, ritiene che esso venga alla Chiesa dalla cultura pre-cristiana dell'Europa (voleva dire dalla cultura classica? greca? romana? o che altro? l'Europa, a quel tempo, era soltanto una giovenca). Cristianesimo ed Europa avevano così convissuto per secoli plasmando reciprocamente le proprie identità: come può ora la Chiesa fare a meno dell'Europa? E poi, agli europei la prospettiva "irenico-universalista" appare sempre più irreale.

Questo sembra un severo rappel à l'ordre che sarebbe giustificato soltanto a una condizione: che la Chiesa -cristiana, cattolica- fosse nulla più che un volto dell'Europa alla quale spetterebbe il copyright. Un vero capovolgimento della realtà, la Chiesa *venne* in Europa (per maggiore esattezza, nell'Impero Romano) perché da lì poteva far sentire la propria voce a tutto il mondo di allora, al proprio mondo: nulla di più. E se l'Europa è ora una vecchia signora che pensa di campare dando lezioni di bon ton, un'Istituzione che pensi al proprio futuro può benissimo parlare altre lingue.

Che poi l'Europa trovi irrealistica la prospettiva universalista, ciò appare comprensibile alla luce del fallimento dell'ideologia occidentale che si pensava culmine della storia e destino del pianeta, dunque pensava se stessa espressione di una Ragione universale della quale far partecipe il pianeta, volente o nolente: questo è l'universalismo che è fallito, l'universalismo di un mondo fotocopia dell'Occidente.

Certo, Occidente e Cristianesimo hanno convissuto per molti secoli, ma un'ideologia invecchia più presto di una religione, non è sorprendente che questa cerchi una seconda giovinezza abbandonando il talamo. Badi a lei, ammonisce allora il Professore, fuori dall'Occidente l'internazionalismo non esiste, esistono soltanto i rapporti di forza; l'Occidente, al contrario, pur con le sue marachelle si pone anche dei problemi etici. Dimentica forse che il Cristianesimo stesso ha qualcosa a che fare con la nascita di quei problemi, in Occidente? Sembra di ascoltare gli ammonimenti della mamma a una sprovveduta verginella, ma la Chiesa -cioè l'Istituzione- non è precisamente Cappuccetto Rosso, sa lei quel che le conviene.

Il Professore-mamma però non demorde: le radici della Chiesa e la sua identità sono in questa Europa e nelle sue regole; allontanandosene, la Chiesa rischia di farle svanire: *perciò* è ora afflitta da scandali e "dissolutezze". Come dire: vedi che cosa ti succede se non mi ascolti? Infatti, quando la Chiesa era sicuramente

europea e soltanto europea, nelle faide del Medioevo e negli intrighi delle corti rinascimentali, il clero fu un noto modello di virtù.

Concludendo, e senza volere in alcun modo mancar di rispetto all'abito talare. Credo che il giornalone dei benpensanti sia incorso in una svista nel titolo: la sua apprensione non è per la Chiesa che rischia di perdere l'Europa, ma per l'Europa che sta perdendo la Chiesa. In tal caso, più che da un Professore, avrebbe potuto trarre consolazione da un proverbio: quando la nave affonda, i topi scappano.

*Pubblicato su academia.edu il 5 Febbraio 2023

L'ABITO NON FA IL MONACO

Braudel fu un grande storico, il Centro di Studi Fernand Braudel è prestigioso, suoi Quaderni sono editi da Immanuel Wallerstein, studioso di grande fama. In uno di essi (*The World is out of joint*) compare un articolo a firma di tale Ana Esther Ceceña nel quale si afferma, a p. 11: "le forze distruttive del capitale sono state assai maggiori di quelle costruttive o generative, *come mostrò Marx*"; e si aggiunge in nota: "*oltre a Marx*, molte voci critiche del mondo moderno si sono preoccupate della natura predatoria (*scil*.: ai danni della natura) del capitalismo".

I corsivi sono miei perché mostrano una realtà stupefacente, quantomeno nel contesto che la ospita: la signora (o signorina) non ha mai letto Marx e sta vendendo al pubblico merce propria sotto falsa etichetta, e tuttavia con l'autorevolezza che le viene dall'illustre collocazione.

Marx, nei *Grundrisse*, lodava la borghesia *per aver promosso lo sfruttamento della natura*, ponendo così fine alla "Naturidolatrie" del mondo antico (le citazioni letterali con le indicazioni bibliografiche le ho riportate ne "La gabbia del tempo"). Marx considerava infatti un progresso tale mutamento nel rapporto con la natura; del resto il comunismo realizzato (nella ex U.R.S.S.) non soltanto pensava di superare la borghesia su questo piano, ma provocò disastri ecologici peggiori di quelli del capitalismo.

V'è una certa giovanile spensieratezza in molto "progressismo" mainstream: ma se un autorevole Centro di Studi spaccia simile paccottiglia è davvero il caso di dire che il mondo è fuor dei gangheri.

SINTOMI E DIAGNOSI

Chris Wickham, nel suo grande studio sulle società dell'Alto Medioevo, alle pp. 564, sgg., parla delle rivolte dei Bacaudæ e, in generale, delle rivolte contadine del III-V secolo nell'Impero Romano. I motivi delle rivolte sono noti, principalmente l'ingiustizia del sistema fiscale; ma c'è un'osservazione di Wickham che trovo interessante, e che egli fa a seguito di quanto constata alle pp. 566-567.

Dice Wickham che quanto subivano i contadini dovette sembrar loro normale, nel senso di inevitabile, indiscutibile, nei tempi di potere sociale forte contro il quale *non aveva senso* ribellarsi, cioè mancava ogni possibile appiglio ideologico per farlo. La società apparve loro ingiusta -e perciò la ribellione giusta- quando percepirono l'indebolimento del sistema sociale di potere, peraltro ancora sufficientemente forte per reprimere i loro moti.

Ne deduce che "queste rivolte erano il segno di un sistema che stava perdendo *egemonia*" (corsivo mio): di qui la percezione di subire ingiustizia, anche se il sistema: "non aveva ancora perso la sua forza e la sua coerenza" (p. 567).

Dunque: un sistema di potere sociale, con la sua ideologia, può essere ancora forte ma non più *egemone*, e *perciò* può essere avvertito come *ingiusto* e dare origine a ribellioni, ancorché non tali da intaccare l'ordine stabilito.

Sono molti anni che qualcosa non convince, in Occidente. Serpeggia del malumore.

IL MONDO IN AFFITTO

Scrive Wickham (*La società dell'Alto Medioevo*, p. 578) a proposito delle trasformazioni avvenute nell'ultimo suo periodo: "Anche nei campi, i dipendenti agricoli non liberi si terasformarono in affittuari, ognuno sulle proprie terre, non schiavi. L'affitto è un modo molto più sicuro per sfruttare il lavoro altrui che ha costituito l'opzione di base in quasi tutte le evoluzioni tendenti verso le relazioni di classe nella storia umana, etc."

L'affitto è un aspetto dell'estrazione di valore operata dal capitale: viene concesso in uso un capitale (sotto forma di danaro o di bene immobile, nulla cambia) in vista di un profitto; che sia l'interesse o il canone nulla cambia. Ciò nonostante, contro il prestito a interesse si sono levate molte voci autorevoli nel corso della storia, quantomeno si è potuto stabilire il concetto di tasso usurario; contro l'affitto, no: allorché fu pensato un

equo canone (corrispondente a un interesse non usurario) lo si dovette abolire in nome dl libero mercato, cioè della libertà della proprietà di sfruttare il bisogno.

Al fondamento si invocano infatti, con argomenti di fantasia sacri e profani, i diritti della "proprietà", che è però una concessione del Leviatano -cioè dello Stato- da lui *normata* entro limiti giuridici: tanto per chiarire, se al diritto di proprietà fossero tolti i freni come vorrebbero i libertarians con riferimento alla dottrina di Locke, ciò significherebbe muovere una petizione verso l'abolizione dello Stato. Questo è sempre stato il desiderio represso dei mercatores emersi dalla società cosiddetta "civile"; represso perché di fatto non converrebbe neppure a loro. Meglio per loro\ conquistare il disprezzato Stato dall'interno e farsi garantire previlegi, altrimenti dovrebbero arruolare a proprie spese le forze per l'autodifesa, la difesa del proprio "ordine". Alla fin fine infatti, il libero mercato è una forma di guerra, sia pure con altri mezzi. Una guerra senza strategia il cui obbiettivo è soltanto, di volta in volta, l'immediato; che non è in grado di darsi una regola, di autoregolarsi generando il migliore dei mondi possibili come pretende il suo marketing, e che, quando giunge al limite della catastrofe, ha sempre necessità di interventi esterni -cioè dello Stato, quindi della *politica*- per rappattumare la convivenza.

Ciò che piace pure sempre ai mercatores resta tuttavia la cosiddetta società civile e i suoi meccanismi "spontanei" perché la società "civile" non ha regole scritte, si forma "spontaneamente" nei rapporti tra i suoi protagonisti; di questa società molto si parla da quando essi ne emersero dominanti contro l'aristocrazia dissipatrice, il popolo infingardo e il clero improduttivo. In "Pólis, Civitas, e derivati" avevo sottolineato quanto poco *civile* essa fosse, perché i suoi meccanismi "spontanei" conducono la *civitas* all'implosione; e che altro nome della civitas è la *pólis*, dunque soltanto la *politica* può preservare la società dei *cives*, la civitas. Con la politica si compone la guerra che si manifesta nel mercato, quella che rende i ricchi sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri. La società "civile" si costituisce spontaneamente attorno allo scambio, ma lo scambio è per sua natura diseguale (Braudel docet) perciò nella società "civile" si celebra la diseguaglianza: è quel che è accaduto in cinquant'anni di neoliberismo. E poiché lo scambio avviene sul mercato, *questa* è la società a misura di mercante: ma i mercanti non capiscono nulla al di là dei propri affari (Ferguson dixit): dunque il mercato deve essere regolato dalla politica.

Già: ma la politica che cosa può dire se i mercatores hanno conquistato lo Stato dall'interno? Per questo rinvio, *supra*, a "Verde speranza", ma aggiungo una chiosa a proposito dell'obbligo alla casa "green" che si vorrebbe imporre. La conseguenza sarà l'inevitabile *spossessamento* di una lower middle class non in grado di affrontare i costi dell'adeguamento, e che dovrà tornare nelle *proprie* case *in affitto*, subendo *la forma più sicura di sfruttamento*, con l'avallo di un progressismo high brow appannaggio di intellighentzie mainstream e politically correct.* Per chi non se ne fosse accorto, la campagna acquisti, da parte delle agenzie è già iniziata da tempo, immagino con gran soddisfazione del Financial Times per il quale gli italiani possiedono troppe case.

*Per l'obbligo delle auto elettriche come ottimo affare *per l'industria automobilistica*, si veda la penultima nota ad asterisco in "Rileggere Arrighi nel 2022".

INTERVENTO IN UN BLOG SUL TEMA "CHI GOVERNA LA ZONA GRIGIA GOVERNA IL MONDO"*

Ho letto con attenzione il suo articolo del 27-02-2023 sulla zona grigia; e anche quello cui rinvia, il suo articolo di eguale argomento del 19-01-2023. Il punto che lei tocca è importante perché evoca con tutta evidenza il concetto di egemonia, che è essenzialmente ideologico (altrimenti sarebbe soltanto dominio e violenza). Lei parla infatti di "spazio concettuale" che "sfugge alle capacità comuni di misurazione"; infatti l'adesione a un'ideologia è soltanto in parte razionalizzabile, cioè misurabile e quantificabile col metro del geometra o i conti del ragioniere, è un prodotto dell'Erlebnis. Lei fa riferimento poi al documento presentato dalla Cina a proposito della guerra di Ukraina e a ciò che esso lascia chiaramente intendere: un documento tutto da leggere tra le righe.

Per me il suo discorso è ineccepibile, si può collegare a quanto ho scritto in "Sunset Boulevard", che si trova in "Crisi dell'ideologia occidentale" da me recentemente postato in academia.edu; e in "Rileggere Arrighi nel 2022", ivi, ma anche postato indipendentemente sul medesimo sito. Lei inserisce l'ideologia (mi permetto di definire così l'essenza della "zona grigia") in un "conflitto di civiltà tra Occidente e Oriente" e, nel documento del 19-01-2023 parla di "comprendere la cultura dei popoli, entrare nella ratio di quelle civiltà".

Premesso, come ho sostenuto altrove, che le civiltà non si "combattono" tra loro, si "ibridano", e che a combattersi sono soltanto gli Imperi costruiti in loro nome, è significativo notare che il "conflitto di civiltà" fu la mediocre e non nuova invenzione di un funzionario U.S.A.. La vicenda è antica: è la stantia lotta tra "civiltà" e "barbarie" già applicata alla storia del "tramonto" dell'Impero Romano da un "Occidente" (cosiddetto, perché di fatto incertæ sedis, come ho sostenuto) nell'incubo del quale tramonto vivono da sempre i popoli che, sentendosi "eccezionali", temono di dovere rientrare, prima o poi, nella disprezzata norma. Non soltanto non esser più se stessi, ma esser "nulla", perché l'altro da Sé è soltanto negazione dell'unico "essere" possibile, culmine della storia e destino del pianeta. (Mi sto attualmente documentando sulle diverse ma palesi pregiudiziali ideologiche

attraverso le quali il moderno "Occidente" ha traguardato la "caduta" di Roma, quasi un modello per sé: de te fabula narratur).

Certo, non si potrà mai comprendere la cultura di altri popopli, come lei auspica, sinché si creano distinzioni tanto assolute quanto inesistenti, come fa chi si proclama "Occidente" -creando così un fantasticato "Oriente"; forse la colpa è dell'eredità greca, razionalista, del lógos (ho sostenuto altrove che il pensiero classico è il cerchio di gesso che ipnotizza la gallina occidentale). Ci si specchia in una nuova "Roma" circondata da nuovi "barbari"; persiste ancora l'incapacità di capire (ne accenna il numero dell rivista Domino riservato all'Iran) ciò che accadde nel 1979: per la prima volta la "civiltà" occidentale (con i suoi interesi *materiali*) fu rifiutata da un'altra civiltà. Ne ho parlato a lungo in "Rivoluzione & Restaurazione", nel II Tomo di "Storia di un altro occidente", anche quello su academia.edu. Avrebbe dovuto essere un campanello d'allarme, non lo è stato.

La situazione che lei segnala -mi riferisco al documento cinese del 24 Febbraio ultimo scorso- può ritenersi un ulteriore tassello della perdita di egemonia dell'ideologia di "Occidente"; non per nulla l'amministrazione U.S.A. ha finto (mi auguro!) di non capirlo. Di questo avvicendarsi delle egemonie parlava Arrighi guardando al sorgere dell'egemonia cinese; lei parla di disinnescare la guerra, ma Arrighi riteneva che gli U.S.A. potessero ricorrervi nell'anomala congiuntura senza precedenti alla quale ci si avvia: gli U.S.A. non hanno più l'egemonia, che è un fatto ideologico, ma restano ancora il Paese militarmente di gran lunga più forte. Quarant'anni di neoliberismo stanno scatenando di nuovo quei fantasmi che Polanyi vide apparire, suscitati dal liberismo: della irrealistica pericolosità di quelle dottrine ho comunque parlato in "Derive della Ragione", nel II Tomo di "Storia di un altro occidente". Oggi le difendono ancora i Bouvard e Pécuchet delle Accademie e delle Gazzette, ma il punto è questo: sino a che punto i popoli "occidentali" -divaricati tra loro e al proprio interno dalle diseguaglianze- seguirebbero un Occidente imbizzarrito?

C'è di che preoccuparsi, perché sembra che gli U.S.A. gestiscano la vicenda ucraina con l'occhio rivolto a Taiwan mentre tentano di portare la NATO nel Pacifico. Geopoliticamente, la guerra in corso ha già creato faglie in quella periferia del sistema-mondo centrato sugli U.S.A. che si chiama Europa; ben altre se ne potrebbero creare se l'Europa dovesse decidere di allinearsi con gli U.S.A. nel loro approccio isterico all'evidente ascesa della Cina, alla quale siamo tutti legati da un indissolubile rapporto sado-maso. Non fu l'Asia orientale la più grande area commerciale del mondo, prima del breve interregno colonialista europeo? E non è, l'Europa, una penisola dell'Asia posta a contatto con l'Africa da dove l'Homo (cosiddetto) sapiens s'incamminò per il mondo e ancora vi torna? Quanto ai Padri Fondatori e alle loro ideologie, beh: non furono precisamente il miglior prodotto della vecchia Europa dei Sovrani. La vecchia Gerusalemme ci dà già sufficienti guai da duemila anni, non è il caso di progettarne una nuova. Gian Carlo Benelli.

*Il 1° Marzo 2023 su tema proposto da Lorenzo Maria Pacini e su invito di Academia.edu

AL DI LÀ DELLO SPECCHIO:

LA TARDA MODERNITÀ INTERROGA LO SPECCHIO E VI SCORGE L'IMMAGINE DELLA TARDA ANTICHITÀ†

primo in loco scire debes senuisse iam mundus……mundus ipse iam loquitur et occasum sui rerum labentium probatione testatur
Cipriano, *Ad Demetrianum liber*, III

un "problema della decadenza" si ha soltanto in una prospettiva aristocratica della cultura
M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d.c.*, p.85
questa visione classicistica dell'antico è una delle eredità più usurate e imbarazzanti del razionalismo illuminista
ivi, p. 94

il crepuscolo di Roma finì con l'apparire, a molti degli storici…… qua-

si una pagina di storia contemporanea
S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, p. 176

the 'decline and fall' of an entire civilization is never quite the end of the world
P. Brown, *The Rise of the Western Christendom*, 2nd Ed., 2013, p. 21

Long has paled that sunny sky
Echoes fade and memories die
Autumn frosts have slain July
L. Carroll, *A Boat Beneath a Sunny Sky*

Nel non lontano 2012 -non lontano ma forse già un altro mondo- la rivista *Jura gentium* pubblicava un numero monografico a cura di Leonardo Marchettoni, il cui titolo si riassumeva in un interrogativo: "*Tramonto dell'Occidente?*". Un interrogativo può essere interpretato in molti modi, dal timore allo scetticismo sull'evento evocato, ma qui ci si può chiedere anche quale possa essere l'oggetto di quel possibile tramonto, se cioè si riferisca ad un'egemonia codificata già più di trent'anni or sono e da tempo in via di logoramento, o all'ideologia stessa che consente ad un gruppo geograficamente indefinito di popoli ubicato tra l'Europa, l'Atlantico e il Pacifico, di identificarsi sotto quel nome.

Questa seconda e più ampia lettura sembra maggiormente significativa, ma, a ben riflettere, non può essere pensata se non come una conseguenza, una delle tante possibili, della fine di quell'egemonia; e tuttavia del tramonto della prima non si potrebbe parlare se non fosse per la temuta fragilità della seconda. Se così fosse, ci si trovrebbe in presenza di un generico timore nato da un'altrettanto generica cattiva coscienza, tant'è che questo timore di un "tramonto" si affacciò già cent'anni or sono, ancorché in presenza di una ben diversa geografia del pianeta; sicché l'uno e l'altra -il timore e la cattiva coscienza- si presentano così sfuggenti e indefinibili, e al tempo stesso oppressivi, da configurare uno stato d'angoscia da psicanalizzare.

Si direbbe cioè che una parte dell'umanità, perseguitata dalle fantasime del proprio mondo onirico, viva la chiara luce della realtà come il buio d'un incubo; e che per comprendere l'origine del suo male interiore sia opportuno risalire ai suoi traumi d'infanzia, a ciò che il suo inconscio trascina con sé.

Accomodiamoci dunque sul lettino dove mescoleremo fatti e visioni, ricordi e proiezioni: ed iniziamo con gli articoli della citata rivista, che seguiremo in modo anche pedissequo pur di trarne argomento di comprensione: di comprensione dell'incubo (del tramonto) e, se possibile, anche della sua "realtà", perché, se dobbiamo ammettere che nulla, sotto la sfera lunare, è eterno, e che il "tramonto" -dell'Occidente come di qualunque altra ideologia- si prospetta come ineludibile circostanza della storia, v'è da capire perché mai ciò debba costituire un incubo. L'incubo infatti non corrisponde a nulla di razionalmente circoscrivibile, è "reale" soltanto nella mente nella quale si genera.

Di certo, già nell'*Introduzione*, L. Marchettoni affonda il coltello nella piaga allorché avverte, sin dalla prima riga, che è necessario riflettere sulle categorie di "Progresso" e "razionalità" che distinguerebbero l'Occidente (ricordo che uso la maiuscola quando mi riferisco ad una autorappresentazione ideologica) da ogni altra cultura, quindi da un Oriente che prende l'aspetto informe dell'alterità. Come se non bastasse, Marchettoni chiarisce anche che da ciò discende la possibilità di una critica dell'Illuminismo, del Liberismo e della Modernità: mi è difficile dissentire, perché per me la *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer resta sempre un livre de chevet. Di questo dunque si dovrà parlare, argomento che a me non dispiace, posto che d'altro non parla la mia *Storia di un altro occidente*.

L'idea di tramonto, dice Marchettoni a p. 9, in tanto ha un senso in quanto presuppone la centrralità storica dell'Occidente; il tramonto implica infatti il decadere da una posizione dominante che, venendo meno, dev'essere ripristinata. È appena il caso di sottolineare che, in tal modo, viene sottinteso l'imprescindibile passaggio della Storia (anche questa con la maiuscola) attraverso l'occidentalizzazione del pianeta perché, nell'ideologia, l'Occidente viene posto come punto di riferimento obbligato di questa presunta Storia.

In altre parole, come dice Marchettoni a p. 12 a proposito di Spengler, il suo *Tramonto dell'Occidente* è un "colossale elogio per la civiltà occidentale"; rispetto ad esso, ciò che viene dopo, cioè la pamphlettistica terrorizzata e terroristica dei nostri giorni è "caricaturale": il riferimento è alla "War on Terror" e ai suoi trombettieri, pubblicisti e gazzettieri. Tuttavia, venendo alla cosiddetta opinione pubblica, ciò che emerge dalle analisi occidentali sembra essere l'incapacità di liberarsi dalle tradizionali strutture della nostra Ragione (si

vedano le pp. 13-16). Siamo dunque incapaci di comprenderne l'ideologicità, di uscire dal nostro "contesto linguistico" (p. 17).

Marchettoni ritiene di dover mettere in opera al riguardo una difesa del relativismo (p. 17 in nota 24); a me sembra che il problema sia più radicale, che non se ne esca se si parla di relativismo. Come ho ricordato più volte, l'ipotesi del relativismo presuppone comunque l'esistenza di una "realtà oggettiva" ancorché diversamente traguardabile. Quesa è però un'eredità del pensiero classico che oggi potremmo definire pensiero volgare, nel senso di pensiero comunemente condiviso; è il pensiero che ha guidato per secoli anche la visione scientifica del reale, ma che, dopo la fisica dei quanti, non ha più credenziali. È l'osservazione che *crea* il fenomeno: tradotto nei termini della *pluralità delle ragioni* ciò significa che il nostro Erlebnis, individuale e culturale, configura una prospettiva storica -cioè una "storia"- ed epistemologica -cioè una concettualizzazione del reale- dalla quale dipende ciò che, nella fisica, è il fenomeno, cioè, per l'appunto, il reale concettualizzato: il solo reale con il quale ciascuno di noi si confronta.

In altre parole: ciò che non è culturalmente "Occidente" configura una *diversa* "realtà" entro una diversa cultura: ma le culture sono sempre destinate ad ibridarsi (contrariamente agli Imperi che si combattono) cosicché in esse tutto si trasforma. L'ipotesi di un tramonto dell'Occidente può dunque costituire un incubo soltanto per chi non sia capace di accettare l'indeterminata vastità dell'esperienza umana della storia e il succedersi dei tempi: per chi non sappia uscire dal proprio cerchio di gesso.

Con l'articolo successivo di F. Ruschi iniziamo ad entrare, in parte, nell'argomento di queste note che svilupperemo nella loro seconda parte, nella quale i fatti e le fantasie si sublimeranno in ricordi e proiezioni. Prendendo il discorso alla larga, sin dal tempo di Leonida e delle Termopili, Ruschi sottolinea che la dicotomia artificialmente creata dal pensiero occidentale tra Oriente e Occidente si gioca, ora come allora, sulle antinomie "Tirannide e libertà, civiltà e barbarie" (p. 22). È un tópos che si ripete nella storia e che gli consente di notare (p. 23) "impressionanti affinità tra la prosa delle *Storie* (*scil.*: di Erodoto) e il linguaggio usato dai media occidentali fin dai tempi di *Desert Storm* per connotare Hussein e il suo seguito".

La notazione, mi permetto di aggiungere, ha un ulteriore rilievo se si considera che precisamente le insensate (oltreché gaglioffe e fallimentari) imprese di G.W. Bush e dei Neocon, sono al fondamento dell'attuale antiamericanismo della maggior parte del cosiddetto Terzo mondo in occasione della guerra in Ukraina. Detto tra noi, Erodoto fa ovviamente maggior figura rispetto ai gazzettieri di un Occidente di princisbecco: qui autori e destinatari sono infatti archetipici di una cultura corrente nella quale l'ideologia scade a propaganda spicciola.

Quel che più conta, si può dire che il quadro non è nuovo, tant'è che Ruschi può far riferimento ad un articolo molto significativo di C. Catenacci apparso sui *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* nel lontano 1998; e può agevolmente risalire ad Hegel (p. 24) per la strumentale contrapposizione di Oriente ed Occidente (ma Marx non fu da meno: p. 23; del resto, come ho semre ricordato, Marx è interno alla cultura del XIX secolo). Una contrapposizione che ai tempi di Omero non esisteva ("la distinzione tra Greci e Barbari non esisteva", p. 25).

Su questo argomento, sulla maggior profondità del pensiero mitico, scrissi più di trent'anni or sono *Il mito e l'uomo*; sicché ritengo significativo notare, a p. 26, questo passaggio che rinvia a un grande studioso del pensiero dell'Antico Oriente, Liverani: "si rischia di smarrirsi nella complessità della trama che nell'area mediterranea legava i miti. Si trattava di un ordito di straordinaria ricchezza, che a sua volta era il prodotto di relazioni particolarmente articolate". In altre parole: la dicotomia artificiosamente creata dall'ideologia di Occidente, a sua volta figlia di un lungo processo che ho tentato di narrare nella mia *Storia di un altro occidente* (di qui in avanti, *S.a.o.*) è soltanto il parto di un Razionalismo ereditato dal pensiero classico, dominante dal tempo dell'Illuminismo. Al contrario (p. 28) il linguaggio del mito "era veicolo di razionalità, di conoscenza, di verità".

Il lungo articolo di Ruschi (pp. 21-40) costituisce dunque una critica alle strutture stesse del pensiero occidentale; peraltro debbo notare che esso va inteso come critica di una cultura che, storicamente, è quella della società borghese del XVIII-XX secolo; una cultura che ripete, dal tempo del razionalismo illuminista e della "cattiva" secolarizzazione deista, il pensiero della società classica, il pensiero di una società classista pensato come ideologia del dominio e intangibilità dello status quo (*S.a.o.*).

Queste connessioni sono ampiamente notate nel successivo contributo di A. Artosi e S. Viola, nel quale s'inizia a discutere delle analogie proiettate sull'Impero Romano -e sulla sua fine- da parte dell'odierno Occidente imperiale. Esso si mostra quindi centrale nella presente rassegna, nel senso che ci offrirà l'occasione per svilupparne la seconda parte che di questo parlerà, di come cioè le fantasime odierne si proiettino sul passato interpretandone gli eventi.

I due Autori aprono infatti il loro contributo con un esplicito riferimento all'angoscia che da sempre incombe sull'Occidente come cattiva coscienza dell'artificiosità della propria autopercezione, l'angoscia di un possibile tramonto, della fine della propria (pretesa) eccezionalità: ne ho parlato sotto il titolo *Sunset Boulevard* alle pp. 146-147 di *Crisi dell'ideologia occidentale* (www.academia.edu). Essi partono dunque, come d'obbligo, da Gibbon, per poi contrapporre due studiosi di storia romana assai diversi tra loro, Paul Veyne e Brian Ward-Perkins (è un loro modo di procedere fatto di lunghe citazioni). Il primo liquida la caduta dell'Impero (fissata al 476) a casuale concomitanza di eventi ed esclude la possibilità di ricavarne un qualunque monito per le sorti

dell'attuale Occidente; il secondo, sul quale torneremo in seguito, vi legge al contrario la sorte catastrofica *della civiltà* (intesa come un assoluto) circondata dalla *barbarie*, altro assoluto, esattamente come nell'autopercezione dell'attuale Occidente. Aggiungo io, ma questo lo vedremo in seguito, che la misura dei due opposti, in Ward-Perkins, è data dallo sviluppo economico.

Assunto come punto di partenza che comunque, se non "la civiltà", quantomeno *una* civiltà crollò con l'antica Roma, Artosi e Viola passano alla citazione (ripetuta e assai diffusa) di un altro Autore, Žižek, che descrive un Occidente circondato dall'alterità; di Salviano di Marsiglia, un Autore del V secolo sul quale dovremo tornare che descrive un Impero Romano corrotto e decadente, causa prima del proprio collasso; e di nuovo di Paul Veyne, il quale non dà alcuna importanza a ciò che dice Salviano. Avremo occasione di notare che l'interesse o il disinteresse per Salviano sembra un punto di discrimine per storici antichisti di diverso orientamento.

La più lunga delle citazioni (necessariamente, perché si tratta di un racconto) alle pp. 47-49, riguarda però un romanzo di Kureishi dal titolo inequivocabile, *Il declino dell'Occidente*; ed è una citazione sulla quale riflettere, perché questo declino viene descritto come progressivo peggioramento delle condizioni di vita e di lavoro del protagonista (e non soltanto) un impiegato alle prese con il licenziamento. Il "declino" vi appare come un processo continuo e inavvertito, esattamente quello in atto da cinquant'anni del quale ho parlato in *Sunset Boulevard*: un fenomeno del quale l'Occidente è apparso non accorgersi. I sospetti si avvertono soltanto ora, in occasione della guerra in Ukraina, a causa della revoca in dubbio degli assetti geopolitici per l'evidente estraneità della più gran parte del mondo agli interessi e ai problemi dell'Occidente.

Il costante peggioramento del benessere è rimasto tuttavia oscurato dal luccichio del PIL -un falso indicatore- e non viene avvertito come *una perdita di egemonia*. Non che la cosa passi inosservata, anzi, se ne discute ad ogni scossone ma come in presenza di un evento congiunturale; e l'instaurarsi successivo di una nuova "normalità" impedisce di misurare il costante ridimensionamento delle prospettive: un fenomeno che ha ormai le evidenti dimensioni di un declino.

Per dirla con le parole degli Autori, che a loro volta fanno riferimento a Žižek, siamo in presenza di "un'immensa opera di rimozione", "oggi viviamo in uno stato di negazione feticistica collettiva alla quale seguirà una sorta di elaborazione del lutto: dapprima la negazione, il rifiuto, poi la necessità di venire a patti e accettarlo" (p. 50). Queste considerazioni vennero scritte dopo la crisi del 2008; da allora sono trascorsi quindici anni, altre crisi sono venute, ma l'Occidente non sembra aver ancora compreso, non ha elaborato e non vuole elaborare il lutto: si nota tuttavia una certa assenza di futuro nella sua politica. I "tecnici" lavorano a riparare i danni per rimettere in cammino la *vecchia* carrozza; come dicono Artosi e Viola a p. 51 "a chi sta dentro l'Occidente, e dentro il sistema, non resta molto più che farlo funzionare".

Tralascio la critica di *questo* Occidente, che gli Autori affidano a una lunga citazione di Asor Rosa in nota 67 alle pp. 50-51; debbo però segnalare che siamo venuti a un punto nodale per ogni possibile concetto di "tramonto": quello del percorso obbligato, perché un sistema costruito per essere vincente, e che ha conosciuto un apogeo, ha una tale complessità di implicazioni meccaniche e funzionali, e una tale profondità e pervasività di implicazioni sociali, umane e culturali, da non poter essere disfatto programmaticamente. Soltanto un disastro può disintegrarlo rendendolo inattuale, e portare alla gestazione del nuovo; sino a quel momento è destinato a sopravvivere con rimedi estemporanei, percorrendo una parabola discendente.

Per ora vale quanto citato, da Baumann, nella nota 28 a p. 54: le lotte all'interno del nostro Occidente non riguardano più "la forma del mondo che verrà"; "non sono più in palio le regole del gioco"; ma soltanto "il riconoscimento del diritto di prendere parte al gioco". Detto più brutalmente: ci si contende la camera con vista in un edificio che crolla; ma se ciò accade è forse per quell'assenza di futuro già notata, sintomo di inattualità: un tema sul quale torneremo nella seconda parte, perché riemerge come discriminante tra gli storici di quell'eterno specchio dell'Occidente imperiale costituito dall'Impero Romano, e dalla sua fine.

Il successivo articolo di M. Croce va direttamente al cuore di ciò che contraddistingue il cosiddetto Occidente, il suo sistema economico imperniato sulla fede neoliberista. Per essere precisi, Croce parla di "razionalità" neoliberista e con ragione, perché certamente razionale fu il *programma* neoliberista, volto alla creazione di un uomo funzionale alle esigenze del capitale; ma poiché -come sanno gli osservatori razionali e i seri studiosi e come credo di aver ampiamente narrato in *S.a.o.*- la dottrina neoliberista si è mostrata menzognera negli assunti e sta rappresentando un disastro sociale, penso che l'adesione ai suoi postulati possa essere atto di pura *fede* (a meno che non si tratti di puro opportunismo o di un miraggio, ad esempio di una cattedra).

Sia ben chiaro che se dico "menzognera" e non "fallace" è perché essa mostrò essere, già sin dalla predicazione dei suoi fondatori, più che una dottrina *economica* un chiaro programma *politico* socialmente repressivo sostenuto da argomenti pseudofilosofici, al servizio del quale veniva posta una dottrina economica infondata e infondabile: ho tentato di analizzare questo aspetto nel capitolo *Derive della Ragione* in *S.a.o.*

Per tornare all'articolo di Croce, è da sottolineare che esso affronta il problema del neoliberismo nell'angolatura dello *ius* e della *lex*, del momento giuridico e di quello politico, e segnala il progressivo dissolversi del secondo -quindi dello Stato quale "luogo naturale della democrazia" (p. 58)- mentre il diritto diviene "una tecnologia nelle mani di settori ristretti, organizzati e sempre più autonomi della società civile" (p. 59). La cosa ha un ruolo nella negazione stessa della democrazia perché, come nota successivamente Croce a p.

66, se la transazione privata dello *jus* neocapitalista prende il posto della *lex*, vince sempre chi ha maggior potere di contrattazione.

Tutto ciò è ovvio, ma è utile ricordarlo, perché la contrattazione è l'essenza del mercanteggiamento nel mercato, e il mercato è, come ho ricordato più volte, epifania della forza, quindi *negazione della libertà*, onde il "libero" mercato è un adýnaton e anche una truffa intellettuale quando ammicca alla libertà dei contraenti: a meno che il termine non alluda piuttosto al libero esercizio della forza.

Il neoliberismo è dunque, come notavo sopra, un progetto "prepotentemente normativo" che trasforma il *cittadino* in "consumatore e imprenditore di sé" (p. 60). Detto in altre parole, è il trionfo di una falsa e falsificante "razionalità" economica sulla progettualità dell'uomo. Nella medesima pagina 60, in nota 9, Croce cita poi uno dei principali testi di Gallino, *Finanzcapitalismo*, per sottolineare che il neoliberismo ha necessità di espandere continuamente l'economia, intesa come sua codifica nel PIL. Questo è un presupposto folle che genera un ciclo infernale di produzione-consumo nel quale l'uomo consuma la propria stessa umanità (si veda *S.a.o*. alle pp. 1312 e 1344; ma anche 1428, 1542, 1604, 1615, 1656 e 1752).

Perciò il neoliberismo si concentra "sulla produzione attiva di soggettività compatibili con il nuovo modello di regolazione" (p. 61) e perciò occorre mettere in mora la logica dell'emergenza, la spinta all'efficienza, l'imprenditorializzazione del soggetto (p. 67).

La conclusione di Croce aggiunge infine un tassello per la discussione che seguirà nella nostra seconda parte: l'Occidente, più che tramontare, sembra sulla via di autodissolversi (pp. 66-67) e per fermare questo autodissolvimento è necessaria una "decolonizzazione del nostro modo abituale di pensare" (p. 67). *Amedée ou comment s'en débarrasser* (si veda www.academia.edu ma anche *Crisi dell'ideologia occidentale*) è forse la metafora di questa nostra situazione

Situazione, com'è evidente, alquanto imbarazzante per il divario tra pretese e realtà, che viene dipinta con accenti un po' crudi (tant'è che si dovrà porre qualche distinguo) ma certamente salutari nel contributo di A. Colombo, e così definita (p. 68): da un lato la pretesa di costituire un esempio per il pianeta (democrazia, libero mercato, efficienza, pretesa di esportare i diritti); dall'altro un sentimento di crescente vulnerabilità dinnanzi all'ascesa altrui (Cina, India); quindi la "retorica dell'assedio" che si traduce in risposte difensive quando non (preventivamente) offensive. Il declino è dunque "un processo storico oggettivo" (ivi) e, se anche il nostro sistema politico, economico e sociale, rappresentasse ancora quanto di meglio, ciò che conta è che esso non è più, comunque, un fattore di egemonia (ivi).

L'attuale supremazia non costituisce altro che il momento terminale di una vicenda storicamente eccezionale, iniziata con la colonizzazione delle Americhe e proseguita con la sottomissione dell'Asia e dell'Africa (pp. 68-69): si ricorderà che nel 1914 si stimava che l'85% del pianeta fosse direttamente o indirettamente dominato dall'Occidente. Prima di questo periodo il ruolo dell'Occidente nel pianeta era stato economicamente marginale, altre aree del mondo erano più avanzate (pp. 68-69). Il tramonto dell'attuale Occidente costituirebbe quindi non uno "smarrimento in una terra incognita", sarebbe un ritorno alla normalità (p. 69).

Tutto ciò è ragionevole, restano però nell'aria almeno tre obbiezioni che rendono questo tranquillo tramonto un po' più complicato e, per certi aspetti, preoccupante.

La prima è che per gli *attuali* occidentali si aprirebbe davvero una terra incognita, e non si sa quale potrebbe esserne la reazione di panico. La seconda è che i Paesi asiatici destinati alla nuova egemonia, sono giunti al ruolo di sfidanti grazie all'adozione del sistema di produzione capitalistico, *ideologicamente* occidentale. La terza è che l'Occidente è ancora militarmente, tecnologicamente e finanziariamente dominante (l'operazione russa in Ukraina si sta rivelando alquanto penosa) e potrebbe avere la tentazione di liberarsi della concorrenza in via preventiva, con metodi bruschi.

Dunque il vero problema non sembra l'ipotesi di andare incontro ad un rovesciamento dei ruoli, che comunque, per la sorte degli uomini, non cambierebbe nulla; quanto alla terra incognita essa si aprirebbe per tutti qualora un conflitto mondiale portasse a una crisi irreversibile tutto il sistema produttivo. Il mondo emergente ha infatti già una logica, quantomeno economica e produttiva, occidentale; c'è da chiedersi piuttosto se dalla crisi potrebbero emergere altre culture, in tal caso, quali.

Si ricorderà che abbiamo discusso questo problema in *Rileggere Arrighi nel 2022* (per il quale si veda www.academia.edu ma cfr. anche *Crisi dell'ideologia occidentale*) in quel passaggio nel quale ci siamo chiesti se stavamo vivendo la crisi dell'Occidente, la crisi del capitalismo, ovvero la crisi di una particolare accezione del capitalismo. Ciò che intendo dire ora è questo: lo schema di A. Colombo è geometricamente seducente, ma le cose non sono così semplici.

Colombo si diffonde poi (pp. 69-71) nel fornire esempi del declino dell'Europa, e, alle pp. 71-73, del declino degli U.S.A. Ora, se della prima importa poco al mondo (la vecchia signora è ormai la madre dei græculi e comunque, *come Europa*, esiste soltanto sulla carta dei trattati) per quanto riguarda gli U.S.A. trovo interessante che venga sottolineata in particolare la loro cacciata dall'Iran (p. 71) cosa che Colombo fa con riferimento all'importanza del ruolo-chiave dell'Iran. Mi permetto perciò di ricordare che dedicai un lungo capitolo di *S.a.o.* (*Rivoluzione & Restaurazione*) all'evento, che considerai assai significativo di una *perdita di egemonia*: per la prima volta una nazione di fatto sottomessa tramite un Governo vassallo, non soltanto si ribella

alla colonizzazione occidentale, ma ne *rifiuta la cultura*, cercando nella *propria* cultura una *propria* via a una *propria* modernità: un percorso faticoso appena iniziato che dovrà conoscere altre tappe ma emblematico di una realtà: l'Occidente non è destinato a divenire il traguardo del pianeta. Se si considera che questa pretesa costituisce il fondamento della sua ideologia, ciò significa che precisamente *questa ideologia* ha imboccato il viale del tramonto.

Tra gli elementi che testimoniano la progressiva perdita di ruolo degli U.S.A., vi sono poi i dati relativi all'incidenza del PIL U.S.A. sul PIL mondiale, e al rapporto del PIL cinese con quello U.S.A. I dati prendono a confronto il 2000 con il 2010 (l'articolo è del 2012); se ora prendiamo i dati del 2022 il confronto è ben più impressionante: tra il 2000 e il 2022 il PIL cinese è passato dal 12% al 75% di quello U.S.A.; nel 2000 il PIL U.S.A. era pari al 61% del PIL di tutto il resto del mondo; nel 2022 era il 33%.

Nell'ottica di queste mie note ciò è sicuramente importante, ma costituisce soltanto un tassello di ciò ch mi sembra opportuno mettere in luce, la perdita di egemonia: come nota Colombo a p. 73 -e questo è un fatto indiscutibile nella politica mondiale- il tentativo U.S.A., iniziato con gli anni '90, di gestione unipolare del pianeta, ha rappresentato un clamoroso fallimento, ed è considerato un episodio della storia ormai definitivamente concluso. Mi permetto di ricordare i dubbi che avevo espresso già nel Novembre 1989, al momento della caduta del muro di Berlino; e di notare ora, a posteriori, che in questo fallimento ha giocato un ruolo determinante il fattore ideologico e culturale.

L'ideologia è quella genericamente "occidentale", la sua pretesa di esportarsi al mondo intero nella convinzione di rappresentare il traguardo della Storia, il faro della civiltà che illumina il mondo della barbarie e indica il cammino di un ineludibile "Progresso". La cultura è quella statunitense, un tantino rozza e semplicistica perché mutuata dai Padri Fondatori e dai loro non commendevoli propositi di far del mondo lo specchio delle proprie ubbie: una cultura che ha sostenuto le brutali e fallimentari imprese della War on Terror. "Nunca se pierde reputación quando se consigue el intento": aggredire e doversi ritirare dopo aver fatto molti danni è viceversa il miglior modo per perdere il rispetto altrui. Si è quindi generata nel mondo, come nota Colombo a p. 74, una rivolta contro l'Occidente che è innanzitutto un "rifiuto della pretesa occidentale all'universalità" (ivi).

Per inciso: afferma Colombo a p. 75 che il generale declassamento dell'Occidente si riverbera necessariamente in modo più crudo sui suoi componenti più periferici: l'Italia.

Giunto qui, l'articolo vira però di tono e inizia l'elenco delle supremazie U.S.A., dalla ben nota superiorità militare alla massiccia presenza negli organismi internazionali, al punto di definire un "mito" la possibile transizione egemonica e ritenerla "improbabile" (p. 78) con riferimento -velato ma inequivocabile- alla dottrina di Wallerstein e ai suoi sviluppi in Arrighi (per i quali rinvio a *Rileggere Arrighi nel 2022*). La conseguenza è che Colombo sembra pensare alla possibile nascita di un "nuovo Occidente" dopo il tramonto della sua attuale ideologia; e tuttavia si trova a doversi confrontare con le tesi di Huntington (cenni sulle quali, alle pp. 834-835 di *S.a.o.*) che ipostatizza il concetto di "civiltà".

Con Huntington, l'accento del "tramonto" si sposta sulla minaccia esterna, elude cioè *i motivi di involuzione interna* (p. 82). Il corsivo è mio, perché vedremo che questo è un punto dirimente nel giudizio degli storici sulla fine dell'Impero Romano. Qui noto, con Colombo, che questa rêvasserie di un'isola di civiltà assediata dai barbari (la fortezza Bastiani della quale parlavo in *Sunset Boulevard*) è ritenuta da Colombo la radice di un atteggiamento *politico* che si manifesta nei suoi sostenitori. Peccato che, nello scontro tra "Occidente" e "il resto", questo "resto" costituisca una realtà immaginaria (Huntington vi raggruppa realtà storiche e culturali antitetiche, la Cina e l'Islam, p. 84).

Questa è la natura di tutti gli incubi, che però hanno il vantaggio di dileguarsi all'alba; laddove dall'incubo del quale parliamo consegue una politica che non soltanto non può considerarsi particolarmente illuminata, ma non può condurre ad alcun successo, sembrando destinata a menar colpi nell'aria come tutte le guerre ai fantasmi.

Si torna allora all'ipotesi di Arrighi che aleggia ormai come uno spettro dopo la piega che ha preso la politica U.S.A. nel Pacifico, col tentativo di asiatizzare la NATO: la guerra preventiva sinché si è più forti. Resta da chiedersi chi, tra gli abitanti dell'occidente (geografico, con la minuscola) sarebbe disposto a combatterla, e quali sarebbero i riflessi interni. L'Europa (o quel che così si chiama) non ne avrebbe alcun motivo, tantomeno alcun vantaggio.

La conclusione di Colombo (pp. 85-86) ci riporta infine al tema di queste note, che svilupperemo tra breve nella loro seconda parte. Scrive Colombo: "le analisi politologiche ed economiche sul ripiegamento degli Stati Uniti e dell'Europa sono state accompagnate e quasi integrate da un'epidemia di analisi storiche implicitamente, e, sempre più spesso, esplicitamente orientate al presente, sui 'grandi cicli' egemonici portoghese, olandese, e, soprattutto, inglese, così come sulle 'grandi strategie' di quello romano, o di quello bizantino al tramonto". L'uso di questi precedenti storici "tradisce il significato più nascosto ma, probabilmente, più autentico del frequente accostamento tra gli Stati Uniti e l'Impero Romano: una manifestazione non di trionfalismo ma di angoscia". La stessa angoscia dovette cogliere Edward Gibbon, nell'alba dell'imperialismo britannico, dinnanzi alle rovine di una Roma imperiale dalle quali s'innalzava il salmodiare dei frati: memento mori. La vicenda di questo rispecchiamento iniziò allora.

Ora però, che cosa resta del tentativo egemonico occidentale? È quel che si chiede E. Greblo ad apertura del proprio contributo con riferimento alle disastrose guerre di G.W. Bush improntate ad un "unilateralismo militare eticamente fondato". Un tentativo, precisa, "di affermare un diritto egemonico a suo esclusivo interesse……un diritto imperiale……al solo scopo di introdurre ulteriori asimmetrie di potere su scala globale". Per Greblo si trattò di un processo di autodistruzione degli stessi "valori occidentali" costituiti da "la libertà, lo Stato di diritto, la democrazia, i diritti individuali, la tolleranza religiosa, l'economia di mercato" (p. 97).

È un passo interessante perché porta alla luce, forse involontariamente, un garbuglio di problemi con al nucleo qualche contraddizione. La prima che viene in mente è: perché mai tutte le belle cose indicate come "valori occidentali" debbono includere, anzi avere a premessa, come si può constatare dagli Atti dei (suoi) Apostoli, quell'assai dubbia "libertà" che è il "libero" mercato? non una grande "libertà" davvero per chi deve subirne la violenza (persino Smith aveva qualche remora).

Un altro dubbio riguarda la tolleranza religiosa, perché già "tolleranza" non è una bella parola; e poi, se si riflette bene, nasconde il presupposto -tutto borghese- di considerare la religione una privata "opinione"; laddove così non è, almeno per quanto riguarda la religiosità testamentaria, le cui religioni si configurano come veri e propri progetti sociali nei quali riconoscersi. Come notava già, in tempi ormai remoti, il giovane Marx della *Judenfrage*, questi "valori occidentali" -cioè borghesi- sono puramente formali in quanto prerogativa di un astratto "cittadino"; astratto cioè dalla sua reale collocazione nella società civile; e poiché di libertà e democrazia abbiamo già parlato, tralascio momentaneamente il punto e proseguo nella lettura di Greblo.

Altra sua osservazione (a p. 98, nel testo e nelle note 9 e 10) verte sulla natura costituzionalmente ideologica dell'attuale Occidente. Egli nota infatti che il cosiddetto "Occidente" coincide con la comunità euro-atlantica, un'entità politico-militare creata dagli U.S.A. nel corso della guerra fredda, "inventata" per contrapposizione ad un "Oriente" identificato con l'U.R.S.S. e configurata (per definizione) come "mondo libero". In questa ottica fu creata la NATO come "comunità di valori".

Come non è difficile notare, siamo quindi in presenza di una costruzione autoreferenziale, "isola di civiltà" e "fortezza assediata"; l'Occidente, dice Greblo a p. 99, "è una nozione complessa e contraddittoria, un costrutto storico privo di una precisa determinazione spaziale" (basti pensare che ne fanno parte, *politicamente*, il Giappone, l'Australia e la Nuova Zelanda, situate sull'altra faccia del pianeta e, nel caso del Giappone, eredi di tutt'altra storia e cultura).

Il cosiddetto "Occidente" si qualifica inoltre (ne abbiamo parlato sovente) come portatore della "Modernità", un assoluto che sta ad indicare *questo* "Occidente" come destino planetario (e a pretendere la non contempraneità dei presenti, anche questo lo abbiamo visto più volte). Greblo fa notare al riguardo la realtà molteplice della modernità sulla scorta di Eisenstadt, un Autore che citai nella lunga nota 18 alle pp. 1589-1590 di *S.a.o.* a proposito dell'imperialismo, ma con qualche dissenso sul fondamento evoluzionistico del suo pensiero.

Per conseguenza, questo costrutto *politico* chiamato "Occidente" si identifica con una particolare (e dubbiosa) accezione della "civiltà" intesa come momento di un percorso identificato a sua volta (arbitrariamente) nella Storia come Progresso (entrambe con la maiuscola come accezioni ideologiche: ne ho parlato ripetutamente nella *S.a.o.*, la prima volta a p. 539 introducendo il secolo degli illuministi e degli illuminati). Dice infatti Greblo (p. 99) che nella concezione occidentale di "civiltà" si nasconde un "retropensiero" che "considera la *propria* (corsivo mio) civiltà come vertice dello sviluppo evolutivo raggiunto dall'umanità". È la concezione teleologica ed eurocentrica (hegeliana) della Storia (con la maiuscola) della quale abbiamo parlato più volte.

È su questa base, prosegue Greblo, che l'Occidente "avverte l'obbligo di civilizzare, ma anche di colonizzare, convertire e sottomettere ogni altra civiltà" (ivi). Mi permetto di ricordare che questa è una vecchia vicenda ideologica: la "civilizzazione" fu argomento romano, cristiano (nel Sudamerica) e britannico (in Asia e in Africa): fu, cioè, l'argomento di tutti gli imperialismi.

E poiché le "civiltà", dice ancora Greblo, non sono realtà ermetiche, "sigillate" (p. 100) ma sono "fenomeni in movimento", "prodotti di incontri e fusioni", "frutto di fenomeni storici" e "di precise dinamiche politiche" (ivi), "aggrapparsi a un concetto reificato di civiltà", "appellarsi all'Occidente" (ivi) significa "riconoscere che il suo contenuto semantico ha molto di fittizio o di funzionale, e che ha anche molto a che fare con l'immagine o la (auto) rappresentazione di una comunità immaginata" (ivi).

Come dire: questo Occidente è soltanto una costruzione ideologica: infatti io parlo sempre di "ideologia di Occidente". Una costruzione funzionale alla creazione dell'alterità come pretesto al dominio, ma anche fonte implicita di angoscia per la cattiva coscienza dell'artificiosa divisione destinata a rivelarsi, prima o poi, tale. Qui mi permetto di tornare al motivo originario di *S.a.o.*: la creazione, nel pensiero classico, di una ideologia del dominio in rapporto alla quale il moderno Occidente trova necessariamente il proprio legame storico e ideologico con il mondo classico e con l'ideologia dei suoi imperi -ellenistico e romano- fondata in quel pensiero.

Greblo riprende peraltro il proprio assunto iniziale sulla tolleranza religiosa per affrontare i "toni veterotestamentari" assunti dai Neocon nella loro disastrosa crociata contro il mondo islamico; qui mi permetto tuttavia di rinviare alla diversa impostazione da me introdotta nel post-scriptum a *Sunset Boulevard* (p. 154 di

Crisi dell'ideologia occidentale) con rinvio a un retroterra analizzato in *S.a.o.* L'argomento è quello della particolare accezione di Pietismo veicolata dai Padri Fondatori, tradotto nelle pericolose atopie tipiche del Razionalismo subalterno (così definii in *S.a.o.* determinate forme di pensiero maturate nella marginalità): alludo alla fantasticata Nuova Gerusalemme e alla presunzione della Città sulla Collina.

Greblo passa infatti a descrivere l'assoluta rozzezza (giudizio mio) con la quale l'amministrazione Bush ha interpretato il mondo "solo a partire dalla propria visione del mondo" (p. 104); diversa è la cultura europea, sicché si potrebbero ipotizzare "linee di faglia che sembrano allontanare le due sponde dell'Atlantico" rispetto alla pretesa di "omologare a sé l'intero pianeta" (ivi). In tema di diritto si configurerebbe per gli U.S.A. il ruolo "di un egemone ben intenzionato che agisce al di fuori del diritto internazionale" (ivi). Non posso giudicare delle buone o cattive intenzioni U.S.A., di certo il diritto internazionale sembra essere oggetto di larga interpretazione nella loro politica.

Quanto al preteso nesso tra modernità sociale e razionalità occidentale, tale nesso non esiste, quantomeno non esiste più: "l'occidente ha creato il razionalismo ma anche l'irrazionalismo, l'illuminismo ma anche l'antiilluminismo", sicché non soltanto le armi, ma anche gli argomenti dai quali si sente minacciato sono di matrice occidentale (p. 105). Non sono certo di poter condividere il fondamento (che non è esplicitato) di questa affermazione; ma certamente essa coglie nel vero in quanto ogni "verità" razionalisticamente affermata può essere capovolta, come ho sovente sostenuto, tramite un uso analogo e contrario del Razionalismo, salvo essere accusati di irrazionalismo (per i vicoli ciechi del Razionalismo che può "dimostrare" tutto, incluso il contrario, rinvio agli Scettici).

Finalmente, a p. 107, Greblo identifica il nucleo originario della paranoia U.S.A.: i Padri Fondatori e la pretesa dell'eccezionalismo; e se questo è certamente un aspetto che informa di sé la politica U.S.A., non ritengo tuttavia possa riguardare il problema generale, perché l'ideologia di Occidente nasce ben prima della nazione nordamericana, riguardò prima la Gran Bretagna imperiale e l'Europa post-illuminista e borghese in generale: lo stesso Marx, lo abbiamo visto, non è libero dalla concezione eurocentrica della "Storia" allora in voga. E la dicotomia civiltà/barbarie è vecchia quanto la Grecia classica.

Certamente tutto questo è in discussione nello stesso Occidente, nel quale si creano faglie che lasciano balenare l'ipotesi di un Occidente post-occidentale (p. 111); personalmente considero tutto ciò un percorso non facile e, se del caso, doloroso, perché fulcro dell'atteggiamento occidentale non è tanto una politica imperialista -l'imperialismo non è un vizio del solo Occidente- ma una cultura lungamente sedimentata il cui abbandono può essere pensato soltanto in rapporto a un crollo, con tutte le sgradevoli conseguenze che lo accompagnerebbero. Una cultura, come anche un'ideologia, si abbandona soltanto quando se ne sia constatata l'inattualità, e con essa l'inattualità del mondo che vi si riconosceva per affermare il proprio diritto a costituirsi *centro* di un sistema-mondo.

Chiudo questa rassegna sul tramonto dell'Occidente con l'articolo di G. Preterossi dedicato al tema del Diritto, del quale segnalo le conclusioni alle pp. 116-117. Preterossi avverte un pericolo per la democrazia dell'occidente (quella che l'Occidente vorrebbe inserire nel proprio paniere delle esportazioni) come conseguenza dell'affermazione del neoliberismo che, con la sua ideologia di un preteso ordine spontaneo, ha indebolito le istituzioni politiche e reso invisibile il peso del potere che grava sul Diritto stesso, lasciando così campo libero al diritto del più forte: con tutto quello che ne è conseguito in termini di diseguaglianza grazie ai fenomeni della finanziarizzazione e della deregolamentazione. Mi sia consentito osservare che non v'è da sorprendersi: la violenza del più forte è esattamente ciò che determina il verdetto del mercato, se lasciato "libero". Il paradosso è che questo regime venga definito "libertà", una "libertà" che si pretende di esportare con la violenza.

Terminata con ciò l'anamnesi del malessere occidentale -almeno nei limiti della rivista citata- tentiamo ora di penetrare i sogni e i ricordi di questo Occidente e di comprendere quanto di essi rifletta eventi davvero accaduti e quanto, viceversa sia da attribuirsi a mere proiezioni del suo inconscio, a una percezione fantastica di sé; se la sua angoscia sia cioè da attribuirsi all'identificazione con un incombente super-Io, a un dover-essere del quale, peraltro, la baluginante percezione della realtà lascia sospettare l'inconsistenza onirica. In fondo, "we are made such a stuff as dreams are made", forse lo "Occidente" stesso è un sogno, e i sogni svaniscono alla chiara luce dell'alba. Se così fosse, l'angoscia dileguerebbe con la coscienza di aver sognato un cattivo sogno, un incubo per l'appunto, l'incubo dell'Impero Romano: non dell'Impero quale esso fu, ma quale fu immaginato in lunghi secoli vissuti nella nostalgia delle origini -per usare un'espressione di Eliade- in una nostalgia dell'Eden: e in almeno tre secoli di rêvasseries.

Santo Mazzarino apriva un proprio testo su *La fine del mondo antico* notando che "la crisi del mondo antico (e precisamente del mondo romano)" assunse "un contenuto ideale eterno"; rimase cioè come un incubo, o un monito, o quel che volete voi, a turbare i sonni dei posteri: più che altro però, osserverei, dei letterati. Come racconta Mazzarino stesso, il concetto di decadenza del mondo è antico nella nostra storia; oracoli, millenarismi e superstizioni ne avevano discettato anche nei bei tempi, ma la cosa non sembra sia andata, allora, oltre la saggezza popolare e i divertissements dei letterati.

Nota però anche Mazzarino che Polibio, su basi un po' più serie, aveva già identificato -nonostante i bei tempi- problemi interni (sociali) ed esterni (i cosiddetti "barbari") che insinuavano qualche dubbio sulla solidità della costruzione in cantiere. Quando poi la costruzione iniziò davvero a scricchiolare, l'argomento iniziò a conoscere una più vasta e accurata trattazione, in particolare ad opera degli scrittori cristiani, parvenus che si sentivano un po' a disagio nel grandioso monumento: sia come sia accadde quel che accadde ed iniziò la mai terminata elaborazione del lutto.

Parte da qui il nostro interesse, che si rivolge a come fu interpretato e rimpianto l'evento, e a come e perché esso divenne poco a poco il paradigma di nuovi, possibili lutti: sinché prese le forme angosciose del nostro memento mori, della fine dell'Occidente. Che alla radice vi fosse un problema culturale, lo lascia intendere la trenodia innalzatasi dal tempo dell'Umanesimo i cui rappresentanti, imbevuti di una ritrovata cultura classica, iniziarono a proiettare il proprio ego sulla rappresentazione *ideologica* del temps jadis, e a paragonare tristemente la *realtà* del proprio tempo con quel *fumo letterario*. Mazzarino (cit., pp. 77 e 123) ricorda il caso di Petrarca, ma non soltanto.

Questo ruolo dell'Umanesimo non è senza rilievo nel nostro racconto, e merita qualche parola di commento. L'Umanesimo segnò la fine della cultura medievale e s'imperniò sulla riscoperta della cultura classica, greca e latina, inclusa la filosofia che ne conformava le strutture, platonica e aristotelica. Fu dunque non soltanto una riscoperta della letteratura e dell'arte classica -due fenomeni non scindibili, perché l'arte, nel suo linguaggio non interamente razionalizzabile, dice più della stessa letteratura e della filosofia sulla cultura (e sull'ideologia) di un'epoca- come modello insuperabile d'imitazione; ma anche, per l'appunto, di una cultura e di un'ideologia.

Fu così che l'Umanesimo aprì al concetto di Ri-nascimento, ritorno a nuova vita di una cultura eletta a paradigma, ivi compreso il suo razionalismo; e ne discese la cultura dell'Occidente. Nell'entusiasmo della ri-scoperta e della ri-nascita si fu indotti però a sorvolare su un non trascurabile dettaglio, o meglio, forse il dettaglio fu notato da alcuni ma deliberatamente ignorato. Et pour cause? non saprei, non posso fare il processo alle intenzioni, ma il dettaglio è questo: la cultura classica fu *anche* un poderoso apparato ideologico costruito per giustificare (rendere "giusta") una società classista: fu un'ideologia del potere.

Dico questo perché Mario Mazza, nelle *Conclusioni* a un dibattito sul saggio di Giarrizzo, *Santo Mazzarino e la crisi della civiltà* (Cassiodorus, 1995, 1) pubblicato in Siculorum Gymnasium, LXIX,2, 2016, ha sottolineato (p. 289) "l'opzione anticlassicista di Mazzarino", concludendo (p. 296): "Invece di un 'nuovo umanesimo' auspicherei, come molto più utile e importante, un reale incremento della riflessione e della comprensione storica".

In effetti Giarrizzo (cit., pp. 88-89) precisamente questo aveva sottolineato, la scelta anticlassicista di Mazzarino, la sua presa di distanza sin da giovane dalla retorica del neo-umanesimo, che avrebbe voluto un mondo ormai finito come fondamento della cultura contemporanea (p. 95). Il giudizio di Mazzarino sulla fine dell'Impero, lo anticipo qui, è problematico ed è critico in generale nei confronti delle varie tesi avanzate, sottolineandone l'astrattezza: la storia, dice a conclusione del suo *L'impero romano* (ed. U.L., 1973, vol. III, p. 815) "preferisce la narrazione alle teorie, la concreta ricostruzione alla ipotesi metafisica".

Precisamente nell'ambito dell'Umanesimo maturò il concetto di "declino" dell'Impero interpretato come decadenza dei costumi; un'interpretazione che rivela, come nota Mazzarino a p. 86 del testo citato, la *creazione* (corsivo mio) di un modello ideale nella civiltà classica; la proiezione cioè, su questa, di una aspirazione molto letteraria che configura il Ri-nascimento come ritorno a questo (immaginato) modello. "Ritorno" perché, come ho accennato altrove ricordando anche Seznec, il concetto di Ri-nascimento è connesso sia alla constatazione della fine del mondo classico, sia alla volontà di ricrearne uno sul suo modello. Se mi permetto di insistere sul carattere del tutto immaginario del concetto di classicità, è perché siamo dinnanzi a una creazione *per il presente* modellata su una produzione letteraria *del passato*; su un fondamento ideologico dunque, che obliterava gli aspetti oscuri della società classica. Per inciso: ignorare questi aspetti significa poter formulare false rappresentazioni del suo tramonto, esser liberi quindi di proiettare sull'evento i propri fantasmi.

Il complesso del dibattito rinascimentale nella ricostruzione di Mazzarino è ancor più interessante, considerando che da esso emergono almeno due ulteriori constatazioni. La prima è che i protagonisti di opposta appartenenza proiettarono sull'evento "fine dell'Impero" opposte ideologie, quasi esso costituisse l'indispensabile pietra di paragone per giustificare la *propria, attuale* collocazione ideologica. La seconda è che l'Impero estinto, rimanendo luogo di proiezione per nuove e diverse realtà politiche, permaneva eterno sullo sfondo come modello insuperato dell'organizzazione umana, come nel Medioevo ("l'Impero eterno sino alla fine dei tempi", p. 90). Del resto, sin dal tempo del commento a *Daniele* di Ippolito, la Chiesa si era posta a *vero* modello universale di unione dei popoli, e l'Impero, superato sul piano storico, aveva tuttavia trovato un successore vivente, il Papato. La convinzione di essere portatori di un modello *universale*, o di doverlo comunque perseguire, non era quindi venuta meno.

Sembra perciò importante segnalare questa singolare congiunzione nel preciso momento nel quale inizia a formarsi l'Europa moderna, perché ciò sta a significare che l'Europa, cioè il primo nucleo dell'attuale "Occidente", si configura culturalmente e ideologicamente sin dagli inizi come una ripetizione del modello classico, ellenistico-romano, valido esplicitamente o implicitamente erga omnes in quanto espressione *della*

"civiltà". L'Europa costruisce -o ricostruisce, dopo il Medioevo- se stessa entro il modello della cultura classica, una cultura *razionalista* destinata al trionfo definitivo con l'Illuminismo.

Come si nota poi dalla rassegna di Mazzarino, anche quando l'attuale Occidente non era stato ancora concepito, l'Impero Romano e la sua fine restarono perciò lo specchio ideologico delle dispute in atto, magari con i Musulmani a prendere il posto dei "barbari" o il "buon selvaggio" a prendere quello dei Germani; sicché appare evidente l'uso ideologico dell'invasione o della corruzione come causa esterna o interna a motivare il crollo dell'Impero, entrambe invocate in rapporto alla progressiva riscoperta dell'antica documentazione. Come nota peraltro Mazzarino a p. 104 "c'è un che di 'necessario' nell'incontro tra il ricercatore e la sua scoperta": saggezza valida in ogni circostanza, e da tener presente oggi come ieri.

Nota però ulteriormente Mazzarino (p. 107) che il concetto di "decadenza" presente sin da allora, non assunse mai, come avvenne poi nel XIX secolo, quegli aspetti "patologici" che la fanno assomigliare ad un'attesa dell'Anticristo. Siamo giunti così ad un punto nodale per quel che ci riguarda, il cosiddetto "tramonto" dell'Occidente, perché il XIX secolo è il grand siècle della borghesia, dei suoi sviluppi capitalisti e imperialisti, e della storia eurocentrica che culmina con un Occidente destino-del-pianeta; una "Storia" della quale ho ricordato, sin dalle pp. 708-709 di *S.a.o.*, il fondamento nell'esigenza della borghesia, di "giustificare" il proprio avvento come "classe generale" a spese di aristocrazia, clero e popolo (si vedano anche i vari riferimenti in *Crisi dell'ideologia occidentale*, in particolare p. 32 ma ripetutamente altrove; e in *Videmus nunc per speculum in ænigmate*, entrambi in www.academia.edu).

Ideologia borghese e ideologia di Occidente appaiono direttamente connesse, e lo sono anche come byprodotto di quel razionalismo illuminista nel quale Mazza addita, giustamente, l'affermarsi di una falsificante visione classicista dell'antichità ellenistico-romana. Tutto si tiene in questa costruzione nella quale materiali antichi sono stati riutilizzati per fabbricare edifici moderni rendendoli però alquanto malsicuri: sicché l'attesa dell'Anticristo della quale parla Mazzarino appare piuttosto come una cattiva coscienza degli architetti, il crollo dell'Impero Romano appare come l'ombra di Banquo venuta a portare uno spiacevole presentimento. Un futuro oscuramente percepito filtra come uno spiffero gelido dalle imposte mal chiuse del palazzo.

Questa cattiva coscienza sembra quindi derivare, come già notavo a p. 147 di *Crisi dell'ideologia occidentale*, dalla pretesa di rappresentare una eccezionalità autoreferenziale frutto di una storia puramente ideologica, quindi dal timore della riscoperta della "normalità" come trauma, fine inevitabile di un sogno, o meglio, di una fantasticheria; ed è un timore inespresso che serpeggia nell'Occidente sin dalle prime fortune del suo imperialismo: siamo nella seconda metà del XVIII secolo e parliamo di Edward Gibbon e della rivelazione che gli balenò tra le rovine dell'antica Roma.

Simili percezioni non sono nuove allorché i contesti presentano delle analogie, non importa se volute: nota Mazzarino a p. 122, che già alla fine del I scolo d.C. v'era chi percepiva il decadere del proprio mondo. Che poi ciò lasciasse desumere un "esaurimento spirituale" del vecchio mondo (p.123) è giudizio che lascio a spirtualisti e storici delle idee; più materialmente si può parlare della crisi di credibilità di un'ideologia dinnanzi agli eventi.

Nota comunque Mazzarino a p. 170, a proposito di Gibbon, che per lui la fine dell'Impero fu dovuta "alla trasformazione della 'civil society' dopo i fiorenti tempi degli Antonini"; in effetti, il quadro che Gibbon dà di quei tempi (cito dall'edizione di J.A. James, Cincinnati, 1846, vol I, pp. 22, sgg.) è del tutto stereotipato, cioè corrisponde, più ancora che all'immagine ideologica che l'Impero volle dare di sé attraverso il neo-atticismo e la retorica di Elio Aristide, all'immagine che l'Europa dei Lumi aveva della società ideale, un'immagine proiettata su quell'epoca come Paradiso perduto. Ne consegue che, per Gibbon, "l'allontanamento dai costumi antichi sia la causa, o, per lo meno, il sintomo della grande crisi" (ivi); ne consegue però anche che i costumi dei quali parla siano i costumi pensati dalla Ragione illuminista: tolleranza, filosofia (la società degli Antonini è imbevuta di filosofia greca, p. 40); magnanimità, ecumenismo etnico, promozione del merito. Nota Mazzarino (*L'Impero romano*, ed. cit., vol. II, p. 331) che di fatto la società degli Antonini fu "un periodo nel quale l'imitazione paludata cercava di nascondere la dissoluzione delle forme antiche".

Infine -e questo è un punto davvero singolare, un vero trait d'union- quella società così descritta, appare retta da una cultura deista, la medesima del tempo di Gibbon ma anche degli Stoici, una cultura ispirata alla Ragione cosmica che tutto regola. A p. 26, Gibbon evoca anche la razionalità del "senso del proprio interesse" come elemento di temperanza, richiamando alla mente Kant e il suo Handelsgeist come viatico allo ewiger Frieden. Per non parlare dell'elogio degli integerrimi magistrati che regolavano questa perfetta società, virtù maturata forse tra i meccanismi celesti della Ragione, non certo nel poco commendevole bric-à-brac di interessi che offre la storia. Il suo sembra quindi, essenzialmente ed in primo luogo, un memento per la *propria* società: allontanarsi da questo quadro ideale è decadere.

Coniugare una società perfetta con il concetto di decadenza è possibile invocando un processo di genesis e phthorà come fenomeno organicistico applicabile anche ad una costruzione storica qual è la società, dove si manifesterebbe come corruzione dei costumi, vecchio motivo corroborato dalla letteratura, soprattutto cristiana, del III-V secolo: un motivo che anima tutti i millenarismi e gli apocalitticismi, e il Cristianesimo degli inizi *fu* millenarista, con Papia, e apocalitticista, con Giovanni: poi si istituzionalizzò nella società romana, una vicenda che ho narrato nei primi capitoli di *S.a.o.* Questo schema è tanto più applicabile se si confrontano i

costumi di una società reale con quelli di una società ideologicamente dipinta, ed è quel che fa Gibbon che, per la società reale, ha per guida la *Historia Augusta*, un prodotto senatoriale del V secolo inventato in funzione anti-imperiale che racconta il poco attendibile succedersi di imperatori depravati e/o folli alla guida di Roma. Il contrasto fra tradizione e tempi nuovi, del quale parla Mazzarino a p. 125, diviene così un contrasto tra ideologia e realtà.

Di fatto, e su questo torneremo, il "contrasto fra tradizione e tempi nuovi", fuori dall'enunciazione *verbale* cara alla cultura classica significa qualcosa che la cultura classica non riesce a formulare nei suoi termini *reali*: significa che un'*ideologia*, che a suo tempo conformò una società, è divenuta *inattuale*. *Significa che si è dissolta un'egemonia e che è divenuto inattuale un assetto del mondo*, più concretamente, l'assetto di *un* mondo. Non esistono architetture eterne della Ragione come vorrebbe il pensiero classico: pretendendosi con ciò eterno, non soggetto alla critica dell'Erlebnis.

Quel che sembra infine più interessante, a proposito di ideologie, è che la decadenza come viene descritta da Gibbon nel vol. I alle pp. 420-423 sembra la perfetta proiezione dell'ideologia borghese che sorgeva in Gran Bretagna verso la fine del XVIII secolo, perché essa viene articolata su tre punti: la crisi dell'operoso ceto medio artigiano con il suo lavoro "utile e rispettabile" (p. 422); il formarsi di un'aristocrazia dissipatrice (p. 420); e il dilagare di una plebe sfaccendata e pigra ("lazy plebeians", "idle multitude", p, 423). Gibbon fu contemporaneo di Adam Smith.

Gibbon parla a lungo dell'epigenesi operata dal Cristianesimo nella società romana, un fenomeno di mutamento così macroscopico che il tardo Impero Romano era identificato dai suoi avversari come l'Impero cristiano. Nella propria analisi gli accade perciò di imbattersi con il fenomeno delle cosiddette eresie e con la lotta condotta contro di esse dalla nascente Istituzione; ed è significativo constatare che non solanto egli assume le parti di questa, cioè di quel Cristianesimo che si andava codificando entro la cultura classica dell'Impero, ma che mai gli accada di considerare le eresie in rapporto ad un esistente dissenso sociale. Il tema m'interessa in modo particolare in rapporto ai presupposti ideologici della sua opera, perché io l'ho trattato nei primi capitoli di *S.a.o*.

Al contrario, ciò che egli nota con lucidità, è il carattere del tutto *politico* della conversione di Costantino, ma ciò che non nota è *la reciprocità delle conversioni*: la Chiesa Romana, per istituzionalizzarsi καθ'ὅλον, aveva fatto del suo meglio per convertirsi all'Impero, cioè per conformare la propria dottrina nelle strutture del pensiero classico combattendo le eresie in quanto culturalmente e socialmente eversive e combattendole nell'ambito di quel pensiero; nonché prendendo le distanze dalla propria matrice giudaica, essendo il Giudaismo cuore di continue rivolte. Come notavo a p. 94 di *S.a.o.*, *fu l'incontro di due mani tese a costruire il ponte ideale che trasferì la vecchia ideologia nel mondo a venire*.

Noto tutto questo per delineare il percorso di continuità con l'Impero Romano entro il quale l'Occidente ha sempre pensato se stesso, una continuità realizzata attraverso il comune riconoscersi nel Cristianesimo *istituzionalizzato*, una continuità che si trova indirettamente ma chiaramente espressa, come una conseguenza logica, da Gibbon a p. 157, in un passaggio che val la pena di riportare:

> After a revolution of thirteen or fourteen centuries, that religion is still professed by the nations of Europe, the most distinguished portion of human kind in arts and learning as well in arms. By the industry and zeal of the Europeans, it has been widely diffused to the most distant shores of Asia and Africa; and by the means of their colonies has been firmly established from Canada to Chili, in a world unknown to the ancients.

Il limes dell'Occidente, come il limes romano -che non era una linea rigida tracciata sul terreno- è il recinto della civiltà, ma è anche la frontiera mobile e indefinita tra l'ordine della Ragione e l'indistinto del chaos che tuttavia s'incontrano nello scambio; un luogo-non-luogo perché l'ordine della Ragione è un hortus conclusus ma è anche idealmente destinato ad espandersi (l'Illuminismo inventerà il Progresso) sino fare di tutto il mondo la dimora *dell'uomo*, ciò che *il "barbaro"* non è ancora a pieno titolo.

Infine, un'ultima notazione per quanto riguarda una frase di Gibbon comunemente riferita da molti, con la quale si ritiene di esplicitare il suo giudizio sulla crisi dell'Impero con la semplicistica attribuzione della caduta ai "barbari" e al Cristianesimo. Dice infatti Gibbon (vol. II, Cap. XXXII, II "The hostile attacks of the barbarians and christians", pp. 491-492): "In the preceding chapters of this History, I have described the triumph of barbarism and religion"; ma la frase non può essere disgiunta dal contesto dell'intera ricostruzione.

Il probema del Cristianesimo, per Gibbon, è essenzialmente quello della corruzione intervenuta dopo la trasformazione di Roma in Impero cristiano; in particolare egli critica aspramente i monaci oziosi e l'uso fraudolento del loro carisma. Il tema delle bocche improduttive tornerà per altre vie in tempi recenti con Jones e Ward-Perkins, un tema paolino che sembra sacro alla cultura britannica e resta intramontabile per i moralisti in poltrona. Gibbon accusa "the licentiousness of degenerate monks" che "scandalously abused the riches which had been acquired by the austere virtues of their founders" (vol. I, p. 501): ma non s'interroga sulle condizioni sociali che portavano al ritiro dal mondo -quindi dal lavoro- ed eventualmente a vivere di espedienti. Non si può fargliene una critica, era un uomo dei tempi dell'Illuminismo, razionalista e incapace perciò di comprendere quello che ha compreso benissimo Peter Brown: "l'uomo santo" è un uomo di *potere*. Forse però, nell'attuale decadenza sociale del mondo capitalista si sarebbe posto anch'egli qualche domanda sulla perdita di senso di un

intero mondo che rende materialmente, quindi anche eticamente impossibile, viverlo *secondo le sue regole*. In ogni caso, Gibbon non fa che riferirsi ad un problema tutto interno al disfacimento della società romana, un tornasole del declino che non può essere ignorato, un epifenomeno che però egli considera una causa. Sul problema del Cristianesimo per Gibbon dovremo tornare tra breve.

Mi sono trattenuto forse più del lecito su un testo che dal punto di vista storico è ormai d'antiquariato, perché queste note non sono rivolte a discutere, tato meno a risolvere, problemi storici -chi scrive non fa parte degli addetti ai lavori- ma a far rilevare come l'Occidente abbia sempre proiettato i propri problemi su uno schermo, quello dell'Impero Romano *del quale si sentì sin dall'inizio continuatore* e del quale era necessario comprendere i motivi del crollo, onde esorcizzare la percepita fragilità ideologica del proprio stesso fondamento.

Tra le cause puntuali di questo crollo, in virtù degli eventi accaduti, un ruolo attivo è sempre stato assegnato alle invasioni dei "barbari" del cui successo occorreva comprendere le ragioni per evitarne il ripetersi a spese del nuovo giardino occidentale. Se, per ipotesi, i Romani -la "civiltà- fossero andati decadendo nei loro costumi, in particolare rinunciando alla propria libertà a seguito dell'evoluzione politica (come sostiene Gibbon il quale a p. 494 del vol. I afferma che nel 476 "the submissive people of Italy was prepared to obey") allora si potrebbe pensare che i "barbari", sempre tenuti a bada, poterono approfittare di un Impero indebolito dalla perdita della propria identità.

Se però la *Historia Augusta* è un falso storico, allora le cose potrebbero essere andate diversamente. È vero sì, che i moralisti cristiani avevano di che raccontare sulla corruzione dell'Impero, ma il problema dei moralisti, Cristiani o pagani che fossero (come quelli che si stracciavano le vesti per la rimozione della statua della Vittoria) è sempre stata la pretesa di giudicare l'essere dal dover essere, la realtà da un modello ideologico. Per giunta, i moralisti cristiani, forse a causa dell'istituzionalizzazione dell'ortodossia romana nella cultura della società classica, giudicavano i comportamenti umani in rapporto al loro scostamento da un modello etico che era ormai essenzialmente filosofico, laddove la lezione di Cristo, umana ed esistenziale, era meno circoscrivibile dei prodotti della Ragione: che non sappiamo se stiano cielo, di sicuro non stanno in terra. Forse allora i Romani erano stati sempre quel poco di buono che certamente erano nella decadenza, tant'è che s'erano impadroniti del mondo non sempre con le buone maniere e sicuramente non a fini caritatevoli (la "civilizzazione" può essere serenamente considerata una copertura ideologica, come nel caso delle nostre colonie). In tal caso si dovrebbe pensare che i "barbari", sempre sconfitti, fossero cambiati, non fossero più quelli dei bei tempi.

Come vedremo, questa mutazione del mondo barbarico è più di un'ipotesi per comprendere il crollo; come anche è evidente l'inettitudine della classe dirigente romana al momento: però, mi permetto di aggiungere a titolo personale, le invasioni dei "barbari" e l'inadeguatezza della classe dirigente romana (come l'invocata decadenza dei costumi) cioè queste pretese "cause" del crollo, potrebbero considerarsi anch'esse epifenomeni d'altro, d'una sopravvenuta *inattualità* dell'Impero. Certo è che questa -magari fatua- altalena di ipotesi (crisi interna e/o attacco esterno come "causa" della caduta) nasce dalla nostra cultura mutuata da quella classica, perché la divisione tra civiltà e barbarie -tra un "dentro" e un "fuori" tra loro estranei- non è soltanto arbitraria violenza del lógos, non soltanto è viziata dall'essere il prodotto della Ragione "una" (la nostra: ma le *ragioni* -in minuscolo- sono molteplici). Essa ha anche il difetto di creare due *rappresentazioni* cioè due *prodotti mentali*, che non soltanto non corrispondono al *reale*, ma, come ogni prodotto del pensiero classico, hanno la pretesa di costruire, per dirla con Severino, "un sapere assoluto, definitivo, incontrovertibile, necessario, indubitabile" (cfr. l'Appendice, *infra*).

Queste due rappresentazioni sono il risultato dello sguardo che contempla (la *theoría*) e immobilizza il riguardato: laddove nel reale tutto cambia, anche lo stesso sguardo che *crea* il riguardato: "veritas in dicto, non in re consistit". Le "verità", cioè le *rappresentazioni* del pensiero classico, presuppongono un reale strutturato nella sintassi delle lingue europee; perciò non additano il reale, ma la sintassi.

Chiusa questa breve digressione -che digressione non è, perché il nostro problema non è capire come e perché sia caduto l'Impero Romano (non sono d'accordo neppure gli storici) ma come si struttura l'ideologia di "Occidente", e perché mai sia così interessata a fatti ormai vecchi di sedici o diciassette secoli- torniamo alla nostra indagine. Ci torniamo con un breve accenno all'aspetto "biologico" che assunse il concetto di decadenza nel XIX secolo, come ricorda Mazzarino (cit., p. 124). Una svolta che è strettamente legata alla cultura di quel secolo, sostegno ideologico del colonialismo europeo e di un imperialismo che assumeva i colori del razzismo.

È il caso di Seeck e della sua concezione della decadenza romana come decadenza biologica causata dalla "eliminazione dei migliori" (biologicamente intesi). La cultura imperialista -in particolare anglosassone- di quel secolo, fu infatti strettamente legata al concetto darwinista di sopravvivenza del più adatto -ovviamente i conquistatori europei, meglio se britannici che "never will be slaves"; ma un filone altrettanto importante fu quello, prevelentemente germanico, nel quale imperialismo e razzismo erano fondati sulla presunzione di un'eccellenza "spirituale" (la spiritualità è sempre stata il cache-misère della piccola borghesia) mutuata da una cultura classica posta a schermo di più modeste realtà. Una presunzione che non per caso coincise con la nascita di un sostanziale o persino dichiarato neopaganesimo: mi riferisco ad emergenze alle quali ho dedicato brevi cenni critici nell'ultimo capitolo di *S.a.o*. ricordando Baeumler, Klages e Walter Otto.

Persino l'Italietta post-risorgimentale, anticlericale e proto-imperiale, ebbe il proprio sussulto di neopaganesimo liceale con l'amatore della Signora Piva (© Piero Chiara) che così interpretava la caduta

dell'Impero: "Roma più non trionfa/più non trionfa poi che un Galileo/di rosse chiome il Campidoglio ascese/gittolle in braccio una sua croce e disse/portala e servi". Val la pena di notare che un'affermazione non lontana e, benché articolata in una prosa risoluta, forse a suo modo similmente lirica, si trovava in Gibbon (vol. I, p. 529) ed è stata riportata integralmente da Heather (cit., p. 155). Gibbon ne parla nell'ambito delle *General Observations on the Fall of the Roman Empire in the West* (ivi, pp. 528-531) dopo un lungo peana alle prische virtù della società classica, greca e romana, ispirato alla stucchevole ideologia di parata ereditata dal mondo classico, opera di letterati trasmessa da letterati umanisti. Trovo interessante però, nel passo di Gibbon, il trattamento riservato agli "eretici": lo Stato fu distratto da questioni religiose e "the persecuted sects became the secret enemies of their country".

Sulla separazione tra Stato e religione c'è tutta la logica illuminista del tempo; ma per quanto riguarda gli eretici ci sono altri storici, come Mazzarino e Mazza, che hanno dedicato loro ben maggiore attenzione, ponendo le cosiddette eresie -letture alternative del messaggio cristiano che tali divengono dopo l'affermazione di una cosiddetta ortodossia- in rapporto alla contestazione sociale; né ad altro è dedicata gran parte della mia *S.a.o*.

Cosa decisamente più attuale è viceversa la grande ricerca di Rostovtzeff, *The Social & Economic History of the Roman Empire*, che qui seguo nell'edizione originale di Oxford, del 1926. Come sottolinea Mazzarino (cit., p. 169) Rostovtzeff scrisse in un tempo che aveva visto il crollo di molti imperi: degli Asburgo, dei Romanoff e degli Hoenzollern (Mazzarino dimentica quello ottomano, che, pure, corrispondeva più o meno a quello Romano d'Oriente). Questa fu la congiuntura che portò Rostovtzeff alle proprie considerazioni sulle sorti dell'Impero Romano; soprattutto però, aggiungo io, Rostovtzeff scrisse dopo la rivoluzione sovietica dalla quale era fuggito nel 1918, e questo influenzò in modo evidente l'interpretazione che dette degli eventi indagati.

Il suo faro, come ci si può attendere da uno storico di epoca borghese, è, naturalmente, l'epoca degli Antonini, che tuttavia egli riesce ad affrontare al netto della retorica della quale essa si circonfuse. È infatti da lì, dal capitolo VIII nel quale affronta la politica economica e sociale dell'epoca, che egli è costretto a notare il carattere terminale dell'espansione traianea, perché "the time was past when roman wars paid for themselves and when victoria enriched the conqueror" (p. 309; sui limiti economici di *qualunque* espansione imperiale si veda Heather, *La caduta dell'impero romano*, pp. 80-83: essi sono dettati dall'esistenza, nei territori acquisiti, di una società articolata e quindi di una economia in grado di produrre un surplus). Il bottino da solo non coprì le spese; e tuttavia le guerre erano state rese necessarie da una certa agitazione sulle frontiere germaniche e iraniche.

Traiano aveva dunque proseguito la politica espansiva dei suoi predecessori, ma qualcosa era mutato: le guerre rappresentavano soltanto un passivo, e quelle di Traiano furono economicamente disastrose (p. 311) perché le risorse dell'Impero non potevano più sostenere una politica di conquiste (p. 315 con riferimento ai tempi di Adriano, del quale si ricorda il ripetuto, necessario ricorso ai condoni fiscali). Se una cosa appare chiara a Rostovtzeff -tanto che torna a parlarne per i tempi di Marco Aurelio- è che la situazione economica era ormai divenuta un punto dolente per l'Impero (p. 326) tant'è che erano già in atto fenomeni di scollamento sociale (p. 327) e una guerra avrebbe anche potuto preludere a un disastro (ivi).

In presenza di tali difficoltà il percorso dell'amministrazione imperiale, così come descritto alle pp. 331-343, appariva obbligato dalle proprie stesse scelte sociali che, come dice Mazzarino (*L'impero romano*, U.L, 1973, vol. III, p. 909 con citazione da un articolo di Domarco) furono volte ad "assicurare la sopravvivenza ad un moribondo", cioè alla società ellenistica e alla sua economia. Il risultato fu, come sostiene Rostovtzeff, (loc. cit.) la divisione della popolazione in previlegiati ed emarginati; da ciò la crescita del malcontento e numerose rivolte già dai tempi di Marco Aurelio.

A questo si accompagnò, soprattutto per la cattiva salute dell'erario, la crescita di una burocrazia che però faceva accrescere i costi e creava corruzione, in un viziosissimo circolo economico (e sociale); il rimedio trovato non fu poi dei migliori, con la responsabilizzazione dei funzionari imperiali e delle città a rispondere in proprio della raccolta del gettito fissato; e con il sistema delle angariæ, requisizioni temporanee di mezzi e uomini per servizi da rendere allo Stato: uno Stato che, per mantenere coeso l'Impero, costava più di quanto la società potesse o volesse conferire (Heather, cit., alle pp. 91-92 offre un quadro meno deterministico e più positivo delle riforme fiscali, indispensabili al mantenimento di un potente esercito; e del loro esito). Il circolo vizioso che Rostovtzeff porta ad evidenza, può essere comunque così descritto: la presenza dell'Impero garantiva l'esistenza di uno spazio economico, ma l'economia non produceva a sufficienza per sostenere il costo dell'Impero.

Qui mi arresto perché non avrebbe senso, ai nostri fini, riassumere in dettaglio le argomentazioni di Rostovtzeff; m'interessa viceversa mettere in evidenza ciò che esse denunciano: un progetto di conservazione della società classica condotto sino agli estremi attraverso una serie di rivolgimenti strutturali e accorgimenti amministrativi in continua evoluzione grazie ai quali tutto cambiava per assicurare la sopravvivenza di una cultura, di un'ideologia e di una società -per dirla con le parole di Rostovtzeff e di molti storici, di una "civiltà"- pensate eterne.

Si vede precisamente in ciò l'esito della cultura e del pensiero classico, con la sua "verità" una e "incontrovertibile" (Severino dixit): una sola civiltà è possibile e perciò essa soltanto è l'eterno modello. Heather (cit.) fa più volte osservazioni al riguardo; a p. 38 nota che Simmaco e Cesare furono esponenti d'una medesima

cultura, “avevano in comune la concezione di un’élite caratterizzata da una formazione esclusiva e destinata a governare l’intera umanità”. Ad essa risale quella distinzione tra Romani e “barbari” fondata sulla Ragione, appannaggio della sola società greco-romana (pp. 94-96) che rende i “barbari” assai meno “umani” e non degna di considerazione la loro unica epressione, l’Erlebnis.

Il “barbaro” e il ribelle il cui habitat è il saltus, luogo dell’indicibile, dell’indistinto contrapposto alla razionale geometria del coltivato e del mondo umanizzato, costituiscono un tópos dell’immaginario -forse sin da tempi di Gilgamesh e Humbaba- partorito dal razionalismo classico e dal lógos. Con riguardo all’ideologia della società romana, si possono ascoltare sul web le due conferenze di F. Oppedisano (15 e 16 Agosto 2022) promosse dalla Scuola Normale Superiore di Pisa e dall’Accademia dei Lincei sul tema del ribellismo nel mondo antico (*Eruenda delendaque Urbs: ribellarsi a Roma*). Il pensiero classico, da Platone in poi, è sempre stato ideologia del dominio: ma questo l’ho narrato a lungo in *S.a.o*.

Le tappe scandite dai successivi capitoli di Rostovtzeff (*La monarchia militare*, *L’anarchia militare*, *Il dispotismo orientale* e *La decadenza della civiltà antica*) costituiscono il mirabile quadro (Rostovtzeff è un grande storico) di un percorso obbligato che, attraverso razionali decisioni “tecniche” volte alla conservazione dell’esistente -a questo servono i tecnici- conduce alla dissoluzione dell’Impero. L’Impero mise infatti in opera nel tempo una lunga serie di riforme per evitare questa evidente dissoluzione, ma ciò che appare ancor più evidente nel racconto che ne fa Rostovtzeff, è l’inanità degli sforzi per uscire dal percorso intrapreso. La cosa che a me appare più significativa del presupposto ideologico che guida questa analisi, è tuttavia che Rostovtzeff non si ponga domande sulle ragioni del fallimento che descrive: darà un giudizio al momento di giungere alle conclusioni, che sono significative: ma significative del suo retroterra culturale, del presupposto non detto grazie al quale egli proietta sulla propria storia schemi ideologici della contemporaneità nei quali è fortemente coinvolto.

Rostovtzeff ci conduce infatti in presenza di una crisi sociale irresolubile, che vede lo Stato -e per esso l’Imperatore che intende incarnare l’interesse generale- contrastare gli interessi particolari delle diverse classi sociali, in primo luogo dei più abbienti al cui vertice è il Senato; e ricorrere sempre più alla militarizzazione e all’apparato burocratico per l’esazione fiscale, linfa vitale di una macchina che si autoalimentava nella rincorsa tra esigenza di gettito e costo dell’apparato. Un circuito dal quale si sarebbe potuti uscire soltanto modificando le strutture della società e con ciò la sua economia rendendola più produttiva: ma precisamente questo è il punto, la società classica era costituita all’interno di un’ideologia “incontrovertibile”. Simul stabunt, simul cadent: un nodo che riduceva la possibilità d’intervento al livello delle citate correzioni “tecniche” lasciando sullo sfondo quel convitato di pietra che fu (è!) il pensiero classico.

Trovo significativo, al riguardo, anche il fatto che Rostovtzeff -al contrario di autori come Mazzarino e Mazza, Peter Brown e Ian Wood (*infra*)- parli ben poco del Cristianesimo, del ruolo della sua diffusione e *delle sue cosiddette eresie come fenomeno di contestazione sociale sul piano ideologico*: nonché della sua finale istituzionalizzazione nel pensiero classico come premessa al successo da Costantino in poi. Un evento, questo della cristianizzazione dell’Impero, del quale ha detto lapidariamente Mazzarino (cit., p. 167): “Costantino ebbe il coraggio di cristianizzare l’impero; ma non quello di allargarne la sostanza culturale greco-romana”. E ancora (ivi): “la rivolta ‘contro l’antico’ di cui Tertulliano aveva parlato, andava al di là della semplice accettazione del Cristianesimo”. Per inciso: il primo capitolo del testo di Heather, cit., dedicato a Simmaco e alla sua missione a Treviri sullo sfondo della cultura del IV secolo, ci dà un quadro vivissimo dell’asfissiante conservatorismo della cultura romana immobile nei secoli e ridotta a vuoto formalismo, una cultura “patologicamente tradizionalista”, per dirla con Mazzarino; ed è opportuno ricordare che Tertulliano, eresiologo in nome della Ragione, finì però Montanista, “eresia” eversiva perché fondata sul Profetismo iniziale del Cristianesimo.

Per Rostovtzeff, che tiene in poco conto il significato *sociale* di una religione testamentaria, profetica (e inizialmente apocalitticista e millenarista) tutta l’evoluzione della società romana si condensa in una lotta senza sbocchi tra contadini e “bourgeoisie”, tra masse ed élite di “buona educazione” (good education intellettuale è l’elogio della “bourgeoisie” che torna sovente nel suo testo). Una lotta tra città e campagna, tra esercito e borghesia cittadina, che ha icastica rappresentazione in questo passo di p. 443:

> If the army acted as the destroyer of the existing social order, it is not because as an army it hated that order. The position of the army was not bad even from the social point of view, since it was the natural source of recruits for the municipal *bourgeoisie*. It acted as a powerful destructive and levelling agent because it represented, at the end of the second century and during the third, those large masses of the population that had no share in the brilliant civilized life of the Empire. We have shown that the army of M. Aurelius and of Commodus was wholly an army of peasants, a class excluded from the advantages uf urban civilization, and that the rural class formed the majority of the population if the Empire……as a mass they were the subjects, while the members of the city aristocracy were the rulers……they formed the class of *humiliores* as contrasted ith the *honestiores* of the towns……In short they were a special caste separated by a deep gulf from the privileged class, a caste whose duty was to support the high civilization of the cities by their toil and work, by teir taxes and rents……The result was that the dull submissiviness which had for centuries been the typical mood of the humiliores was gradually transformed into a sharp feeling of hatred and envy towards the privileged class.

Nella sua difesa continua della proprietà terriera contro l'invadenza fiscale dello Stato equiparata a furto (*passim*, ma cfr. p. 462, 464, 471, etc.) Rostovtzeff mostra la propria dipendenza da considerazioni maturate con la rivoluzione sovietica. Anche un certo semplicismo culturale da lui addebitato allo Stato, è frutto, a suo avviso, della necessità di adattarsi all'intelligenza dei contadini (p. 465).

Con queste premesse, le sue conclusioni (pp. 461-487) ci interessano perché costituiscono l'argomento essenziale di queste note, la proiezione di timori corsi allora in Occidente, riflessi da Rostovtzeff sulle sorti dell'Impero Romano. La crisi sociale del III secolo fu il risultato del desiderio di livellamento sociale (p. 471). Disoccupati e mendicanti divennero classe previlegiata perché di essi si prendeva cura la Chiesa (p. 473). La vittoria della Chiesa precluse la libertà di parola, di pensiero e di coscienza (sic, ivi). Aristocrazia municipale e piccola borghesia -i costruttori della civiltà e della prosperità- scomparvero (p. 474). Le nuove fortune non nacquero dal lavoro ma dagli incarichi statali (p. 475). I nuovi ricchi non furono all'altezza del compito, ma divennero sempre più ricchi, e i poveri sempre più poveri (p. 477: la stessa cosa sta effettivamente accadendo da cinquant'anni in Occidente). La civiltà decadde perché l'Impero si barbarizzò (p. 478; da quanto racconta Heather si direbbe il contrario, ma "barbari" e "masse" sono, per Rostovtzeff, la morte della "civiltà", che s'identifica con la cultura classica, con la "good education).

Di certo non gli sfugge tuttavia che la cultura classica, greco-romana, non aveva più alcuna attrattiva (pp. 479-480) ma la causa era da ricercarsi, per l'appunto, nell'avvento delle "masse": spettro a lungo evocato che si erge tanto minaccioso quanto indistinto, e forse minaccioso perché indistinto. Si potrebbe notare che il popolo, i contadini, hanno una propria cultura, le "masse" -acefale e deculturate- sono un prodotto moderno, micro-borghese, della società capitalista: ma qui parla evidentemente l'incubo della rivoluzione sovietica e della fine della belle époque. Rostovtzeff ha qualche dubbio sull'ipotesi di un crollo determinato dalle invasioni barbariche (p. 481) pensa piuttosto a una crisi interna e torna ancora (p. 482) sull'odio e l'invidia sociale per poi dire espressamente:

> Moreover the question arises, Can we be sure that representative government is the cause of the brilliant development of our civilisation and not one of its aspects, just as was the Greek city-state? Have we the slightest reason to believe that modern democracy is a guarantee of continuous and uninterrupted progress, and is capable of preventing civil war from breaking out under the fostering influence of hatred and envy? Let us not forget that the most modern political and social theories suggest that democracy is an antiquated institution, that it is rotten and corrupt, being the offspring of capitalism, and that the only just government is the dictatorship of proletariate. *Did not the peasants of the Roman Empire act subconsciously in the same principle?*

Il corsivo è mio, le ambasce della borghesia del XX secolo vengono proiettate sul passato. Qual'è è dunque il monito che dal passato si riflette sul presente come in uno specchio? (ma vale anche l'inverso, come in ogni rispecchiamento). La causa del crollo dell'Impero che resta una minaccia per ogni società, è questa: la cultura delle masse non fu assorbita in quella dell'élite, al contrario, trionfò su di essa (p. 484). E, dopo un passaggio anche un po' razzista a p. 485, così conclude Rostovtzeff: (pp. 486-487):

> The evolution of the ancient world has a lesson and a warning for us. Our civilization will not last unless it be a civilization not of one class, but of the masses. The Oriental civilizations were more stable and lasting than te Greco-Roman because, being chiefly based on religion, they were nearer to the masses. Another lesson is that violent attempts at levelling have never helped to uplift the masses. They have destroyed the upper classes, and resulted in accelerating the process of barbarization. But the ultimate problem remains like a ghost, ever present and unlaid: Is it possible to extend a higher civilization to the lower classes without debasing its standard and diluting its quality to the vanishing point? Is not every civilisation bound to decay as soon as it begins to penetrate the masses?

Rostovtzeff pensò di aver scoperto una legge universale, più semplicemente esteriorizzava le angosce del XX secolo borghese e capitalista che per la prima volta si vedeva seriamente contestato sul piano ideologico: una sorta di mania di persecuzione che forse nasconde una cattiva coscienza. Nonostante il carme augurale dei suoi togati e il volo propizio di garruli gazzettieri, la "bourgeoisie" contemporanea temeva, forse, di non essere la ciliegina sulla torta del creato. C'è però, dietro questa impostazione, qualcosa di più radicale nel senso etimologico della parola, qualcosa che riguarda le *radici* (culturali) stesse dell'Occidente. L'alterità posta tra l'uomo "civile" che ha pienamente *formato* la propria umanità, ha realizzato il modello *umanistico*; e *l'informe* della *vita*, che ribolle oscura i propri umori sul margine del *saltus* dal quale esondare per invadere spazio *civilizzato*, nasce nella sussunta eredità del pensiero classico, l'eredità del lógos che divide, del Razionalismo rimesso a lustro dall'Illuminismo; nasce dalla *cultura* nella quale ebbe la propria origine *questo* Occidente. Questa alterità è dunque un *fantasma* evocato dall'incantesimo delle *parole*.

Chi affronta la crisi dell'Impero da un punto di vista ideologico opposto e decisamente più moderno (siamo nel 1973, data fatidica per la fine degli splendori e l'inizio della crisi dell'attuale Occidente) è Mario Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d.c.* Il titolo già dice tutto sulla sua interpretazione della crisi, iniziata con la fine degli Antonini (in realtà già da prima): fu "lo sprigionarsi delle contraddizioni interne al sistema economico e sociale" e la trasformazione si svolse nel senso e nel segno di una restaurazione: vale a dire nel segno e nel senso di una riaffermazione autoritaria dei previlegi delle classi dominanti (*Premessa*,

p. VI). Il testo, che si apre con citazioni di Autori cristiani (Cipriano, *Ad Demetrianum*) contrappone ad esse il fondamento ideologico del potere imperiale nella "esaltazione delle virtù astratte" (p. 10) da lui ravvisate nello "incoraggiamento della cultura greca" (ivi). Mazza denuncia direttamente, più volte nel testo, il carattere *ideologico* della cultura classica e contrappone alla retorica umanista/illuminista di Gibbon la sterilità dell'arte e della cultura del tempo degli Antonini; non soltanto, ricorda gli umori degli Gnostici (p. 12).

Questo è un punto che trovo particolarmente interessante, perché precisamente dalla domanda gnostica, unde malum? (in questo mondo così perfetto) iniziano sia *S.a.o*. (I edizione, 2000) sia altri miei testi precedenti (in uno dei quali l'editore alterò -per suoi motivi- il titolo, trasformando il puntuale fenomeno storico che invocavo, lo Gnosticismo, nella generica "gnosi") che dell'irrisolta domanda gnostica intendevano mostrare l'attualità. La domanda gnostica non può infatti trovare risposta nel pensiero normativo, quale è quello classico; e testimonia come non tutti i cittadini dell'Impero fossero convinti della bontà della Ragione che governava il mondo. Eppure la società, nota Mazza, tendeva più ad abbandonarsi alla constatazione di una crisi ineluttabile che non ad analizzare i reali fattori di crisi, la dinamica delle forze sociali ed economiche (p. 18).

Lette a cinquant'anni di distanza, queste affermazioni lasciano intendere quanto fosse mutata l'ideologia o, se volete, la prospettiva, dalla quale uno storico poteva traguardare i fatti dell'Impero nel momento culminante dello sviluppo *sociale* dell'Occidente, che da allora ha iniziato un lungo declino con il ritorno in nuova e più totalizzante veste del liberismo. Questo problema dei limiti della cultura o, se vogliamo, dell'ideologia che conforma una società è affrontato, sia pure in modi diversi, da molti Autori; assai meno da altri che, come vedremo, traggono un proprio giudizio da fattori materiali. Eppure, come nota Mazzarino (*La fine, etc*., p. 158) "la storia della cultura materiale è, innanzitutto, storia della cultura" e "i fatti culturali hanno una loro logica insopprimibile" (ivi, p. 170).

Ora, se è vero quanto ammette Mazzarino (*L'impero romano*, cit., vol. III, p. 812) che "le spiegazioni della fine hanno sempre qualcosa di unilaterale", è vero anche ciò che egli nota (ivi, p. 753) cioè che "nessun organismo sociale si lascia 'assassinare' se non ha in sé i germi che rendono impossibile la sua continuazione. Cito queste osservazioni di un grande storico perché tra le cause della fine dell'Impero non può trascurarsi *il suo stesso fondamento ideologico*, che dinnanzi agli *eventi materiali* si fece *inattuale*, cioè rese inattuale l'Impero stesso; e d'altronde non poteva essere abbandonato, pena destituire il fondamento stesso di quell'Impero. L'ideologia ha una sua logica e una sua ragion d'essere che le conferisce una certa rigidità, e le costruzioni storiche, politiche, non esistono senza un'ideologia: perciò, come ho già detto sopra, simul stabunt, simul cadent.

Indipendentemente dalla particolare interpretazione di Rostovtzeff, la storia dell'Impero Romano è infatti una storia di continui aggiustamenti per adeguare un'ideologia immutabile al mutamento dei tempi: sinché fu possibile. Mazza rimprovera infatti Gibbon perché "previlegiava sostanzialmente l'eredità del mondo classico" (p. 27) vale a dire la cogenza intemporale di quel pensiero e di quell'ideologia; e per analoghe ragioni critica Rostovtzeff (pp. 86-88) perché trascura i fattori interni di crisi -abbiamo visto che lo storico russo postula l'impenetrabilità delle masse alla cultura delle élites, come se esistesse una gerarchia delle culture e non una diversità dell'Erlebnis- mostrando così di essere radicato nell'ideologia liberista del suo tempo (un'ideologia che, vorrei ricordare, è un approdo del Razionalismo). Perciò Rostovtzeff, secondo Mazza, non sa leggere la crisi dell'Impero come terminale di una malattia interna.

Qui Mazza fa un riferimento esplicito alla società capitalista dell'Occidente che, cinquant'anni or sono, aveva certamente altro sapore (diciamo pure, un po' veteromarxista) ma che vale nuovamente oggi per un Occidente che non sembra comprendere le ragioni del progressivo distacco del mondo dalla propria egemonia. Un tema che riconduce ellitticamente alle osservazioni che furono di Mazzarino, sulla scorta di Ippolito, relativamente al risveglio dei popoli (*L'impero romano*, cit., vol. II, pp. 470, sgg.).

Il III secolo, che è l'oggetto della ricerca di Mazza, rappresenta un secolo di grande trasformazione per l'Impero (Mazza rifiuta il concetto illuministico di decadenza, che implica il confronto tra una realtà *storica* e un modello *astratto* puramente ideologico, quello della società classica) e fu una trasformazione che "unì l'alta burocrazia statale e la grande aristocrazia fondiaria contro le classi inferiori" (p. 100, in un capitolo che inizia a p. 93 con un esergo di Marx).

Ora, se appare certo che il concetto di decadenza è ampiamente suscettibile di critica, sul concetto di trasformazione occorre esser chiari, perché in effetti l'Impero si trasformò, ma per sforzarsi di restare se stesso grazie a un processo storico fatto di espedienti al termine del quale, comunque si interpretino i fatti, la trasformazione della società fu irreversibile sul piano "spirituale", socio-politico ed etico-economico (p. 105). Fu un cambiamento di tutti i "valori" che si può chiamare crisi o anche rivoluzione (p. 106) ma che si concluse con l'accentuazione delle differenze tra classe dominante e sfruttati, per i quali lo Stato sarà oppressione alla quale sottrarsi "con la reazione o con il disinteresse" (p. 107).

Rostovtzeff è stato capovolto e, in effetti, l'anacoresi fu un fenomeno reale che ha lasciato corpose testimonianze nella storia della cultura indipendentemente da controversie sulla sua entità numerica, e il disinteresse fu un fenomeno ancor più evidente con il trascorrere dei tempi. Un processo che, come afferma Mazza (ivi) si concluderà con la dissoluzione dell'organismo statale, un evento a proposito del quale mi sembra importante sottolineare una cosa che deve far riflettere per la sua singolare ripetitività, e che vale non soltanto per l'Impero Romano. Al momento culminante della propria crisi, gli Imperi non sembrano mai avere un popolo

disposto a difenderli, soltanto un esercito professionale con tutta la competenza, ma anche con tutta la logica che regola l'esercizio di una *professione*.

Esemplare, al riguardo, il diverso atteggiamento di popolo nella caduta dell'Impero *Ottomano* e nella nascita della *Turchia* di Ataturk; e se il discorso di Mazzarino sulla profezia di Ippolito può anche apparire il frutto di un credito eccessivo dato al fenomeno, resta da constatare che ora, nella crisi dell'Occidente, torna di moda la geopolitica; evento non trascurabile, perché la geopolitica è analisi degli interessi storici e geografici dei singoli *popoli* nella loro longue durée. Quando un'egemonia, frutto di un'ideologia, viene meno, *il mondo (reale) si ridisegna*.

Tornando alla p. 107 di Mazza, trovo quindi significativo che egli, a proposito delle "forze centrifughe" della Tarda Antichità, allorché parla di "classi sfruttate" e "classe dominante", di "culture nazionali", "cultura classica" e "religioni di salvezza", faccia riferimento ad Autori (A.H.M. Jones, R. Mc Mullen e, in altri passi, W.H.C. Frend) che citai in *S.a.o.* a proposito delle "eresie" come fenomeni di dissidenza sociale o nazionale da una "ortodossia" istituzionalizzata. Per inciso, gli storici dell'Impero che ignorano il senso *politico* dirimente di quella istituzionalizzazione e *del conseguente prender forma del dissenso nelle cosiddette eresie*, hanno necessariamente una visione incompleta della crisi; dopo la quale il vero successore (ideologico) dell'Impero fu, per l'appunto, il Papato, cioè il "Cristianesimo" istituzionalizzato nella cultura dell'Impero, del pensiero classico.

Della crisi dell'egemomia culturale classica greco-romana, Mazza parla con riferimento ai mutamenti dell'espressione artistica: certamente un abisso di esperienza del mondo intercorre tra l'apoteosi di Antonino e Faustina e il Costantino del Campidoglio: un secolo abbondante è passato e la cultura è radicalmente mutata. L'espressione artistica non può essere giudicata con il metro razionalista, illuminista, di Batteux: essa *significa* -traduce in segno, o meglio, in simbolo- un Erlebnis; non così il retroterra artificiale dei letterati, come notava Heather. Qualcosa è divenuta *inattuale*: ma anche gli schemi mentali, come dice Braudel citato da Mazza a p. 121, sono "prigionie di lunga durata", l'Occidente neoliberista ne sa qualcosa.

C'è da dire che, su queste "prigionie", non viene sottolineato il ruolo della cooptazione; Mazza, con terminologia marxista, parla, a p.124, di dialettica tra "sovrastruttura ideologica" (greco-romana) della "classe dominante" e "struttura economica di base presentata dalle province"; di "dissoluzione delle sovrastrutture" e di "trasformazione delle strutture" (p. 125). Ora, seguendo questo schema, ricordando il cenno fatto *supra* circa la secolare continuità culturale (meglio: ideologica) della classe dirigente, la domanda che ci si pone a proposito degli eventi finali del crollo, è anche questa -e qui si torna al fenomeno della cooptazione: che ruolo ha avuto la *consunzione* di una classe dirigente che, catafratta in un'ideologia ormai fuori dai tempi, ha ignorato le forze vive e cooptato il sempre-eguale che, giunto agli sgoccioli, tollera soltanto utili idioti o corrotti conformisti?

Pongo questa domanda perché, se guardo all'asciutta acribia e all'analisi rigorosamente "scientifica" di A. Marcone (*L'ultimo anno dell'Impero. Roma 476 d.C.*) una cosa, un non-detto (Marcone non lo dice) appare evidente dalla ricostruzione dei "fatti" degli ultimi anni, quelli del crollo che ancora un secolo prima appariva impensabile (almeno secondo Heather, cit.): la miscela di corruzione, interessi di corta vista e *incapacità* che caratterizzò la dirigenza imperiale degli ultimi decenni, nei quali l'Impero "Romano" era di fatto gestito da capi ed eserciti "barbari": dopo la morte di Valentiniano III, dice Jones (*The Later Roman Empire*, vol. I, p. 244) l'esercito romano era ormai ridotto a nulla a causa del circolo vizioso di disastri militari e vuoto di finanze (cfr. ivi, pp. 201-205). Anche la classe dirigente romana era divenuta *inattuale* insieme all'Impero; quanto ai Senatori, la loro ingannevole stella polare fu la sopravvivenza dei propri previlegi, con o senza l'Impero Romano d'Occidente; e il loro ruolo opportunistico, e al tempo stesso impotente, nel chaos, è ben esemplificato in una mezza pagina di Jones (cit. p. 240) dove si fa cenno alle disastrose trame di Petronio Massimo (maggiori particolari in Heather, cit., pp. 448-456. Sul ruolo negativo degli interessi del Senato nella crisi dell'Impero, si veda anche F. Oppedisano, *Santo Mazzarino e il senato tardoantico*, Studi storici, 2020, 1)).

Riprendendo comunque l'analisi di Mazza, trovo interessante, a proposito di presupposti marxisti e di rispecchiamenti dell'Occidente -siamo nel 1973- che nelle pagine seguenti, nelle quali si fa anche riferimento a Rostovtzeff, si parli di "contraddizioni" nella logica dell'Impero che aveva raggruppato entità economiche regionali assai diverse entro una politica *liberista* dalla quale era assente ogni tentativo di "pianificazione economica", cosicché, alla fine, il liberismo dovette capovolgersi in interventismo (pp. 127-129). I limiti della Tarda Antichità sono quindi, per Mazza, quelli di uno "Stato corporativo" (ivi) nel quale *la "libertà"* (si veda l'analisi di p. 130) *essendo stata concepita, per l'appunto, come liberismo* (il riferimento all'Occidente non sembra casuale) poteva essere compatibile con l'autocrazia (p. 131). Nal XX secolo questa compatibilità è stata affermata anche da Hayek.

Non starò ad insistere sull'analisi che segue; qui segnalo soltanto che la dinamica delle trasformazioni del III secolo è analizzata entro schemi marxisti, ed è ciò che più interessa queste note, perché gli anni '70 rappresentano un punto di svolta per l'Occidente post-fordista che stava per essere cerebralmente colonizzato dal neoliberismo, quindi furono anni di grande dibattito, che qui si rispecchiano nella prospettiva con la quale viene traguardato il III secolo, il secolo della trasformazione autoritaria e del vertiginoso aumento delle diseguaglianze. Peccato non avere, come per i nostri decenni, le statistiche del reddito per decili e l'indice di Gini; le pp. 149-155 costituiscono comunque una rappresentazione paradigmatica della proiezione del presente sul passato.

Coerentemente con le proprie premesse Mazza, nelle pagine successive, insiste molto sugli aspetti dell'economia romana nel III secolo, un'economia stagnante che, con l'aumento delle diseguaglianze, crea vaste sacche di povertà e insicurezza; eppure proposte economicamente razionali vi furono, ma non ebbero seguito. Questo è un argomento sul quale riflettere perché evidentemente una qualche ragione vi fu, e viene da pensare che i problemi dell'economia non erano che il riflesso di quelli di una società regolata da un'ideologia immutabile, pena il crollo della costruzione. Un problema di potere è dunque a monte di quello di un'economia incapace dei crescita: non era la ricchezza a conferire il potere, come nell'odierna società capitalista, ma il potere a conferire ricchezza grazie al drenaggio delle risorse; ne conseguiva l'intangibilità dell'ideologia garante di quel potere, quindi l'esigenza di ricorrere agli espedienti fiscali e normativi -di blocco sociale- al fine di garantire allo Stato l'introito necessario per fronteggiare la contingenza sfavorevole, un introito che non poteva venire dall'aumento della produttività, per il quale sarebbero stati necessari mutamenti sociali che avrebbero mutato i rapporti di potere. Anche questo è un circolo vizioso.

Uno degli espedienti fu la ben nota inflazione del III secolo, sulla quale Mazza si intrattiene a lungo per sottolineare la soluzione classista che ne diede Costantino con il previlegiare la moneta aurea, dei ricchi; ciò che più colpisce come indice della situazione sociale e della disgregazione interna dell'Impero è però il gran numero di rivolte che scoppiarono un po' ovunque, rivolte anche ideologicamente conformate come "eresie". Il III secolo descritto da Mazza è dunque un secolo che mostra tutta la fragilità interna dell'Impero, contemporanea all'affermarsi dell'autoritarismo burocratico imperiale; una situazione di certo non destinata a cambiare nei tempi a venire, dopo che fu messo al sicuro il limes. D'altronde il trend negativo aveva lontane origini, perché l'età degli Antonini non fu l'età felice descritta nell'arte di facciata e nei discorsi dei retori.

Se posso permettermi un confronto, forse grossolano ma significativo di ciò che intendo far notare, la storia di Mazza è molto simile a quella di Rostovtzeff ma vista dal fronte opposto, non quello della "bourgeoisie" di "good education" -del resto lo stesso Mazza lo lascia sospettare a p. 89 in modo sufficientemente esplicito- vista cioè dal fronte di chi, dell'Impero, doveva sopportare il sempre meno sopportabile peso. Tra questi c'erano anche i "barbari", perché il limes era un luogo di scambi commerciali (p. 222) con entità territoriali che costituivano la periferia del sistema: e lo scambio tra economie diversamente sviluppate è *sempre* diseguale, come ricordava Braudel.

Il III secolo di Mazza non fu un intervallo chiuso con la restaurazione costantiniana, fu l'emergere di un processo di "destrutturazione sociale dell'Impero" (p. 366) i cui ordinamenti "per sopravvivere tentavano di imporre, in un ultimo disperato sforzo, un durissimo repressivo ordine" (ivi). Non per nulla egli dedica un lunghissimo capitolo (cap. VII, pp, 365-464) alle lotte sociali, che mostrano la debolezza interna, ormai cronica, della struttura. Più interessante ancora è però il successivo suo ultimo e più breve capitolo (pp. 465-500) dedicato alle trasformazioni della cultura che caratterizzarono la Tarda Antichità.

Lo è non soltanto per il richiamo a "democratizzazione della cultura e decolonizzazione" (p. 465) ma perché i mutamenti culturali dipingono *la crisi di un'ideologia*, cioè dell'ideologia classica, e perché il fenomeno può essere specchiato nella crisi dell'ideologia occidentale che ne ha raccolto l'eredità. Mazza non perde l'occasione già a p. 467 paragonando il ruolo dell'ideologia classica nel mondo antico con quello dell'ideologia occidentale nel cosiddetto "terzo mondo": uno strumento di dominio al quale si oppone la rinascita delle culture provinciali quale strumento di liberazione, di lotta delle classi subalterne (pp. 467-468).

Quel che più conta però, sono le puntualizzazioni su questa/e ideologia/e: il presupposto in una distinzione costituita nei termini di superiore/inferiore (ivi; del resto implicito nell'ideologia eurocentrica del "Progresso") e, più ancora (p. 466) la pretesa di universalità, meglio, di assolutezza, che ne recide le radici vitali, la cristallizza nel mutare delle contingenze storiche. Qui il rispecchiamento tra Impero e Occidente sembra notevole, e rinvia alla comune culla nel pensiero classico e alla sua "Verità", per definizione "Una" e delimitata dal lógos: una "verità" che però soltanto in dicto, non in re consistit.

"A partire dal III secolo la cultura 'classica' sembra incominciare a perdere la sua egemonia" (p. 469) e la rinascita di culture alternative è "un atto squisitamente politico" di "opposizione spirituale a Roma" (p. 470). Si può anche obbiettare al sottofondo ideologico che presiede a tale giudizio: resta il fatto che l'Impero scomparve senza che a nessuno interessasse difenderlo, come una struttura corrosa che ripiega su se stessa: e anche, mi sia concesso aggiungerlo, senza far rumore, quasi alla chetichella, come avesse compreso di essere ormai fuor di moda.

Mazza include nel fenomeno del rifiuto della cultura dominante anche le varie eresie, e una particolare attenzione dedica al Montanismo (pp. 480-483) come ansia rinnovatrice della comunità cristiana, protesta "contro la progressiva istituzionalizzazione della Chiesa" (p. 483; la profetessa Maximilla, seguace di Montano attendeva invece guerre e rivoluzioni, p. 482). Parla anche di monaci, di eremiti, e di tutte le forme del dissenso, cui aggiunge (p. 493) la "prospettiva di classe": espressione forse fuori tempo, ma, di certo, le ribellioni degli emarginati, o, per dirla diversamente, degli "oppressi", furono evento comune nella storia dell'Impero.

Dunque, il tema della fine dell'Impero è pensato da Mazza come crisi interna, fenomeno di distacco e ribellione nei confronti di una struttura che aveva mostrato tutti i propri limiti, si era svuotata di significato a causa della stessa ideologia che l'aveva costituita; e sul piano materiale, per ripetere una citazione già riportata, per conservare in vita un moribondo. Il fenomeno della disgregazione, dopo i prodromi del II secolo obliterati

dalla retorica di regime, esplode nel III e porterà, nonostante la restaurazione costantiniana, alla dissoluzione dell'organismo.

Una storia simile, ancorché ideologicamente orientata in modo ben diverso, sicuramente non marxista, la racconta A.H.M. Jones con la sua grande ricerca *The Later Roman Empire. 284-602*, che è del 1964, epoca non lontana dal 1973 di Mazza ma certamente ben più fiduciosa nelle virtù dellla borghesia imprenditoriale che sembrava aver aperto la via di un Progresso infinito. Il testo di Jones ha una vastità e una capillarità che dovrò costringere -e amputare- nel poco essenziale al nostro argomento, e trovo significativo che, al di là della datazione inserita nel titolo, parta anch'essa dall'epoca degli Antonini: perché già in quell'epoca si avvertono cattivi presagi.

Il sistema fiscale degli Antonini, nota Jones, era iniquo: una sorta di flat-tax che incideva in egual misura percentuale sui redditi dei poveri e dei proprietari di immense ricchezze. Inoltre, le città vivevano alle spalle delle campagne (si è parlato anche di capitalismo agrario) quindi i contadini erano tartassati al limite della sussistenza. Come se non bastasse, il sistema funzionava assai male perché le tasse, ritenute eccessive, non venivano pagate, e il Governo era costretto a continui condoni essenzialmente per non inimicarsi la borghesia cittadina che era il suo sostegno e, come abbiamo iniziato a comprendere, la sua stessa ragion d'essere.

C'è dunque già una logica sociale ed economica (i due aspetti sono inseparabili, una *economia* è la rappresentazione plastica di una *società*) destinata a seguire un proprio corso con esito finale nefasto: ma l'Impero era lì per quello, per difendere e conservare *quella* società. Per seguire questo processo, Jones si è dato, sin dalla p. 3, una stella polare: *diffidare dai letterati* che ci trasmettono il pensiero del Senato e guardare ai fatti, attraverso i quali soltanto ci viene trasmesso il pensiero degli altri.

Tra i fatti c'era anche questo: che con l'inizio del III secolo la distinzione dei cittadini in humiliores e honestiores rese la legge esplicitamente non eguale per tutti (su questo si può ascoltare l'incipit delle citate conferenze di Oppedisano ma anche leggere l'incipit di Wickham a p. 5 di *L'eredità di Roma. Storia d'Europa dal 400 al 1000 d.c.*, la citazione usata da entrambi è la medesima); che l'inflazione del III secolo ebbe come principali vittime gli stipendiati del Governo; che alla fine del III secolo le condizioni dell'Impero, scosso da guerre e rivolte, erano assai precarie. L'Impero aveva dovuto affrontare guerre di confine in Europa e in Asia, ciò aveva comportato la crescita delle spese militari e il mondo rurale ne risentiva a causa della citata politica fiscale. La rivolta rurale divenne, da allora, una costante della storia dell'Impero.

Un breve squarcio di realtà -un modesto esempio, ma significativo di un fenomeno che doveva essere più vasto- lo offrono le pp. 66-68 del I volume. Le riforme di Diocleziano, al termine di un secolo di grandi difficoltà che aveva visto crescere a dismisura, e divenire permanenti, le spese militari ma anche i compiti e le dimensioni dell'apparato burocratico, avevano reso "intollerabile" il peso del fisco che ora toccava anche l'Italia. Il risultato fu l'abbandono dei campi meno produttivi.

Qui però sorgono due riflessioni, La prima è che non si pensa a sviluppare la produttività di quei campi, e ciò testimonia un'assenza d'iniziativa sia del Governo che della borghesia proprietaria, verosimilmente in rapporto con l'immobilismo sociale dell'ideologia. La seconda è che questo Impero, quando le difficoltà lo costringono a difendersi da ostilità esterne, costa più di quel che rende, non è in grado -se vuol rimanere ciò che è- di sopportare i costi della propria difesa. La storia economica dell'Impero sembra dunque ben diversa da quella di Rostovtzeff; l'Impero, come conservazione di una società, sembra perciò istituzionalmente un sistema *non in grado di funzionare*.

La cosa che c'interessa è però la supplica della quale si riferisce nelle citate pagine. Dice la supplica che i vigneti abbandonati sono ora ridotti a paludi per la povertà dei contadini che, oberati dai debiti (*scil.*: a causa della pressione fiscale) non sono in grado di affrontare le spese del drenaggio e della decespuglizzazione. Inoltre la zona non ha fiumi navigabili, ha soltanto strade in forte pendio, cosicché i carri debbono viaggiare a metà carico e i costi di trasporto sono eccessivi. Commenta Jones a p. 68: sembra che le tasse rendessero non conveniente il coltivo di zone marginali.

Ora, quella supplica, letta tra le righe, è molto significativa, sia che affermi il falso -offrendo un quadro disperato al solo scopo di non pagare le tasse- sia che dipinga una situazione reale: in tal caso mostra infatti la realtà di una "bourgeoisie" cialtrona e parassitaria per nulla disposta a metter mano al lavoro proprio e altrui per mutare lo stato dell'economia, foss'anche la propria, con il proprio impegno e cointeressando il mondo contadino che le procurava le rendite. Mostra una società immobile la cui sopravvivenza è però la ragione stessa dell'Impero e della sua ideologia, l'ideologia della società classica e dei suoi letterati. La risposta dell'Impero alla fuga dai campi fu perciò, per la propria stessa ragion d'essere, l'imposizione del blocco sociale.

All'epoca di Diocleziano, che ristabilì la sicurezza, seguì, dopo le solite lotte di successione, quella di Costantino, quella cioè della conversine dell'Impero al Cristianesimo della quale s'è già detto, una conversione del tutto politica e diretta dall'alto, come fu chiaro con le reazioni dell'aristocrazia allorché Giuliano tentò di invertire il corso degli eventi (vol. I., pp. 121-122). Tra l'altro, nella narrazione di Jones si possono cogliere altri punti d'interesse che mostrano l'alleanza intervenuta tra Cristianesimo (istituzionalizzato) e classe dirigente. Uno di questi fu la garanzia di libertà religiosa che *il pagano Giuliano* assicurò *anche alle eresie*; un altro, il rifiuto di coprire con spesa pubblica il costo delle trasferte dei Vescovi per i Concilii: una pratica che mostra l'interesse

dell'Impero "*cristiano*" al mantenimento dell'ordine tramite *l'ortodossia istituzionalizzata* (le eresie erano fenomeni connessi con la protesta sociale) e il travaso dell'aristocrazia nei quadri dirigenti del Cristianesimo.

Tutto cambiava affinché nulla cambiasse; questa può apparire una nota marginale rispetto al tema che ci riguarda, ma la introduco come anticipo alla discussione sulle "idle mouths" e al loro impatto sulla crisi dell'Impero, un argomento evocato da Jones e ripreso, anni appresso, da Ward-Perkins in modo, a mio avviso, non corretto. Un argomento che non può essere ignorato perché getta luce sul presupposto ideologico presente in Jones, quello della borghesia industriosa e progressista e della middle class quale era stata pensata e favorita all'inizio degli anni '60.

Jones dedica agli eventi della fine dell'Impero due capitoli, il cap. VIII del primo volume (pp. 238-265) e il cap. XXV del secondo (pp. 1025-1068); altri due capitoli sono d'aiuto all'argomento, il XIII del primo volume (la finanza, pp. 411-469) e il XVII del secondo (l'esercito, pp. 607-686). Per la brevità di queste note tenterò di comprendere la sua interpretazione della fine dell'Impero sulla base di queste premesse.

Nota Jones -e questo mi sembra importante- che i provinciali debbono essere rimasti alquanto indifferenti al cambiamento intercorso tra la propria esistenza sotto l'Impero e la propria esistenza sotto il dominio di un Re "barbaro" (p. 248; uso sempre il virgolettato per la definizione di barbaro, trattandosi di un giudizio tutto relativo alle premesse ideologiche della cultura classica). Una simile constatazione rinvia infatti ad altro, che è ciò che c'interessa: al dissolversi di un regime divenuto non più utile o necessario, un regime semplicemente *inattuale* del quale si poteva fare a meno se gli eventi lo imponevano. I "barbari" erano da tempo insediati ovunque, da tempo costituivano le forze e gli alti gradi dell'esercito imperiale, costituivano da tempo gli eserciti che si contrapponevano nelle lotte per il potere *romano* (tutti i dettagli in Heather): erano dunque "romani" anch'essi nel reclamare la loro parte.

Le fratture erano dunque altre, nelle lotte per il potere e nel suo esercizio; nota Jones a p. 243 (fatto davvero significativo e divertente) che il Re "barbaro" Ricimero ebbe a definire l'Imperatore "little Greek", cioè græculus, parola che i Romani del bel tempo che fu usavano per definire i verbosi fanéant provenienti da una cultura decadente ma pretenziosa. L'ordinaria "naturalezza" di quel che accadde nel 476 si può cogliere in questo: l'esercito -romano ma composto ormai di "barbari"- si ribellò per il banale motivo che Oreste non pagava; liquidò quindi lui e il suo "Imperatore" bambino sostituendoli con il proprio comandante, Odoacre (p. 244); dopo di che l'amministrazione rimase quella di prima (p. 253). Si trattò della presa d'atto di uno stato di fatto.

Il problema a monte di tutto era stato quello delle finanze che non erano state in grado di mantenere l'apparato; le tasse, come abbiamo visto non progressive, gravavano essenzialmente sui contadini, protagonisti di fughe dai campi, ribellioni aperte e, con l'Impero cristiano, di eresie. Per giunta il sistema di raccolta non era efficiente, anche a causa della corruzione (pp. 464-466) e le paghe dell'esercito erano miserabili (pp. 622-623). Il sevizio militare era evitato da tutti, anche qui con l'aiuto della corruzione (pp. 617-619); molti militari erano poi tali soltanto di nome e si arrangiavano a campare con altri lavori (p. 686) tanto che il servizio militare si risolveva essenzialmente in una perdita di mano d'opera per i campi e in un incubo per le finanze (ivi) anche perché i militari, stimati in 600.000-645-000, raggiungevano questa cifra soltanto sul libro-paga (erano "a paper number", p. 645).

Questo esercito non era debole perché costituito ormai di soli Germani, ma per mancanza di fondi; tant'è che attorno al 450 si era praticamente dissolto per il banale motivo che non poteva essere pagato (Heather, cit., p. 363, documenta che ciò fu conseguenza della perdita del gettito africano a seguito delle conquiste di Genserico) ed era stato rimpiazzato con bande di federati (p. 612); esso gravava inoltre sulle popolazioni costrette a sopperire con obblighi vari; in alcune cirsostanze a vitto, alloggio e trasporti, per l'impossibilità dello Stato a finanziare il costo dei suoi movimenti. Esso comunque non costituiva più una forza in grado di resistere alle invasioni, tantomeno di riconquistare le province perdute (p. 686).

Non per questo l'esercito può essere ritenuto responsabile della fine dell'Impero (pp. 1035-1038) le cui "cause" sono analizzate da Jones nel capitolo che chiude la sua ricerca (pp. 1025-1068) in modo più dettagliato, a partire dalle tante "cause" addotte dagli altri storici. Noto al riguardo, ma non entro nel merito, che egli, come altri storici, considera che la sopravvivenza della parte orientale non giustifichi, almeno sino al VII secolo, parlare di "fine" dell'Impero; è un argomento che andrebbe discusso ampiamente ma non è questo il luogo, perché siamo partiti da problemi che riguardano, per l'appunto, l'Occidente e soltanto l'Occidente, che dell'occidente romano -nel quale la Grecia ha un importante ruolo di contributo- si sente erede in quanto "Occidente" tout-court (mi scuso per le involuzioni verbali, ma così è).

Seguirò queste sue conclusioni nella loro letteralità, cercando tuttavia di comprendere il senso delle loro ultime righe perché trovo davvero arduo connetterle con le oltre mille pagine della sua documentata ricerca. Jones afferma (p. 1031) che se l'Impero d'Oriente fosse venuto in soccorso, forse l'Impero d'Occidente non sarebbe crollato; e che l'Impero d'Oriente, pur avendo le medesime debolezze interne di quello d'Occidente (p. 1027) non cadde perché strategicamente meno vulnerabile e non fu aggredito (ivi). Perciò la "causa" della caduta dell'Impero d'Occidente non fu la sua debolezza interna (ivi) sulla quale però lo stesso Jones si era diffuso per oltre mille pagine.

Per verità, l'affermazione che l'Impero sia "caduto" non sembra corrispondere ai fatti narrati, sembra piuttosto che si sia dissolto per lenta epigenesi e per sopravvenuta inutilità. E poi, i lunghi eventi che portarono alla sua scomparsa, furono davvero "cause"? o non furono epifenomeni della sopraggiunta inattualità -nonostante i continui aggiornamenti "tecnici"- dell'ideologia nella quale e per la quale si era costituito più di quattro secoli prima? Da quel che lascia comprendere Jones, l'Impero non era più in grado di assolvere i compiti che gli avevano conferito ragion d'essere, anche perché, forse, il mondo "esterno" non era più tale, i "barbari" erano ormai parte della quotidianità "romana".

Tornando a Jones, altri elementi di debolezza da lui segnalati a p. 1033 sono l'inadeguatezza della classe dirigente e le continue ribellioni; a p. 1034 la rinascita dei sentimenti nazionali e la virulenza dei fenomeni ereticali; tuttavia nessuno di questi fattori gli appare decisivo. Vorrei notare al riguardo che l'identificazione nazionalista ha luogo quando vengono meno altri elementi identitari sociali ed economici (Polanyi ne parlò con riguardo alla crisi del liberismo tra le due guerre); e che le eresie ebbero molto a che vedere con il disagio sociale, perché la "bontà" dell'ordine (divino) fu sempre argomento dell'ortodossia istituzionalizzata.

Alle pp. 1035-1036, Jones torna sul problema del peso economico dell'esercito dopo Diocleziano; prosegue alle pp. 1038-1039 parlando della crisi produttiva e dell'abbandono delle terre causato dalle tasse, a loro volta causate dal costo della difesa, a sua volta causato dalle aggressioni dei "barbari", tema conduttore di tutta la sua ricerca. Teniamolo presente perché questo potrebbe far comprendere il fondamento delle sue ultime righe.

Soltanto a p. 1040, e più chiaramente a p. 1043 iniziano le sue conclusioni. Jones ricorda dapprima lo spopolamento dell'Impero, che è tentato di attribuire all'eccessivo carico fiscale; alle pp. 1045-1047 egli affronta però un nuovo argomento, relativo anch'esso all'economia dell'Impero, che dev'essere valutato con attenzione perché tornerà in altri Autori. Mi riferisco alle cosiddette "idle mouths" che vengono così chiamate in causa: "The basic economic weakness of the Empire was that too few producers supported too many idle mouths" e storicamente inquadrate: "The later empire inherited a number of extravagances from te more prosperous days of the Principate". Tutto questo è sicuramente vero, ma occorre notare subito due cose: la prima è che sembra di sentir parlare un contemporaneo di Adam Smith (la borghesia è operosa, il popolo è infingardo, l'aristocrazia è dissipatrice, e il clero è improduttivo). La seconda è che siamo nel 1964, nel bel mezzo delle "trente glorieuses", quando la borghesia capitalista occidentale e la sua disciplinata e operosa middle class fordista sembravano aver imboccato la strada del Progresso (economico) infinito.

Le cinque categorie di bocche oziose sono così classificate. La prima è la plebe di Roma (120.000 persone) nutrita a spese dello Stato. Magari ciò era necessario per ottenere consenso ed evitare torbidi a un Governo classista, ma Jones non sembra porsi il problema. La seconda è l'ordine senatorio con le sue immense ricchezze; su questo non c'è dubbio, ma l'eguaglianza non era nell'ideologia della società classica e la progressività non entrava nel suo sitema fiscale: per inciso, da cinquant'anni le stesse cose avvengono in Occidente, ma il 1964 era ancora il tempo della progressività, poi venne il neoliberismo, si consultino le statistiche di Piketty per quantificare l'entità dell'accaduto.

La terza categoria è costituita dalle aristocrazie provinciali e cittadine "a second class of rentiers": lo sappiamo, ma siamo dinnanzi a un'ideologia e un fisco che abbiamo appena citato, non è che un fenomeno analogo a quello dei senatori; o si critica l'ideologia classica greco-romana e quindi la sua economia (il "moribondo" che si fece sopravvivere) o non se ne esce. Per inciso: nonostante l'auspicio di Keynes i rentiers sono più vivi e in buona salute che mai, in Occidente, dopo la finanziarizzazione dell'economia.

La quarta categoria è l'esercito che però, lo abbiamo visto, era indispensabile per la sopravvivenza della baracca. A meno di non affogare nei luoghi comuni della borghesia liberista d'antan, non si vede a che titolo si possa parlare di bocche oziose. Improduttive, sì: ma in tal caso si ricadrebbe nella divisione smithiana e marxiana del lavoro, produttivo e improduttivo, un discorso insostenibile (ne ho parlato più volte nel mio *Crisi dell'ideologia occidentale*) già smontato due secoli or sono dalla buonanima di Lord Lauderdale.

La quinta è la Chiesa cristiana che "imposed a new class of idle mouths on the resources of the empire". Questo fu un tema caro alla borghesia anticlericale dell'Ottocento che è stato proposto più volte, anche di recente, a proposito del Tardo Impero; ci sono tuttavia storici più cauti sull'argomento (Peter Brown, Ian Wood) e, in questo, un po' più "moderni". Per quanto mi riguarda posso avanzare soltanto due obiezioni.

La prima è che il clero e i religiosi in generale non costituivano una realtà omogenea. L'alto clero dei Vescovi -quello che andava in trasferta ai Concilii a spese dello Stato- era costituito da aristocratici: nulla di nuovo, dunque, ma si dà il caso che allo Stato quel clero fosse necessario dopo Costantino, perché costituiva un "partito d'ordine" combattendo le eresie -che si accompagnavano alla protesta sociale- e manteneva la lettura della nuova religione entro i confini del pensiero classico, greco-romano, dell'Impero, facendosene supporto indispensabile. La seconda è che una parte, peraltro non grandissima secondo Jones, delle bocche religiosamente improduttive, era costituita da monaci anacoreti, gente che a buona ragione aveva qualcosa da ridire sulla vivibilità di quel mondo (e di quello bizantino, anche lì guardati con sospetto come eversori, ne ho parlato nella Prima Parte, Seconda Sezione di *S.a.o.*). In questo caso la religione non costituiva di certo un partito d'ordine, era tuttavia *testimonianza del disordine*.

In conclusione, di queste cinque categorie di bocche oziose, le prime quattro e parte della quinta erano *necessarie* all'Impero (non vorrei passare per veteromarxista, ma ogni "sistema" ha le proprie inevitabili contraddizioni con le quali dovrà, prima o poi, fare i conti); l'altra parte della quinta ne testimoniava l'invivibilità. Il tema delle bocche oziose dunque, di per sé non sta in piedi, ma *è significativo dell'ideologia occidentale moderna, borghese, che sottende il pensiero di Jones*, il quale torna poi a denunciare -come altri, come Mazza- l'assenza di dinamismo dell'economia romana. Si dà il caso che un'economia dinamica implica una società dinamica -persino Marx lodava in ciò la borghesia industriale- mentre la ragion d'essere dell'Impero era la conservazione di una società statica, pensata nel pensiero classico dall'ideologia della società classica.

Di questo si può parlare sin che si vuole, sembra tuttavia più opportuno affrontare l'argomento prendendo l'avvio un po' più a monte, partendo in primo luogo da tutto ciò -pensiero, ideologia- che sosteneva la società classica così cara agli umanisti e agli illuministi. Al riguardo va detto comunque che Jones (p. 1053) non cade nell'esaltazione della "bourgeoisie" di Rostovtzeff, perché una cosa gli è chiara grazie, verosimilmente, ai propri stessi presupposti culturali: quella era una classe *improduttiva* di rentiers. Jones ha un concetto più dinamico, meno cetuale, di che cosa debba essere una borghesia: siamo nel 1964.

Nelle successive pagine 1053-1059 Jones, con una coerente conseguenzialità, denuncia quindi l'eccesso di burocrazia e la corruzione della medesima, nonché (p. 1059) la mancanza di spirito pubblico e l'inerzia della popolazione dinnanzi alle invasioni (che peraltro si risolvevano in stanziamenti autorizzati dell'Impero, si veda la cronaca della lunga vicenda in Heather). Questo è un atteggiamento che andrà capito un po' meglio, ma che non si presta a facili moralismi: di fatto l'Impero era divenuto la veneranda reliquia dei letterati, una struttura inattuale della quale importava più poco ai sudditi i quali, possidenti o no, in modi diversi secondo le proprie situazioni e opportunità, dovevano trovare la via a una diversa *costruzione dell'ordine*: lo aveva notato lo stesso Jones. I minatori, ad esempio, si ribellavano e si univano ai Goti per liberarsi delle tasse (p. 1061). In sostanza, il quadro offerto da Jones alle pp. 1064-1068 mostra che non c'era nulla da piangere e che nessuno pianse (tranne i letterati) sulla fine dell'Impero.

Jones confronta poi le due parti dell'Impero affermando che nell'Impero d'Oriente la ricchezza era meglio distribuita, la classe dei medi proprietari più diffusa, e i contadini avevano migliori condizioni di vita (qui s'intuisce il metro del giudizio occidentale negli anni '60); al contrario l'Impero d'Occidente era dominato, in specie dopo Costantino, da un Senato e da un'aristocrazia estremamente ricchi che monopolizzavano le alte cariche amministrative pensando soltanto ai propri interessi (che non necessariamente erano quelli dell'Impero) col risultato di dar vita ad un'amministrazione del tutto inefficiente (pp. 1064-1066). Dunque, i mali dei quali soffriva l'Impero d'Occidente, inclusa la corruzone, "were to a large extent due to internal causes" (p. 1067); la struttura economica era malata (ivi).

Giunto a questa diagnosi dopo un testo di 1500 pagine (note incluse) Jones chiude con 15 righe (le ultime di p. 1068) che possono lasciar perplessi e richiedono attenzione per poter essere interpretate. Dice Jones: le due parti dell'Impero soffrivano, più o meno, degli stessi mali ma l'Impero d'Occidente cadde perché era più esposto agli attacchi dei "barbari", perciò "The internal weakness of the empire cannot have been a major factor in its decline". Quest'affermazione può esser compresa soltanto a partire da quanto aveva scritto alle pp. 1038-1039 (cfr. *supra*): il costo della difesa richiedeva tasse che non potevano essere sopportate e che portarono a una crisi produttiva (con conseguente calo dell'imponibile etc., in un circolo vizioso già visto) *perciò* cadde dinnanzi all'attacco dei "barbari". Ma un sistema (l'Impero d'Occidente) che non è in grado di difendere l'economia -cioè la struttura sociale- di un mondo alla cui conservazione è demandato e in funzione della quale è stato evocato, a che cosa serve? è inutile, è divenuto inattuale, evapora e il suo mondo, i suoi sudditi, i possidenti, i contadini, dovranno pensare a come sopravvivere per poi creare un nuovo mondo. Lo faranno con un lungo percorso; ma questo mostra che quella di Jones -attribuire la caduta all'attacco dei "barbari"- è una scelta *ideologica*, perché si può ad egual titolo parlare di incapacità dell'Impero ad assolvere il proprio compito, quindi di sua sopravvenuta inutilità. O forse ha ragione Liebeschuetz, cit. in Marcone (*Tarda Antichità*, p. 115) c'era dietro la sua esperienza di burocrate nella seconda Guerra mondiale.

Capovolgendo la serie dei fenomeni chiamati in causa da Jones, era inoltre *quella società* -della quale l'Impero era il guscio- che aveva *in sé* i germi della dissoluzione. Dalle sconfitte militari un organismo sano si riprende; al contrario l'Impero, che era la sovrastruttura in crisi di una struttura sociale, si trovò ad essere un guscio vuoto perché inadeguato, rapporto al tempo, alla *sua stessa* società. La storia dello scontro-incontro con i cosiddetti "barbari" non è una semplice storia di eventi militari, è la storia di un mondo, di una società, di un'economia, che hanno consumato la propria ragion d'essere e prendono atto che c'è "Altro" fuori dai confini puramente mentali tra "civiltà" e "barbarie". È la storia di un mondo che cambia e non può più riconoscersi nel suo vecchio abito.

Per inciso mi viene in mente un paragone, e che, forse, da buon occidentale potrei essere paranoico anch'io. Abbiamo visto più volte i percorsi obbligati da molti riconosciuti nell'Impero: esigenza di difesa dalle pressioni esterne, costi della difesa, tasse, aumento delle diseguaglianze, distacco e ribellione dei sudditi; in altre parole, per coerenza obbligata con le ragioni stesse che ne avevano reso necessaria l'esistenza in difesa di una società, per l'ideologia stessa che lo rendeva necessario, l'Impero si indebolisce all'interno e scende poco a poco nell'inattualità. Marx avrebbe detto che questo percorso *obbligato* (con lo sguardo del poi) verso la propria fine

metteva in luce le contraddizioni interne del sistema. Bene: e che cosa ha fatto il ricco, felice, socialmente progressista Occidente, per mantenersi tale a partire dagli anni '70? La diminuzione del saggio di profitto ha portato al governo il neoliberismo, si è drasticamente ridotta la progressività fiscale, si sono privatizzati i servizi sociali si è deregolamentato il flusso dei capitali creando i paradisi fiscali, la produzione è stata delocalizzata presso i "barbari" (cioè l'ex "terzo mondo") dove condizioni di lavoro e salari garantivano il profitto unitamente al basso costo, necessario a mantenere ed accrescere il consumo interno. Finalmente, quando anche il neoliberismo non sembrò sufficiente, si è usata la finanza per estrarre valore là dove non si riusciva a produrne, pur di mantenere in vita i caratteri distintivi di quella cosa chiamata Occidente, aumentando le già grandi diseguaglianze, il distacco e la ribellione. *L'Occidente ha fabbricato da sé la miseria che dorme per le strade*, e lo ha fatto per rimanere fedele alla propria ragion d'essere, alla propria ideologia, alla difesa della società che intendeva conservare. Mi risveglio dall'incubo e proseguo.

Proseguo da quanto notato sopra perché il punto è qui: c'è "Altro" in questo mondo fuori dai nostri confini mentali, e ci fu "Altro" dopo la fine dell'Impero. Chi parla di crisi o di declino ha infatti *le proprie ragioni* per sostenerlo; ma chi fissa il proprio discorso sulla caduta o sul declino è come ipnotizzato dalla fine di *una* civiltà alla quale non ritiene esista alternativa, quella classica pensata nell'ideologia del pensiero classico. Per inciso, è quella di chi parla di un "medio" evo come spiacevole interruzione in attesa di un Ri-nascimento: nella mia *S.a.o.* ho citato più volte Fossier e la sua (non soltanto sua) lettura del cosiddetto Medio Evo come di un periodo di grande innovazione, tentativo di *creazione* di una diversa società, periodo dunque vitalissimo, secoli tutt'altro che "bui", tentativo interrotto con il Ri-nascimento che fu volontà di ritorno alla cultura classica, normativa, coronato con l'Illuminismo. Si noti bene: *normativa*, perché alla fin fine la grande tradizione del razionalismo greco era culminata con la critica scettica ripresa, viceversa, dai Libertini del XVII secolo. La critica scettica rappresenta infatti il naufragio della Ragione classica dinnanzi a se stessa, quindi della sua normatività, perché mostrò che con la Ragione si può "dimostrare" tutto, anche il contrario (perciò spiacque tanto al Senato quando parlò Carneade): ma poiché la Ragione classica fu una splendida ideologia del dominio, essa fu destinata a sopravvivere nei secoli occidentali, mentre lo Scetticismo ebbe sempre cattiva fama.

Appare quindi scontato che chi si occupi di spingere il proprio sguardo storico oltre quel crollo sino al Medioevo, in particolare al periodo che va sino all'VIII secolo (o anche sino al X, con tutti i distinguo di Wickham, *Le società dell'alto medioevo. Europa e Mediterraneo nei secoli V-VIII*) ricavi una visione diversa su ciò che accadde a Roma tra il III e il V secolo, veda cioè gli eventi non come un precipitare verso un abisso senza ritorno ma come una *trasformazione* del mondo, i cui esiti andranno valutati in un più ampio panorama della storia.

È quel che accade, ad esempio, a Peter Brown, un Autore definito acidamente da Ward-Perkins il "guru" di un pensiero che a lui non piace (B. Ward-Perkins, *La caduta di Roma e la fine della civiltà*, p. 7). Di Ward-Perkins parlerò in seguito, ma voglio citare sin d'ora un suo passaggio di p. 107, all'inizio di un capitolo intitolato *La fine della civiltà* (perché *della* e non *di una* civiltà? perché gli "altri" sono "barbari"? torna il lógos con la sua distinzione di A e Ā [non-A] torna la "verità" "una", torna l'eccezionalismo?). Dice comunque Ward-Perkins in loc. cit.: "Oggi (*scil.*: nel 2005) è del tutto fuor di moda affermare che con la fine dell'impero romano si sia verificato qualcosa come una 'crisi' o un 'declino'; per non parlare del crollo di una 'civiltà' seguito da un'età buia. Secondo la nuova ortodossia, il mondo romano, sia in Oriente che in Occidente, si trasformò lentamente e in modo sostanzialmente indolore, in una forma medievale".

Vedremo in seguito qual'è il suo metro di giudizio, ricordando sempre la data del 2005; qui il punto che vorrei sottolineare al di là del tono polemico, è che un parto non è mai indolore; tuttavia senza nascite la vita si estingue e con lei la storia (e, con la storia, gli storici, al cui genus irritabile appartiene anche Ward-Perkins). Parliamo viceversa di Peter Brown del quale avevo già parlato nella lunghissima nota 12 che occupa le pp. 1419-1422 di *S.a.o*. Là ne parlavo in proposito della fine della società classica in presenza del messaggio testamentario cristiano e islamico e ne apprezzavo l'arco storico da lui preso in considerazione (II-VIII secolo) perché vi è continuità tra le due "rivelazioni" e perché, come lui stesso afferma, la nascita dell'Islam è l'evento che segna la fine dell'Antichità (del Tardo Antico). Un periodo dunque denso di eventi connessi, che agiscono tuttora sul nostro mondo contemporaneo.

Nella Tarda Antichità, dice Brown, la rivoluzione sociale e quella spirituale furono strettamente connesse (*The World of Late Antiquity*, p. 9) e si deve capire *perché* l'Europa divenne cristiana e il Medio Oriente, musulmano; non possiamo infatti ignorare "che cos'era vivere in quel mondo" (*scil.*: nella società classica, ivi). La presa di posizione contro la retorica è precisa: siamo nel 1971, anni di lotta e di speranza, dei movimenti giovanili del '68: la percezione del mondo cambia, è sempre meno borghese ed eurocentrica.

Che cosa fosse vivere in quel mondo, se fossimo stati contadini, lo sappiamo già, Brown ripete cose note -parla della città che viveva alle spalle della campagna, parla di una cultura appartenente soltanto ad una koyné cittadina: la differenza sta nel prenderne atto come fattore non soltanto di sofferenza, ma *d'insofferenza* che agisce nella storia rendendo improponibile una cultura. Il suo testo, che è molto breve e corsivo, non va oltre le cose note, apre tuttavia ad una diversa prospettiva sulla società e sulla cultura del II secolo della quale sottolinea l'artificiosità espressa nell'arte celebrativa e nella retorica dei letterati; una società nella quale una parte minoritaria della popolazione sembrava ignorare le condizioni nelle quali viveva la maggioranza che le era

di sostegno. Brown prende particolarmente di mira la cultura e la società del II secolo (secolo di immensi arricchimenti per i pochi) e non gli sfugge il significato sociale dell'emergere dello Gnosticismo.

Poiché di questo ho parlato a lungo in *S.a.o.*, non starò a ripetermi; noto soltanto che Brown è attento al disagio culturale di una nuova "classe media" che era andata formandosi e che non trovava la propria collocazione nella società romana. Ciò che Brown mette continuamente in evidenza è che la cultura (e l'ideologia) della società classica costituivano il baluardo di una minoranza e non erano in grado di far presa sul mondo degli esclusi, anche perché rappresentavano una cultura e un'ideologia che *creavano l'esclusione*. Significativo quanto egli afferma a p. 50: l'epoca degli Antonini non fu illuministica, fu caratterizzata piuttosto "dalla diffusa e ben regolata *superstizione* (corsivo mio) grazie alla quale una radicata classe dirigente di successo si convinse di vivere nel migliore dei mondi possibili" (ivi). Qualche malizioso potrebbe pensare all'autocelebrazione dell'attuale Occidente, che si propone a modello per gli "altri" in nome della "civiltà" e dei "valori"; io credo che, se vengono in mente certi cattivi pensieri, è forse perché c'è qualche parentela tra l'ideologia classica e quella del moderno "Occidente". Forse la parentela è nelle strutture del pensiero razionalista, eredità del pensiero classico.

Il II secolo è dunque il punto di partenza per comprendere gli inevitabili cambiamenti intercorsi nel periodo circoscritto da Brown, che va dal 170 al 312; eventi difficili (le lunghe lotte alle frontiere) comportano le note crisi economiche e sociali, travolgono la solidità della dirigenza: nota Brown che in un certo momento ci furono 25 Imperatori in 47 anni, e soltanto uno morì di morte naturale. La sua analisi è tuttavia essenzialmente un esame dei cambiamenti culturali intervenuti nell'Impero a seguito della crisi della cultura classica a fronte di eventi che ne mettono in luce il carattere di cultura di classe, di cultura *escludente*, che perciò non poté mai interessare gli emarginati.

Viene in mente allora un'osservazione di Wickham (*Le società dell'Alto Medioevo*, pp. 566-567) a proposito dei Bacaudæ e delle rivolte contadine del III-V secolo: quanto subivano i contadini dovette sembrar loro normale, nel senso di inevitabile, indiscutibile, nei tempi di potere sociale forte contro il quale non aveva senso ribellarsi, cioè mancava l'appiglio ideologico per farlo. La società apparve loro "ingiusta" -e perciò "giusta" la ribellione- soltanto quando percepirono l'indebolimento del sistema sociale di potere. Detto in altre parole: quando quel sistema non fu più egemonico, cioè, detto ancora più rudemente, quando s'iniziò a pensare che il mondo poteva essere "altro". Anche qui, un concatenamento di pensieri ci ricorda che l'Occidente è stato cacciato dall'Iran e dall'Afghanistan, ha fatto pessima figura in Iraq, in Libia e in Siria, ha praticamente perso la presa sul Medio Oriente (dove resta relativamente "occidentale" soltanto Israele) e sull'Africa. L'Occidente è in crisi di egemonia persino nel proprio cortile di casa, in Sudamerica, a tutto vantaggio della Cina; infine, ora, non è riuscito a portare dalla sua, nella faccenda dell'Ukraina, ben tre quarti dell'umanità, nonostante la Russia abbia infranto il diritto internazionale con una politica di vicinato che ricorda l'Assiria. Agli "altri" non sembra dunque importare più molto di questo Occidente in perdita di egemonia: che ne sarà della sua ideologia?

Le storie come quella di Brown rappresentano allora una scelta alternativa perché, quando lui si rivolge all'analisi dei mutamenti culturali tra II e IV secolo, ravvisandovi un elemento di debolezza dell'Impero, cioè dell'ideologia della sua herrschende Klasse, non assistiamo a una banale presa di parte in favore degli oppressi, a una storia cioè diversamente ideologica, ma a un abbandono degli schemi della cultura borghese, occidentale, erede di quella classica e della sua "Ragione", per entrare nel vivo della *pluralità delle ragioni*, quindi anche di ciò che avevano buon motivo di pensare (con i fatti, direbbe Jones) gli emarginati e gli oppressi. Di conseguenza gli avvenimenti debbono essere pensati anche in rapporto all'atteggiamento maturato in quella parte dell'umanità che non lascia traccia negli scaffali degli umanisti.

Al di là di ogni valutazione si delinea la possibilità di comprendere ciò che accadde da una prospettiva diversa: ad esempio, anacoresi e ribellione non assumono rilievo come fattori di indebolimento dell'Impero, ma come conseguenza di condizioni create dall'Impero stesso, della sua invivibilità *per i più*; e la fine dell'Impero non è più un lutto (la fine della civiltà) e nemmeno una festa: ma un'ovvia conseguenza della stanchezza e delle reazioni generate da una struttura sociale priva di consenso. C'è però un aspetto ancora più significativo, che ha generato dotte discussioni e disaccordi tra gli storici: ci si trova a testimoniare la *trasformazione* di una cultura, il suo *progressivo* trapasso in altro, onde il passaggio dall'antichità romana all'Alto Medioevo non appare più come una *catastrofe*, o comunque una rottura (la "fine" di qualcosa) ma come momento di quella trasformazione continua, con gran dispetto di coloro (vedi Ward-Perkins) che sulla scia del lógos pensano la contrapposizione tra un prima e un dopo (dal suddetto individuata nella abbondanza/carenza di beni di consumo) come elemento dirimente. L'approccio di Brown testimonia dunque una cultura che, dopo il 1968, è divenuta pluralista e sta revisionando e aggiornando l'elenco dei propri idoli.

Già, perché anche Brown, coerentemente con la propria epoca, ha i propri idoli, guarda caso anch'essi particolarmente in auge nell'Occidente di allora, tant'è che si deve dar ragione al buonsenso di Ward-Perkins quando ha qualcosa a che ridire sulla natura "indolore" di certi trapassi: il fatto è che l'anestetico di Brown è il "Progresso", al quale credette molto la sua epoca. Ora, il Progresso, come ho sottolineato più volte, è un concetto di origine religiosa, è la secolarizzazione della Storia Sacra di Salvezza che le religioni testamentarie hanno mutuato dallo Zoroastrismo: e Brown fa per l'appunto una storia religiosa, che ritiene avere maggior concretezza della "convenzionale storia politica e amministrativa" (*Genesi della tarda antichità*, suo testo del 1978, trad. it.,

p.10). In termini più "laici": fa una storia del cambiamento di mentalità nel Tardo Antico, a partire dal II-III secolo; nota Brown (*The World, etc.*, cit., p. 50) che il periodo da lui preso in esame vide un'ansiosa attività religiosa nel corso della quale cadde la maschera classica del mondo, divenuta incapace di fornire senso (p. 52). Lo Gnostico, l'Ermetista, il Cristiano, dice a p. 53 conformavano il comportamento in rapporto a Dio, non alla società. Il sentimento dell'irruzione del divino indebolì "il potere di condizionamento della cultura classica" (p. 53).

Ora, se una certa cautela sorge nell'aderire alle tesi di Brown, è che forse può non essere così scontato il rapporto causa-effetto da lui delineato, a prescindere dal fatto che l'Ermetista, lo Gnostico, e il "Cristiano" (*videlicet*: istituzionalizzato) appartengono verosimilmente a *strati sociali diversi*. L'affermazione di un "sapere" orientato alla salvezza può forse essere considerata un fatto sociale: se il pensiero classico -l'ideologia egemone- ha perso l'egemonia perché non è più in grado di fornire di senso l'esperienza del mondo che si è fatta *negativa*, allora le regole di *questo* mondo sono revocabili in dubbio per l'evidente dominio mondano del *Male* (ciò che, in fondo, pensavano gli Gnostici, ma anche i Millenaristi in risposta al Cristianesimo *istituzionalizzato* della Chiesa di Roma; e i Manichei -che Brown definisce "radicali" ed "estremisti": cfr. *Il riscatto dell'anima*, p. 48. In realtà religione fondata su un immenso afflato cosmico di pietà e non a caso perseguitata tanto nell'Impero Romano quanto in quello Sassanide, il Manicheismo è un sincretismo zoroastriano-cristiano-buddista pensato in rapporto alla crisi dell'Impero Sassanide, che esplose poi nel V-VI secolo con il Mazdakismo.

Sembra difficile stabilire se l'ideologia della società classica andò in crisi per la maturazione di un diverso pensiero religioso, o *se questa maturazione avvenne in funzione della crisi ideologica e sociale del mondo classico* la cui ideologia non era in più grado di fornire di senso l'esperienza di questo (di quel) mondo. Per quanto mi riguarda, inizia dall'esperienza gnostica la mia *S.a.o.*, e da lì giunge all'attuale crisi dell'ideologia di "Occidente".

Tornando a Brown, ciò che tuttavia appare a mio avviso importante è che, accanto ai fatti materiali compaiano quelli culturali come fenomeno da quelli inestricabile: l'Impero si dissolverà per una serie di eventi materiali esterni ed interni ma anche perché, in correlazione con quelli, la sua ideologia non sarà più credibile: nel momento culminante della crisi il suo mondo, quello per il quale aveva avuto senso l'esistenza di un Impero, ha già proclamato il "rompete le righe".

Un momento appariscente di questo distacco è il fenomeno dall'anacoresi; Brown vi dedica ampio spazio (*The World, etc*., cit, pp. 100, sgg.; *Genesi, etc*., pp. 107, sgg.) in rapporto al monachesimo egiziano, collegando il fenomeno al malessere della società tardo-romana e delineando l'anti-cultura dell'uomo santo come espressione di un talento che non trovava sbocco nella società tradizionale ma, al tempo stesso, godeva di un prestigio che le istituzioni classiche avevano perduto: è anche del 1971 il suo fondamentale saggio su *L'ascesa dell'uomo santo nella tarda antichità*, raccolto poi nel 1982 in *La società e il sacro nella tarda antichità* (trad. it. del 1988, pp. 67-115). È importante perché mostra il distacco ormai irreversibile *tra gli uomini e l'ideologia* che seguiterà a governare sino alla fine l'ufficialità dell'Impero. Per i Padri del deserto l'esperienza del dislocamento fa del mondo un'apparenza, il "vero" mondo è altro, *deve* essere altro: ma l'esperienza del dislocamento è un fatto sociale, *quella* società non è più ospitale, non è più la casa dell'uomo, non per tutti, almeno. Nulla lo testimonia meglio di questo detto che traggo dagli *Apophthegmata Patrum* (*De abbate Antonio*, 25): "Disse l'Abate Antonio: 'È venuto il tempo nel quale gli uomini diverranno folli, e vedendo qualcuno che folle non è, insorgeranno dicendogli: sei pazzo; perché non è come loro'."

Anche Brown peraltro sottolinea (*Genesi, etc*. cit., p. XIX) la connessione tra esperienza religiosa ed esperienza sociale, pur rifiutandosi di considerare la prima come una sovrastruttura della seconda. Quel che più interessa è che Brown (cit., p. XI-XIV) rifiuta di considerare la Tarda Antichità, cioè i secoli III-V nelle categorie della crisi, del declino, della decadenza e della caduta: quei secoli manifestano, al contrario, una grande creatività, anche artistica, e rappresentano il lento passaggio verso la creazione di un mondo nuovo. Soltanto "la tendenza istintiva a giudicare la creatività di una società in base ai criteri stabiliti per noi dalla civiltà classica greco-romana" (p. XIV) possono generare quegli errati giudizi.

Questo è, in effetti, il pregiudizio di un Occidente figlio del razionalismo illuminista e del proprio rapporto con l'ideologia del pensiero classico; di fatto assistiamo dunque all'incubazione di un nuovo mondo, ciò che giustifica la necessità di comprendere quei secoli in un'ottica temporale ininterrotta sino a tutto l'Alto Medioevo. Tuttavia non si può ignorare, seguendo il mito (religioso) della storia come "Progresso", il prezzo pagato con la fine dell'Impero che, comunque, avvenne per motivi un po' più complessi: perché lo sfaldamento ebbe componenti anche un po' più materiali, negli *interessi* dei sudditi.

Questo fatto non può essere ignorato. Brown è tornato sull'argomento nella sua *Prefazione* (del 2013) per il decennale della seconda edizione aggiornata (del 2003) del suo *The Rise of Western Christendom* (del 1996); una prefazione che tiene conto dei molti studi sulla storia dell'Impero (e dell'Alto Medioevo) apparsi nel frattempo, che hanno destituito le tradizionali categorie dei "barbari" e dei "Cristiani" che tanto ruolo hanno avuto nei giudizi sulla fine dell'Impero, ad iniziare da Gibbon.

La *Prefazione* presenta dunque un panorama di letture che va anche oltre la vicenda del Cristianesimo, e riguarda anche alcuni Autori sui quali ci soffermeremo poi; in particolare fa riferimento ai ritrovamenti archeologici, che molto hanno cambiato nella nostra percezione dell'antichità.

Una prima constatazione riguarda il limes renano e danubiano, luogo di scambio commerciale e culturale tra i popoli che lascia sospettare la natura strumentale della divisione tra Romani e "barbari" come elemento di autoidentificazione ideologica tramite la contrapposizione (pp. XIV-XV; abbiamo visto all'inizio che la cosa riguarda anche il ruolo dello "Oriente" nell'autoidentificazione del moderno "Occidente": il *medesimo* si identifica grazie all'esclusione dell'*altro*, è il lógos).

Una seconda considerazione concerne l'inclinazione a ritenere il Cristianesimo un prodotto dell'Europa (come ha fatto recentemente un Professore sul giornalone dei benpensanti: cfr. il mio *Quando la nave affonda i topi scappano*, su www.academia.edu) e non l'Europa un prodotto del Cristianesimo. Il Cristianesimo fu un fenomeno inizialmente un po' più complesso, comprendeva anche le cosiddette "eresie", non può essere quindi appiattito sulla sua "ortodossia" che scelse di istituzionalizzarsi nelle strutture del pensiero classico: credo di averne parlato a lungo in *S.a.o*.

Questa perdita di rigidità dei due campi semantici (barbarie e Cristianesimo) mi sembra fondamentale per introdurre il concetto di *trasformazione* che Brown persegue nelle pagine successive, nelle quali fa molto riferimento alle ricerche di Wickham. Il quadro della trasformazione che egli descrive è il seguente.

Per Wickham (cit., pp. 89, sgg.) l'Impero era caratterizzato da una fiscalità molto elevata (oltreché, lo abbiamo già visto, iniqua nel suo fondamento di flat-tax) che costringeva sovente alla fuga dai campi, considerata, per l'appunto, alla stregua di evasione fiscale; ma era precisamente questo alto gettito ciò che metteva in moto il commercio, grazie alla spesa statale. Nota comunque Brown sulla scorta di Agostino che, in cambio, lo Stato faceva ben poco per difendere i suoi cittadini contribuenti da un'evidente situazione di disordine sociale (i brevi cenni ad Agostino ricordano la situazione descritta da Oppedisano in *Eruenda delendaque Urbs*, etc., cit., dove si fa ampio riferimento a Salviano; per il rapporto tra spopolamento, corruzione, iniquità e fisco nel V secolo, cfr. anche Oppedisano, *Maiorano, la plebe e il defensor civitatis*, Rivista di filologia e di istruzione classica, 139,2, 2011)).

Ora, questo sistema che garantiva la prosperità grazie all'oppressione (il prelievo fiscale, dice Wickham a p. 97, era violento e coercitivo. Sul tema dell'oppressione Wickham cita per l'appunto Salviano, un Autore dirimente per la visione del crollo della società tardo-antica) venne meno improvvisamente: al riguardo Wickham fa riferimento ai modelli matematici della teoria delle catastrofi: "un lento cambiamento raggiunge infine una situazione in cui i funzionamenti precedenti non possono più essere sostenuti" (p. 41). Non ci fu, in ciò, un ruolo della "invasioni barbariche", ma esse, unitamente alle guerre intestine, furono decisive (Brown, cit. p. XXV).

In altre parole: ciò a cui si assistette fu essenzialmente il crollo di un'economia-mondo che si manifestò con il chaos: più o meno, con le sue peculiarità e senza pretendere dettagli, lo schema di Arrighi.

Questa impressione si rafforza quando Brown afferma (p. XXVI) che il ruolo delle invasioni fu quello di mettere in luce il distacco tra periferia e centro (e fa riferimento a Heather) che mostra la periferia, gli interessi locali, collaborare con gli invasori abili a creare blocchi di potere locale (Heather, cit. pp. 499, sgg., fa significativi esempi per la Gallia, ma non soltanto). L'Impero d'Occidente, dice Brown (pp. XXVI-XXVII) "non tanto fu distrutto, quanto eroso o, finalmente, *reso non necessario*" (corsivo mio).

Brown critica (p. XXVII) la "biforcazione" degli studi tra quelli sugli eventi bellici e quelli sulla società, che fa apparire i "barbari" come provenienti dal nulla; un ruolo fondamentale nell'indebolimento dell'Impero fu rivestito dalle guerre civili che giunsero a coinvolgere gruppi di "barbari": il volto dell'Impero fu così cambiato "dalla sinergia tra gruppi barbari, la lunga pratica romana di guerre civili, e l'opportunismo con il quale i Romani locali usarono sia i barbari sia le guerre civili per i loro propri scopi" (p. XXIX). I possidenti locali si militarizzarono (p. XXX: cfr. Wickham p. 207; p. 203 per le trasformazioni della villa) e la "storia" si frammentò in storie locali (ivi; cfr. Wickham, p. 867 e le ultime fondamentali 14 righe delle sue *Conclusioni*).

Le pp. XXXI-XXXII di Brown sono dedicate ad una serena stroncatura di Ward-Perkins, sulla quale torneremo quando ci occuperemo di lui; qui accenno piuttosto alle pp. XXXIV-XXXIX nelle quali vengono discussi i concetti di "barbarie" e "Cristianesimo" (cfr. *supra*). Le pp. XXXIV-XXXVI sono dedicate non soltanto ad illustrare la pluralità del Cristianesimo iniziale, ma anche, e soprattutto, come il Cristianesimo, sebbene inteso essenzialemente come "ortodossia", abbia una propria storia ed evoluzione, onde quel Cristianesimo relativamente omogeneo quale noi lo conosciamo si formò soltanto alcuni secoli dopo la fine dell'Impero; di qui la necessità di una visione più articolata di esso nei secoli III-V. Per quanto riguarda i "barbari", nota Brown (p. XXXVIII) che essi emergono nella storia dal nulla e che non costituirono identità etniche preformate; fu dopo il passaggio del limes che, in un determinato arco temporale "convinsero loro stessi e gli altri di essere ciò che erano" (ivi): le loro "identità etniche" hanno una loro propria storia (p. XXXIX).

In altre parole: la concretezza della storia non può essere intesa con le stereotipate categorie dell'ideologia classica (se posso aggiungere: e occidentale). Ad ogni buon conto, per un'ampia storia dei "barbari" è bene riferirsi a Heather, cit.; e soprattutto al posteriore *L'Impero e i barbari*, pessima traduzione del titolo originale, *Empires and Barbarians*; vedremo perché la traduzione è pessima quando parleremo del testo. Per il momento mi fermo qui con Brown perché credo di aver mostrato quanto interessa queste note, cioè come l'abbandono degli schemi del pensiero classico da parte dello storico sia dirimente per una comprensione assai

diversa della fine dell'Impero, e, per traslato e sempre per quanto riguarda queste note, per una diversa prospettiva con la quale traguardare lo stato dell'attuale Occidente.

Parliamo invece ora di Ian Wood, un Autore recente (*La trasformazione dell'occidente romano* è del 2018) che si pone esplicitamente nella scia di Peter Brown (Introduzione di Luca Loschiavo all'edizione italiana, p. VII). Tra il IV e il VI secolo "entrarono nel servizio ecclesiastico centinaia di migliaia di persone" (ivi, p. VIII) il cui obbiettivo non era "difendere la cristianità" (ivi, p. IX) "ma realizzare una nuova società" (ivi): un obbiettivo già elaborato "prima che si concludesse il IV secolo" (ivi, p. X).

Wood fa una breve storia delle interpretazioni della fine dell'Impero, includendo Autori come Ward-Perkins ed Heather -sui quali torneremo- che lo precedono di oltre un decennio e che egli critica per aver sostenuto il concetto di crisi e "caduta", quest'ultima attribuita ai "barbari". Wood sostiene viceversa, come Brown, il concetto di trasformazione; come Brown considera la fine dell'Impero un fenomeno in continuità con la gestazione dell'Alto Medioevo.

In particolare, egli conduce la propria critica prendendo a riferimento il testo di Gibbon per mostrare la pregiudiziale che sottende la sopravalutazione delle "invasioni"; secondo Wood infatti (p. 22) la loro consistenza numerica non fu mai tale da poter ipotizzare un loro ruolo nella caduta dell'impero (si noti che egli scrive dopo l'uscita della ricerca di Heather, *L'impero etc.*, cit., quanto mai dettagliato sui movimenti dei "barbari"). La sua conclusione sull'argomento (p. 26) è dunque che ci si trovò in presenza di una crisi della classe dirigente, incapace di gestire il fenomeno ma molto impegnata a difendere i propri interessi particolari (su questo su veda anche Oppedisano, *Santo Mazzarino, etc.*, cit; Jones, cit., Vol. II, p. 1066).

Ne emerge una critica -scontata- a Ward-Perkins; e anche a Heather, sul quale sarà tuttavia opportuno soffermarsi in seguito. Wood dedica quindi il restante della propria ricerca alla presenza del Cristianesimo nella società romana, perché sostiene, giustamente e sulla scorta di Brown, che la storia religiosa non può essere separata dalla storia sociale (p. 29). Ciò che caratterizza questo tipo di approccio è infatti previlegiare l'analisi delle trasformazioni sociali interne all'Impero che resero poco a poco inattuale la sua struttura/sovrastruttura di un ordine sociale in dissoluzione.

Ora, se c'è un punto nel quale mi sembra che Wood non sia del tutto conseguente con ciò che si propone, è precisamente in questo rapporto società/religione, perché, nell'accennare alle "eresie", egli dimentica che il carattere polimorfo del primitivo Cristianesimo si mostra precisamente nel diverso modo di intenderne il Messaggio *in rapporto alla diversa collocazione sociale e alle conseguenti attese*. Come credo di aver ampiamente mostrato in *S.a.o.*, il percorso della erigenda "ortodossia" fu quello di adattare il Messaggio nelle strutture del pensiero classico, di istituzionalizzarlo, di farne elemento d'ordine, espellendo quelle diverse letture -Millenarismo/Apocalitticismo, Profetismo, Gnosticismo- che, a diverso titolo, risuonavano a critica dello status quo, della bontà ("incontrovertibile", avrebbe detto Severino) dell'ordinamento imperiale.

La vittoria del Cristianesimo, che epigenizzò la società romana *a partire dall'aristocrazia* (nelle popolazioni rurali il paganesimo lascia la propria eredità ben dentro il Medioevo) fu precisamente in questo adattamento, e l'Impero ben l'intese considerando la Chiesa di Roma un potente strumento ideologico. *Fu un imperatore* (Magno Massimo, aspirante tale) che nel 384 fece condannare a morte "l'eretico" Priscilliano che gli agitava le campagne; nel 418 fu di nuovo l'Impero che condannò Pelagio: e l'Impero era interessatissimo ai Concilii per propri ottimi motivi, contrariamente a quel che pensava Gibbon che, nel suo pregiudizio illuminista, vedeva la cosa come distrazione dai problemi di governo.

Che cosa fosse poi il Cristianesimo dell'aristocrazia e degli uomini al potere, lo si può chiedere a Salviano (sul suo *De Gubernatione Dei* c'è l'ottimo studio di G. Costanza, *Romani e barbari, pagani e cristiani*, Guttadauro 4, 2004 – 6, 2006; su Salviano si veda anche P. Brown, *Per la cruna di un ago*, pp. 600-625) che mette in luce una società del V secolo ben più complessa, divisa per linee di frattura che non sono quelle semplicistiche evocate dal titolo; nonché gli effetti *negativi* sul Cristianesimo -quello di allora, con le sue tensioni- della conversione costantiniana). Mi permetto perciò di aggiungere che tra gli elementi di *continuità* tra Tarda Antichità e Medioevo c'è anche questo: *le "eresie"* (si veda *S.a.o.*).

Tornando a Wood, si deve notare che tutto il suo testo è articolato -di fatto, capitolo per capitolo- come risposta a Gibbon e alla sua identificazione (che mi è sembrata un po' sommaria, comunque ideologica, rispetto alla complessità della sua ricerca) dei "barbari" e del Cristianesimo come "cause" della "caduta" dell'Impero; e poiché il discorso sui "barbari" è stato da lui rapidamente eliminato nelle prime pagine, la sua analisi, per gran parte del testo, è dedicata al Cristianesimo (ortodosso) che, nel suo processo di epigenizzazione dell'Impero, era divenuto "un percorso alternativo per emergere" (p. 65). Tant'è che nell'analisi del testo di Gibbon e della sua accusa al monachesimo parassita (cfr. *supra*) anche Wood ritiene che il monachesimo costituisse un problema (p. 83). Mi permetto di ricordare che lo fu poi soprattutto a Bisanzio, dove l'Impero vedeva in loro una fonte di disordine sociale (cfr. Patlagean, riportata in *S.a.o.* alle pp. 105-106).

In conclusione, il testo di Wood, oltreché una scontata critica a Gibbon e una puntualizzazione sul ruolo positivo del Cristianesimo (della sua "ortodossia") costituisce un richiamo alla trasformazione culturale dell'Impero come momento di transizione in continuità con l'Alto Medioevo e come momento di erosione dell'ideologia classica che aveva conformato l'Impero. Traguardando il problema dalla fine dell'Impero come sistema-mondo e come cultura, cioè come struttura e sovrastruttura, non si tratta di negare l'importanza della

crisi della prima su quella della seconda, ma di prender atto dell'importanza della crisi della seconda su quella della prima.

Come nota Loschiavo (cit., p. X) "lo sviluppo dell'archeologia, dell'antropologia, dell'etnogenesi, hanno mutato il nostro modo di intendere il *barbaricum* e il significato del tramonto della civiltà antica".

Torna allora sempre attuale rivolgersi al citatissimo articolo di Mazzarino su *La democratizzazione della cultura nel "Basso Impero"* (raccolto ne *Il basso impero*, vol. I, pp. 74-99) nel quale il risveglio delle culture locali e il formarsi di "eresie", si associano alle tensioni locali in una miscela che testimonia, sia pure in forme diverse ma convergenti, la crisi del "centro". Mi permetto poi di ricordare, sempre di Mazzarino, il suo *Si può parlare di rivoluzione sociale alla fine del mondo antico?* del 1961, raccolto *ivi*, vol. II, pp. 431-445 a chiusura. Lo ricordo perché qui il "mondo antico" ha una valenza più vasta (come in Brown, che ne pone la fine con la nascita dell'Islam). Esso si estende infatti alla Persia sassanide ricordando il significato sociale del Mazdakismo (sul quale si vedano le pp. 110-118 di *S.a.o.*); poi, in seguito, cita i Bacaudæ e i Circumcellioni, ma, soprattutto, il sottofondo sociale del j'accuse di Totila ai senatori romani.

Si tratta dunque, per dirlo con le parole di D. Vera (*La società del Basso Impero*, 1983, p. XIX) di rivedere "tenaci pregiudizi classicisti" (duri a morire, come si può constatare nell'ideologia di Occidente-destino-del-pianeta). L'evoluzione del Basso Impero, secondo Vera, non è sintomo di senescenza, al contrario, di *vitalità*: "non si può più incasellare nella morfologia della decadenza: è piuttosto la dimostrazione della capacità creativa delle popolazioni provinciali" (ivi). Il contributo a questa creatività non è soltanto "cristiano", di quel Cristianesimo istituzionalizzato che introietta in sé il pensiero classico, ma anche *popolare*, con le sue particolari accezioni che saranno configurate come "*eresie*" (p. XX). Popoli e società classica, cristiani e pagani si ibridano e si ridisegnano: vien da pensare ad Arrighi, *al chaos che segna la disgregazione del centro*. Un chaos che testimonia *creatività*: è una società che cambia in rapporto ai nuovi problemi e fa emergere le diverse spinte che la animano.

Queste cose si scrivevano in anni un po' più vivaci rispetto alla morta gora della globalizzazione neoliberista occidentale, ambiente eutrofico e privo d'ossigeno dove nuotano soltanto gazzettieri e Accademici; e si tornano a scrivere ora, con la constatazione del disastro neoliberista. Così è, quest'Impero Romano resta sempre lo specchio incolpevole di un Occidente ipnotizzato dal cerchio di gesso del pensiero classico.

Certo, c'è sempre il non-detto di una Storia sottintesa come Progresso (inevitabile, è il fondamento stesso dell'ideologia di Occidente-culmine-della-Storia, hegelianamente garantita) un pre-giudizio del quale, in anni un po' meno vivaci come i nostri -almeno per noi occidentali- s'inizia a nutrire qualche dubbio: ma forse, chissà, è soltanto un'astuzia della Storia, o della Ragione o di chi pare a voi.

Di fatto, nel 1993, nel bel mezzo dei roaring thirties della globalizzazione neoliberista, e a quattro anni dal presunto trionfo dell'Occidente, Carandini (*L'ultima civiltà sepolta o del massimo oggetto desueto, secondo un archeologo*, in *Storia di Roma 3***) poteva esordire sottovalutando quel Polanyi che, guarda caso, come notavo nel *Commiato* in *S.a.o.* (p. 1768) è stato ristampato in pieno XXI secolo, a circa settant'anni dalla sua prima uscita del 1944. Un motivo ci sarà.

Esordiva, Carandini, con un elogio del libero mercato; lo aveva già fatto nell'*Introduzione* a quel volume, e da questo, in entrambe le circostanze, si era volto a parlare di decadenza: decadenza da un paradigma, l'arte classica, o meglio, classicista, degli Antonini, da una forma priva ormai di ogni soffio vitale che non fosse l'alito della retorica. Ma perché l'ironia su Polanyi? Perché usa anche le note (nota 2 a p. 11) per esaltare la concorrenza, un concetto sul quale Marx fece puntualizzazioni sempre attuali (MEW, 42, pp. 549-552 e 625)? La concorrenza, diceva, è consustanziale al capitalismo, è il suo modo di produzione nel quale la libertà dell'uomo è messa al servizio della libertà del capitale.

Carandini però (*Introduzione*, p. 8) contrappone i "pacifici" (souvenir di Kant?) e "stabili" (equazioni della scuola neoclassica?) mercati alle "zone mutevoli e bellicose" (i Barbari abitanti del mondo senza forma?) "dove si procuravano le materie prime" (il "terzo mondo" du temps jadis?). Questo che descrive è un sistema-mondo (Carandini ne parla poi esplicitamente) con il suo centro, la sua periferia, e il suo scambio *sempre* diseguale: Braudel lo dice, Carandini parla di Braudel ma non dice *questo*; un piccolo particolare (che Heather lascia soltanto intuire) che non consente di trascurare altri aspetti della storia -le azioni "non storiche" dei piccoli individui, direbbe Brown. Quelle che non si registrano negli annali e neppure nelle cronache, ma che, alla fine, minano i ben congegnati meccanismi delle meravigliose civiltà fondate, come d'uso, sullo sfruttamento.

Carandini è chiaro: a p. 17 vede la Tarda Antichità non come una "morfogenesi" ma come "un precipitare verso il polo della catastrofe". "Catastrofe" implica un giudizio; certamente vi fu una "fine", ma che fosse una "catastrofe" o non, piuttosto, una "liberazione" implica un giudizio che presuppone un'ideologia; ognuno ha la propria, ma è doveroso tener conto della data nella quale egli scrive e del giudizio che egli dà della propria epoca quando (p. 38) afferma la superiorità dell'economia-mondo (quella del capitalismo con il suo centro nell'Occidente) sugli imperi-mondo: uno dei quali fu quello romano, l'altro quello dell'U.R.S.S. da lui citato (che la Russia sia, geopoliticamente, un Impero simil-assiro l'ho sostenuto più volte).

Ciò che non quadra, nel discorso di Carandini, è dunque semplicemente una cosa che non riguarda certamente l'archeologo ma il non-detto pregiudiziale dell'ideologia attraverso la quale è traguardato l'evento "fine dell'Impero": che, se si vuole, può anche essere "catastrofe", benché la situazione economica fosse in

lungo peggioramento da tempo, prima; e proseguisse il trend in discesa poi, sino ai cosiddetti secoli bui: dunque nel 476 non accadde nulla, l'Impero se ne andò senza rumore, in punta dei piedi, con il buon garbo di Odoacre. Ciò che non quadra, sia che si parli di decadenza, di caduta o di catastrofe (o di trasformazione, parola che non piace ad alcuni) è che non ci si chiede *perché* accadde quel che accadde, qual che sia ciò che accadde. Teresa Sardella, *La fine del mondo antico e il problema della Tarda Antichità*; Chaos e Kosmos, XIV, 2013, sostiene che la domanda ha perso senso (notando l'eccezione di Heather) ma, per traslato, non porsela significa anche non chiedersi perché l'Occidente non è amato dai tre quarti dell'umanità (si vedano gli schieramenti nell'affaire Ukraina); non solo, ha sempre meno consenso interno. Forse non era il caso di ironizzare su Polanyi.

Forse è il caso di ricordare che, per Marx, economia e società erano inscindibili, contrariamente a quanto avviene nella metafisica dell'economia neoclassica (*S.a.o.*, p. 1630); ma Carandini (p. 14) nel respingere l'interpretazione "stucchevolmente ottimistica" e "ideologicamente neutra" (Carandini si dichiara di parte?) di chi parla di transizione, ha, in tema di società, un piccolo abbaglio: nel 1993, dopo anni di declino sociale ed economico (Piketty docet) parla di "ceto medio che tutte le vecchie classi con successo va inghiottendo". Letta oggi alla luce delle statistiche economiche e sociali, quella frase è di un umorismo macabro.

Oppure è un miracolo della fede: ma qui rinvio al mio *Lo psicodramma della middle class in tre atti* (www.academia.edu): die Freiheit ist ein Luxus den sich nicht Jedermann gestatten kann. Perciò, concludendo, penso si debba sempre tener conto di quelle indagini che previlegiano il termometro dei cambiamenti religiosi e culturali, perché anche gli umili individui senza storia, nel loro piccolo, s'incazzano: e sostengono *le proprie ragioni* con i fatti.

Forse quanto affermo è un po' brusco, ma forse è necessario perché ora è venuto il momento di parlare di Ward-Perkins e del suo libro volutamente provocatorio sin dal titolo. Il testo è del 2005, poco prima della Rivelazione del 2008 sui Misteri dolorosi del Finazkapitalismus, Apocalisse nel senso letterale e figurato della parola; mi viene tuttavia da pensare che, considerato l'atteggiamento britannico in materia di "Occidente", Ward-Perkins lo riscriverebbe tal quale anche oggi, dopo la guerra d'Ukraina; perché egli non nasconde, anzi, dichiara in prima pagina (p. 3) che "L'Europa conserva nel fondo della sua psiche la paura che, se è potuta crollare l'antica Roma, lo stesso può accadere alle più superbe civiltà moderne". Premesso che, forse, la paura può essere tutta sua e dei suoi britannici, lasciamo da parte l'Europa, che è un toponimo, perché forse stiamo parlando di Occidente in generale, cioè degli U.S.A. e della sua periferia europea, che costituirebbero quindi, secondo lui, "la più superba civiltà moderna". Fa piacere che l'ideologicità del testo sia così esplicitamente dichiarata, facilita la discussione; anche perché, dalle notizie di chi osserva oltre oceano, gli stessi sudditi U.S.A. non sembrano accorgersi di tanto splendore: come tanti sudditi del Tardo Impero.

Fa piacere anche la chiarezza con la quale, a p. 6, Ward-Perkins definisce il proprio concetto di civiltà condensandolo nella quantità/qualità di beni di consumo disponibili; immediatamente conseguente è perciò la sua posizione su un tema che turba gli storici, la sostituzione del declino e della crisi con la trasformazione: Ward-Perkins è contrario alle tesi che lasciano intravvedere una "idilliaca convivenza" tra invasori e invasi (gli estremisti esistono ovunque, anche nel mondo compassato degli antichisti) e sostiene viceversa che i Germani procurarono grandi sofferenze ai Romani (a quali di loro, non dice) e che le conseguenze furono drammatiche (p. 15; per chi, non lo dice).

Ward-Perkins non manca quindi di citare le cronache del tempo che attestano la violenza, né manca d'informazione: trovo tuttavia singolare che nessuna riflessione nasca quando riferisce degli schiavi che fuggirono da Roma per unirsi agli assedianti Goti (p. 36). Appare evidente che, per lui, si tratta di pesare diversamente "civiltà" e "barbarie" e che il pensiero -non troppo nacosto- vada alla Fortezza Bastiani dell'odierno Occidente; anche perché, quando si riferisce brevemente al *De civitate Dei* (p. 38; Heather lo fa più ampiamente alle pp. 284-287 di *La caduta, etc*.) non si accorge che la risposta di Agostino, magari in termini più laici, potrebbe riguardare anche il moderno Occidente.

Molto interessanti le pagine successive, quando mostra che l'Impero non fu in grado, nel V secolo, di respingere gli attacchi perché non fu in grado di reclutare eserciti, e questo per problemi economici, e questo perché doveva nutrire le "idle mouths" ecclesiastiche (con citazione un po' forzata da Jones): per concludere infine con le note invettive di Gibbon (pp. 52-53). Il quadro è geometrico come una tela di Mondrian, siamo così regrediti all'Illuminismo, non ci si pongono domande e non si avanza il sospetto che quelle bocche oziose a qualcosa servivano nel fare da stampella a una struttura *socialmente* traballante: ma Costantino lo sapeva. Ward-Perkins fa parte di quegli storici dei quali s'è detto, che si distinguono per cancellare Salviano dalla Bibliografia; storici che fanno della società classica un Idealtype illuminista.

Così, a p. 57, le rivolte dei provinciali diventano un tentativo, non altrimenti spiegato di "liberarsi completamente dall'autorità imperiale"; e i Bacaudæ non sono considerati in rapporto al sottofondo sociale che si dava loro "quando era in voga il marxismo" (P. 57): Wickham è un po' più analitico, ma Wickham "è marxista" (si veda la nota 7 a p. 249) quindi "è sospettoso verso le forze di mercato e gli imperi" (ivi). Quanto al mercato -mi si consenta l''inciso- lo studio della teoria e della prassi liberista, neoliberista, e dell'imperialismo economico, rende me più sospettoso di Wickham: cfr. in *S.a.o.*, *Tomo II*, i due capitoli relativi all'argomento (ma il primo riferimento è nel *Tomo I*, p 712); e i vari passi relativi in *Crisi dell'ideologia occidentale*. Si veda inoltre *Was ist das, die Wirtschaft?* in www.academia.edu e l'indice analitico, voce "Mercato", in *Crisi, etc*., cit.

Già sin d'ora dunque, la "civiltà" dell'Impero Romano di Ward-Perkins ha tutte le sembianze del moderno Occidente sui cui spalti Ward-Perkins veglia in armi: lo testimoniano anche un paio di illustrazioni, truculente o drammatiche, che abbelliscono il suo testo. Di questo passo manca la serenità critica che consenta di traguardare l'*ovvietà* di un trapasso, di *ogni* trapasso; certo, le "contraddizioni interne" fanno anche parte dell'abecedario veteromarxista, quindi è lecito ignorarle, per Ward-Perkins.

Trovo significativo al riguardo che Ward-Perkins non sia minimamente disposto a porsi domande sui fatti che egli stesso segnala, che dunque non nasconde, ma che non intaccano la sua fede che va tanto all'Impero quanto all'Occidente: come quando, a p. 60, cita la rivolta in massa degli schiavi unitisi ai Goti ribelli mettendo in pericolo l'Asia Minore; o a p. 64, le fughe di schiavi e minatori che si uniscono agli "invasori"; o ancora -qui a proposito del distacco dei provinciali dall'Impero- cita la rivolta della Gallia ai tempi di Ezio (p. 71).

Cosicché, quando a p. 72 deve ammettere che, comunque, prima o poi gli imperi finiscono, immagina una storia alternativa che lo conduce a pensare la sopravvivenza, sino a Carlo Magno, di un Impero d'Occidente a guida germanica. Ora, tutta questa disperata impresa di Ward-Perkins sembra avere un solo significato: non tanto riguardare la storia di quei secoli, quanto convincersi che non è ancor detto che le cose potrebbero mettersi male per l'Occidente. Esorcizzare un incubo, dunque. Certo, nell'Italia dei Goti le cose non andarono così male per l'aristocrazia dell'ex-Impero (pp. 82-89) tanto più che, finito l'Impero, ci furono ragionevoli accomodamenti per la cosiddetta società civile (pp. 91-104): il probema era però che una civiltà era finita (pp. 106, sgg.).

Inizia qui, a p. 107, l'aspetto più significativo della sua posizione ideologica (Cap. V, *La scomparsa di una civiltà*). Riporto per esteso l'incipit:

> Oggi è del tutto fuori moda affermare che con la fine dell'impero romano si sia verificato qualcosa come una "crisi" o un "declino"; per non parlare del crollo di una "civiltà", seguito da una "età buia". Secondo la nuova ortodossia, il mondo romano, sia in Oriente sia in Occidente, si trasformò lentamente, e in modo *sostanzialmente indolore*, in una forma medievale. Ma questa nuova teoria cozza contro un problema insuperabile: non si accorda con l'enorme quantità di testimonianze archeologiche oggi disponibili, che dimostrano un sorprendente declino del tenore di vita dell'Occidente dal V al VII secolo. Fu un mutamento che colpì tutti, dal contadino al re, perfino i corpi dei santi dormienti nelle loro chiese. Non fu una semplice trasformazione -ma un declino di proporzioni tali da poter essere ragionevolmente definito "la fine di una civiltà" (il corsivo è mio).

Dunque, sorvolando su quanto di quella cultura è in realtà sopravvissuto sino a noi (mi sembra che da molti secoli non si parli d'altro che delle virtù del caro estinto; si veda anche Canetti, citato *infra*, a p. 108) la "civiltà" viene qui misurata aritmeticamente sul piano della disponibilità di "cose". Certamente nessuno pensa che una sopravvenuta e improvvisa indigenza sia un fatto "indolore" (questa è un'ironia un po' forzata di Ward-Perkins) ma una crisi economica è l'esito di un sistema economico che non ha più la società per la quale era stato pensato, dunque si è fatto inattuale in rapporto agli eventi. Inoltre, con riguardo all'economia, vorrei ricordare quanto ho sostenuto in *Sunset Boulevard* (cit.): anche l'Occidente è in crisi, ma non se ne accorge, perché ad ogni suo ridimensionamento succede una nuova "normalità" che fa dimenticare il passato; sinché, ad esempio, il 2023 non viene messo a confronto con il 1970: magari per colpa di qualche madeleinette, nasce il ricordo delle strade linde ed eleganti di allora in confronto quelle sporche di oggi, pavimentate di senzatetto. Anche a Roma tutto sembra sia avvenuto, allora, per ripetuti ridimensionamenti. D'altronde la crisi economica è l'esito nefasto di un sistema economico che non ha più la società sulla quale era stato conformato o che non le è più utile: perché economia e società sono gemelle.

Venne quindi poi l'economia -e la società- contadina della quale parla a lungo Wickham e non sembra lo faccia in termini entusiastici. Qui mi sembra però intervenire il gioco delle tre carte tipico dell'economia borghese, che misura il benessere sociale con il PIL dimenticandone non soltanto la distribuzione, ma anche il costo umano e sociale della sua produzione. Questo non è marxismo, si tranquillizzi Wad-Perkins, è una semplice riflessione di buon senso che fa, ad esempio, L. Canetti alle pp. 107-108 della sua ampia e impietosa revisione dell'opera (*Storia*, XVI, 46, 2010, pp. 103-120). Che il PIL sia una misura ingannevole lo sanno comunque tutti gli economisti -non i gazzettieri- di qualunque fede: un esempio? In Occidente il PIL cresce, sia pur di poco, ma la diseguaglianza, il malessere sociale e *la povertà* crescono ancor di più, da lungo tempo, come mostrano indagini un po' più analitiche: da tempo è infatti smentita la chiacchiera illusionistica del trickle-down, smentita dai *fatti* sanciti dalle statistiche.

Ward-Perkins ha però idee precise, come si nota a p. 127 allorché vuol porsi "dal punto di vista del consumatore che è quello che soprattutto m'interessa". Una Charaktermaske del capitalismo *industriale*, cioè dell'economia *moderna*, costruita ai tempi del fordismo insieme alla middle class per evitare il rischio di nuove crisi, di sovraproduzione la prima, di conflitto sociale la seconda (si vedano *Lo psicodramma, etc.*, cit; e *I conti senza l'oste*, anch'esso su www.academia.edu) viene così catapultata nella società romana per rafforzare un arbirtrario parallelo con l'odierna società dei consumi, che è quella per le cui sorti trepida il cuore di Ward-Perkins.

Poiché, dunque, questo è il punto che m'interessa sviluppare, tralascio di parlare del testo come testo di antichistica (rinviando chi lo desideri alla puntualissima critica di Canetti) e preferisco concentrarmi sulle

ultime sessanta pagine, dove l'interpretazione storica del passato è platealmente a sostegno del presente occidentale.

Il Cap. VII inizia a p. 169 con l'esaltazione dei beni materiali e l'ironia un po' scontata sulle comodità che procurano ai "sublimi intellettuali" che ne trascurano l'importanza. Ora, qui non si tratta di fare la critica alla decrescita presuntivamente felice (la critica a Latouche è facile, nessuna decrescita è felice) perché il punto ancora eluso è: chi produce e a che prezzo (umano)? La posizione di Ward-Perkins non sembra aver tanto a che vedere con la storia, quanto con la "giustezza" del mercato, fondamento indimostrato e indimostrabile di ogni liberismo, paleo, neo e ordo ("giustezza" emergente soltanto nella metafisica dell'economia neoclassica che, come notava Shaikh, ha il compito di dimostrare che il capitalismo è il migliore di tutti i sistemi economici: cfr. la lunga nota 90 alle pp. 1625-1627 di *S.a.o.*).

Ward-Perkins, qui, non parla di storia; la storia è un mero pretesto per avvertire che l'Occidente, così com'è, ha ("possiede la") Ragione; e infatti a p. 176 fa il panegirico del liberismo, proiettandolo sul commercio mediterraneo romano. Lo fa perché, grazie a quel liberismo, "prodotti di buona qualità" furono "accessibili anche ai gradi più bassi della scala sociale" (p. 179). Poco importa se quel regime aveva "allargato la forbice tra ricchi e poveri" (p. 180; infatti per la lower middle class di oggi si è saputo inventare il low-cost: cfr. *Lo psicodramma, etc*., cit.) e se "chi apparteneva agli strati più bassi della società poteva condurre una vita di abiezione e morire in miseria" (ivi). Magari lo faceva con ceramica relativamente fine a disposizione, perché no? anche oggi chi dorme in strada e chiede l'elemosina possiede un cellulare che sarà ritrovato dagli archeologi del futuro; e se qualcuno ha dormito in un'auto lo si considererà un benestante perché possessore di un'auto: dov'è dunque il problema sociale?

Così, a p. 181 Ward-Perkins parla dei disastri causati dalle carestie, ma non gli vengono in mente due cose: che ci si possa ribellare ma soprattutto che si è davanti a un sistema economico -quindi *sociale*- che non funziona, o meglio, *non funziona più*, che quindi è destinato a morire di morte *naturale*. Però va bene così, sembra dire, perché una "civiltà" si fonda su una società complessa e sui suoi prodotti (pp. 203-204). Certo, anche il "marxista" Wickham testimonia che la ricchezza si ricreò quando tornò l'accumulo e s'intensificò lo scambio, con la società signorile che soppiantò la società contadina; ma *i giudizi di merito* dipendono dalla collocazione nella scala sociale, perciò è lecito che qualcuno non si vesta a lutto per la morte di una "civiltà".

Ward-Perkins ha uno sguardo critico, ma verosimilmente in materia di economia è un po' distratto: parla nel 2005 come se fosse nel 1970, non scorge i vicoli ciechi di un, *di ogni*, sistema economico che, prima o poi, deve render conto delle proprie *contraddizioni* (pardon! ho parlato inavvertitamente come un marxista e faccio ammenda). Complessità sociale, scambio, ricchezza, vanno insieme (ho criticato anch'io, più volte in Marx -si veda *Crisi etc*. cit.- l'economia "naturale" che si risolve in economia di sussistenza; e l'equazione valore/lavoro): ma il problema è che lo scambio è *sempre* diseguale e vale forse allora, col tempo, il riferimento di Wickham ai modelli matematici della teoria delle catastrofi (si veda *supra*).

Quello che Ward-Perkins sembra voler nascondere a se stesso è che *ogni sistema-mondo*, quello romano allora come quello a centro U.S.A. oggi, è destinato a diventare, prima o poi, *inattuale*.

Il massimo dell'abuso dell'antico per giustificare il moderno (occorre far sempre attenzione a questo gioco di specchi nel discorso) Ward-Perkins lo raggiunge però alle pp. 208-209, quando, dopo aver deriso chi considera, nel Tardo Antico, gli aspetti "spirituali e mentali", avverte che "la maggior parte degli antichi, *così come la gente d'oggi* (corsivo mio, et pour cause) passava molto del suo tempo ancorata solidamente al mondo materiale, interessata non tanto ai mutamenti religiosi quanto al proprio tenore di vita".

Considerazione non soltanto banale, ma anche un po' volgaruccia, per uno storico. Aggiunge comunque subito dopo "è inevitabile uno stretto rapporto tra il modo in cui vediamo il mondo e il modo in cui interpretiamo il passato": questo è sicuro ma c'è anche un limite alle deformazioni, l'acribia dello studioso dovrebbe servire a questo. E poi: *se fosse stato "marxista" almeno un po'*, avrebbe saputo che le *idee*, anche quelle religiose testamentarie che costituiscono un modello sociale, non sono altro che i *fatti* "tradotti nel cervello dell'uomo" (*Poscritto* alla seconda edizione de *Il Capitale*). Come tali esse hanno un loro ruolo per comprendere i fatti così *come essi sono stati recepiti*: ché poi, *il fatto vero è quello, la recezione*; senza di essa il "fatto" è un sacco vuoto, che da solo non sta in piedi.

Da qui in poi il torrente si gonfia ed esonda, segnalo soltanto qualche detrito trascinato dalla corrente. A p. 213 Ward-Perkins nega che il Tardo Antico sia un tempo di "conquiste culturali"; questa visione ha "radici negli atteggiamenti moderni verso il mondo". Questo è vero, ma non gli suggerisce che, se ciò accade, è perché, forse, stiamo già vivendo la Tarda Modernità. A p. 215 risolve le proprie aporie con una battuta che vorrebbe essere di spirito: "Roma non cadde perché i provinciali da lei assoggettati lottarono per la 'libertà'." Non so se qualcuno l'abbia detto in questi termini -la mia documentazione è assai modesta; di certo si è notata una certa convenienza e propensione dei provinciali ad accordarsi coi nuovi arrivati, visto che l'Impero serviva ormai a poco: primum vivere. Alle pp. 217-218 si vanta infine di essere ormai "fuori moda" (un po' come il Monaldo ultimo spadifero) quando giudica "civiltà" la disponibilità di beni materiali: ma non si chiede che cosa ciò costò a qualcuno che, in basso, li fabbricava per altri, in alto.

Certo, non sono io che posso dar lezioni di antichistica a Ward-Perkins, ma quel che volevo mostrare è altro: la sua visione, di moda o fuor di moda, *è pesantemente condizionata dall'ideologia occidentale*, come lui

stesso testimonia con le parole che concludono il suo libro (p. 223): "Prima della caduta di Roma, i Romani erano sicuri quanto lo siamo noi oggi che il loro mondo sarebbe continuato per sempre senza sostanziali mutamenti. Si sbagliavano. Noi saremmo saggi a non imitare la loro sicumera". La crisi di Roma come monito per la presentita crisi dell'Occidente: in entrambi i casi "*della*" civiltà.

Contemporanei o di poco posteriori (2005 e 2009) all'outing di Ward-Perkins, sono i due robusti volumi di Heather già citati che offrono grande interesse per la messa a punto del barbaricum, il generico mondo dei cosiddetti "barbari", ai quali viene restituita quell'identità plurale, quello sviluppo storico e quelle motivazioni politiche ed economiche che ne fanno protagonisti attivi e coscienti di una propria *storia*: avere una storia significa non essere quel magma indistinto e minaccioso che ribolle ed esonda dai confini del Nulla. Non che qualcosa di simile si dica oggi dagli storici ma, di certo, questa fu l'ideologia costruita dal pensiero classico, e non soltanto a proposito dei "barbari": pensiamo al rapporto con l'Islam costruito sul metro dell'Orientalistica, altro prodotto del pensiero classico recepito dall'Illuminismo, altro compagno di viaggio del colonialismo.

Heather, va detto subito, considera "eccellente" il libro di Ward-Perkins (*L'impero e i barbari*, cit. p. 843 in nota 1) perché anch'egli è del partito della "caduta" (o come la si vuol chiamare) ad opera di forze esterne; e poiché la ricostruzione del fatto avviene al termine di una dettagliata analisi, nei limiti delle mie poche righe tenterò lo sforzo quasi impossibile di condensarne alcuni punti soltanto, quelli necessari allo scopo delle mie note.

Il principale interesse della sua analisi è che, per i suoi molti dettagli, essa porta a considerazioni molteplici, anche se, concludendo, Heather opta per la tradizionale versione di un Impero caduto per i ripetuti attacchi alle frontiere; in questo le sue conclusioni finali mi appaiono non meno problematiche di quelle di Jones, ma sono anche significative perché, nella sua scelta del fattore essenziale della "caduta" (tra i tanti possibili messi in evidenza) si rivela, a mio avviso, una preoccupazione tutta attuale: e che non mi sembra soltanto sua.

Il punto è che la sua esposizione e la sua analisi dei fatti sono capillari, e riguardano molti aspetti dell'Impero che possono considerarsi al tempo stesso manifestazione e "causa" della sua scomparsa. Uso questo termine perché tra le tante divergenze di *giudizio* da parte degli storici (caduta, crisi, crollo, trasformazione, etc.) l'unico punto fermo è che l'Impero finì, quindi scomparve (dal mondo materiale; nel mondo delle ideologie è ancora vivo e ha avuto molti nomi). Scomparsa, o fine, o loro sinonimi sono quindi, a mio avviso, le sole definizioni "incontrovertibili"; sempreché, naturalmente, si parli della realtà materiale perché, nel mondo delle ideologie, l'Impero è ancora lo zenith dell'Occidente: come quegli eroi del mito che, non potendosene pensare la scomparsa terrena, vengono traslocati nell'Olimpo.

Guardiamo dunque al primo testo in ordine cronologico (*La caduta, etc*., cit.) che già dal titolo dice quale sarà il giudizio e in chiusura rinvia al secondo (*L'impero e i barbari*, cit.) che al momento era ancora in preparazione: esso vuol rispondere a una domanda posta nell'*Introduzione* a p. 8: "che cosa esattamente ha provocato il crollo dell'impero" e intende rispondervi accertando "ciò che effettivamente è accaduto" (p. 10). A prescindere dalla pretesa un po' positivista è dunque chiaro sin d'ora che Heather darà un giudizio dirimente sul fattore decisivo, al di là delle tante possibili manifestazioni di crisi da lui segnalate nel lungo percorso della vicenda.

Così, ad esempio, mentre a p. 133 segnala la corruzione della vita pubblica e della società imperiale (un fatto conclamato) escludendo tuttavia che essa sia stata "causa" unica, o quantomeno *determinante* della fine dell'Impero; poi però segnala il ruolo *determinante* della sconfitta di Adrianopoli nel suo indebolimento finale e mostra che gli antecedenti della battaglia furono creati dalla corruzione -spinta sino alla truffa, al cinismo e alla disumanità- dei funzionari dell'Impero (p. 201 e p. 206, è una storia nota, ne parlano anche atri Autori). Per inciso: la corruzione non è mai un fatto trascurabile, perché coopta la collusione, quindi indirettamente favorisce l'incompetenza: quadro non sconosciuto alla classe dirigente dell'ultimo secolo e tuttavia non sviscerato da Heather. Non lo è anche perché, a p. 166, gli accade di affermare che nell'Impero dominava la maestà della legge romana, sicché "neppure i potenti potevano passare sopra la legge".

Ora, anche a prescindere da ciò che pensava Anatole France dell'imparzialità della legge, che vieta tanto ai ricchi quanto ai poveri di rubare il pane, di chiedere l'elemosina, e di dormire sotto i ponti; a prescindere dal fatto che la legge romana era dichiaratamente diseguale per honestiores e humiliores; Heather, da buon britannico, sottovaluta il genio italico ignorando ciò che disse un nostro Capo di Governo, per giunta figlio di un cancelliere di tribunale: la legge, per i nemici si applica, per gli amici si interpreta. Dipende dall'avvocato che puoi pagarti. I deboli, al contrario, sono destinati a soffrire, come diceva Varoufakis, perché, come si sentenziava al tempo dei nostri nonni e bisnonni, dove c'è miseria c'è *colpa*: è il darwinismo sociale così ben rappresentato da Spencer.

L'indagine però non può fermarsi così in superficie come quando, parlando dei Circumcellioni alle pp. 172-173, Heather deve sì, segnalare (come se la cosa fosse ovvia) che lo sfruttamento dei contadini comportava resistenze, ribellioni e banditismo, ma ne esce affermando che, in fondo, nel IV secolo le cose non andavano peggio del solito; non può anche perché a p. 178 afferma lui stesso che le leggi romane difendevano "sempre" i proprietari "contro tutti coloro che erano condannati a malapena a sopravvivere". "Meno del 5 per cento della popolazione possedeva l'80 per cento delle terre e forse anche di più", dice sempre a p. 178; e, a p. 181, a proposito dell'economia dell'Impero, afferma: "La sua economia non si distaccava ancora molto dal mero livello

di sussistenza, e in termini politici il numero delle persone che beneficiavano della sua esistenza era molto ridotto (abbiamo dato solo un'occhiata superficiale agli sconcertanti previlegi di cui godeva la piccola classe dei roprietari fondiari)".

I fattori di debolezza interna sono dunque ben segnalati, per poi però dichiararne l'ininfluenza sul tracollo del sistema: penso che la teoria delle catastrofi, evocata da Wickham e citata sopra, avrebbe potuto suggerirgli qualcosa. Un sistema fondato sull'ingiustizia è destinato alla crisi, ma l'ingiustizia si avverte soltanto quando è in crisi l'ideologia che la fonda, e questa è in crisi quando non risponde agli scopi che l'avevano resa egemone: nel gioco degli specchi, dire però che nel V secolo l'Impero era "unfit" potrebbe far sospettare che nel XXI sia giudicato "unfit" l'Occidente e chiedersi *perché*; perciò le cause della caduta *dovranno* essere esterne.

Molto significative al riguardo le pp. 306-307. Qui Heather nota "le faglie del sistema politico romano" che consentivano a "forze miltari esterne" di "incunearsi" (siamo nel periodo 376-406) e afferma: "le classi sociali inferiori dell'impero avevano mostrato una certa tendenza ad aiutare gli invasori barbari o addirittura a unirsi a loro". Afferma poi che "l'impero romano era sostanzialmente un mosaico di comunità locali che in buona misura si autogovernavano, tenute insieme da una combinazione di forza militare e di baratto politico: in cambio dei tributi il centro amminisrativo si occupava di proteggere le élite locali: La comparsa di forze armate esterne nel cuore stesso del mondo romano mise in crisi quel baratto". Infatti i proprietari, per diifendere la proprietà immobiliare, si accordarono con i "barbari".

Ora, come si potrebbero tradurre queste due notazioni se non, la prima come aperta avversione sociale da parte dei ceti umili, la seconda come sopravvenuta inutilità di un Impero che neppure era utile ai possidenti perché non aveva più nulla da "barattare" con loro? Si può parlare di inattualità unita a una diffusa insopportabilità? Se sì, e mi sembra ragionevole, questa è la crisi *interna* di un sistema che mostra tutti i propri limiti in un momento di difficoltà con l'esterno. Heather tende tuttavia a glissare su questa crisi interna che pur segnala, per riversare la "causa" della "caduta" sulle difficoltà con l'esterno: ma un organismo sano sa difendersi, soccombe quello malato *perché è malato*, non perché è stato attaccato, quello accade a tutti, la storia è fatta di incontri/scontri di traiettorie che collidono.

Può sembrare futile questa mia insistenza sulle motivazioni interne della crisi come fattore principale rispetto alle cause esterne -certamente innegabili- ma spero che, verso la fine di queste note, il senso possa riuscire chiaro. Qui però vorrei ricordare un paio di notazioni che fece Mazza (cit.) nella sua dettagliata descrizione della crisi del III secolo, in particolare del ruolo determinante dell'inflazione sugli assetti sociali.

La prima la prendo da p. 274, dove egli ricorda la volontà degli imperatori di allora "di sollevare le condizioni economiche di vita delle classi inferiori" devastate, come egli documenta in specie nei capp. VI-VII, dalle conseguenze del fenomeno inflattivo; e tuttavia aggiunge, a proposito delle azioni da loro intraprese "vollero fare ciò senza modificare di fatto le strutture portanti della società imperiale, fondata sul previlegio delle classi superiori". Una struttura fondata su una società alla cui intangibilità Mazza attribuisce la cronica mancanza di crescita dell'economia imperiale.

Una società rigida condizionava dunque la vita dell'Impero, e infatti Mazza, a p. 390, parla di un "progressivo deterioramento del livello delle classi lavoratrici" e di "costi sociali dell'inflazione"; ricordo anche che tutta la sua ricostruzione del III secolo parla di continui e vistosi fenomeni di dissenso sociale, *scil.*: ribellioni.

Quanto al persistere della cultura classica (benché contestata, come lui stesso nota, dalla cosiddetta "democratizzazione", cioè dal riemergere delle culture locali) Mazza nota a p. 466: "Il dramma di ogni cultura che pretenda proporsi come 'classica' sta appunto in ciò: che, pur pretendendo all'universalità, a più o meno breve scadenza essa si recide le sue radici vitali quando si propone come un 'modello' di cultura, non come cultura 'vivente'." Guarda caso, nella pagina successiva (p. 467) parla della pretesa egemonica della cultura occidentale "sulle culture del Terzo Mondo", della *realtà* del colonialismo e dei movimenti culturali che sottesero alla decolonizzazione.

Senza fare del veteromarxismo è lecito andare col pensiero al rapporto tra strutture e sovrastrutture, con la speranza che anche questo inciso su un testo già esaminato aiuti a chiarire il senso della mia insistenza. Per ora, riprendendo il discorso interrotto, vorrei riportare alcune altre cose dal testo di Heather. Alle pp. 526-527 egli affronta il tema della trasformazione, perché si deve ammettere che "non è che tutto il mondo sia scomparso dalla sera alla mattina" (p. 526) e perciò "si è dato maggior rilievo alla continuità" (ivi). "Personalmente" dice poi a p. 527, "non mi sento affatto vicino all'idea……che l'impero romano rappresentasse un livello di civiltà superiore, dopo il quale non poteva esserci altro che declino e decadenza". Però, dice, non si può sminuire l'importanza dell'Impero, anche se "la corruzione era endemica, l'applicazione delle leggi sporadica". Che dire? osservazioni sacrosante; e fa piacere che anche lui abbia elaborato il dubbio, 361 pagine dopo la sua pagina 166, sulla maestà della Legge romana.

A p. 528, Heather definisce l'Impero come "un contratto di mutuo sostegno" nel quale "le élite locali accettavano di trasformare il loro stile di vita in modo da poter partecipare attivamente a ciò che lo stato aveva da offrire, e in cambio gli eserciti dell'impero la proteggevano". Questa, se si vuole, è la descrizione chiarissima di una egemonia, che però non ha più motivo di sopravvivere quando l'egemone, il centro, non è più in grado di

esercitare il proprio ruolo: infatti il mondo cambiò e le periferie pensarono a come affrontare il nuovo stato di fatto. L'abbiamo già notato.

Altre cose dice Heather che avevamo già notato, e fa piacere la sua conferma: cristianizzazione dell'Impero e romanizzazione del Cristianesimo (cioè istituzionalizzazione di una realtà inizialmente polimorfa, inclusiva delle "eresie", della quale ho parlato in *S.a.o.*) furono fenomeni convergenti (p. 530) tant'è che il successore (ideologico) dell'Impero fu il Papato (p. 531).

Da questo punto sino alla fine (pp. 532-554) Heather torna però al suo tema conduttore (che sarà ampliato con *L'impero e i barbari*) cioè allo shock esogeno: l'Impero cadde (ma si era anche trasformato e nel 476 non accadde nulla, lo dice anche lui: ma allora, perché "cadde" e non, piuttosto, "finì"?) sotto gli attacchi dei "barbari". Troppo "vero", ma anche, mi sia concesso, troppo facile, tant'è che Heather elabora un'originale e interessante ricostruzione e "spiegazione" della vicenda.

Secondo lui, nel "crollo dell'occidente" "emerge chiaramente il ruolo cruciale degli immigrati stranieri" (p. 534) la cui azione si sommò "ai limiti *economici e politici* interni del sistema romano" (p. 536, corsivo mio). Sempre secondo lui, dando pure il "giusto peso" ai fattori interni, è difficile giustificare il collasso senza l'attacco militare esterno (pp. 538-539). I "limiti interni che indubbiamente dovevano pur esserci" non sarebbero stati sufficienti (p. 540).

Trattandosi dell'opinione di un autorevole antichista, la si deve rispettare; resta il fatto che anche per il prudente Heather essa resta *un'opinione*, che però apre all'ipotesi fondamentale di chiusura (pp. 551-552) che maggiormente interessa queste note: "sospetto fortemente che il tipo di dominio esercitato dagli imperi tenda inevitabilmente e generare una reazione eguale e contraria" (p. 551); quindi l'Impero Romano crollò "perché i vicini germanici reagirono al suo strapotere" (p. 552) e fu perciò, per via della propria "illimitata aggressività" (ivi) "la causa stessa della propria estinzione" (ivi).

Anche qui, come nel caso di Jones, dopo un'equilibrata esposizione dei fatti e delle diverse possibili letture della fine dell'Impero (fattori interni ed esterni, trasformazione o caduta, etc.) la scelta interpretativa di Heather giunge improvvisa e perentoria, ciò che induce a tentar di comprendere quale possa esserne stato il fattore decisivo: mi sia concesso di pensare che Heather stia facendo un riferimento, velato o forse no, all'odierna egemonia occidentale che pretende di estendersi al pianeta, al cosiddetto imperialismo economico e alle disparità economiche tra nazioni che esso approfondisce (ne parla anche Braudel) e alle conseguenze migratorie. Alla frontiera sud degli U.S.A. c'è raduno di folla, nel Mediterraneo c'è un gran via-vai, in alcuni Paesi particolarmente sfortunati si delinea la possibilità dell'esodo.

Questa è soltanto una mia ipotesi; certo è che l'altro suo volume, successivo e complementare, s'intitola, in inglese, *Empires and Barbarians*, al plurale, non al singolare come in italiano: e ciò per una chiarissima ragione esplicitata dallo stesso Autore, il quale, dopo aver esposto la propria interpretazione della fine dell'Impero, ritiene di doverne trarre una *legge generale che riguardi tutti i possibili imperi*, passati, presenti e futuri, come conseguenza del loro rapporto di sfruttamento nei confronti delle periferie.

Questa scelta, a prescindere da come possa essere valutata, mi sembra razionalmente comprensibile perché potrebbe ricondurre il problema "fine dell'Impero" all'interno della dialettica e delle contraddizioni interne dei sistemi-mondo (imperi-mondo, economie-mondo) di Wallerstein, Braudel e Arrighi. Questa è anche, però, una mia considerazione personale, perché nessuno di quei tre nomi compare nel testo, nelle note e nella Bibliografia: dico questo perché è molto diverso considerare un fenomeno storico nella sua singolarità -ciò che è ovvio- o tentare di comprenderlo, ferma restando la singolarità, all'interno di uno schema, cioè a una logica.

Se non si pensa alla logica dei sistemi infatti, siamo in presenza di un fenomeno che è accaduto perché è accaduto (ma poteva non accadere: Heather documenta più volte la forza dell'Impero e le circostanze specifiche, singolari, della sua "caduta"). Se, viceversa, vi si pensa, in presenza di un fenomeno che non poteva non accadere, perché quelle che appaiono circostanze che coinvolgono diversi fattori -che avrebbero anche potuto interagire diversamente- sono in realtà epifenomeni delle contraddizioni interne che emergono in ogni egemonia e in ogni sistema politico-economico per la necessità di mantenere una propria interiore coerenza con l'ideologia di fondazione anche in presenza di un mondo che cambia; e cambia perché il sistema stesso stimola i cambiamenti.

Può sembrare, la mia, una riflessione astratta; ma se consideriamo il modello romano come pietra di paragone per quello occidentale ("Empires", plurale, indica chiaramente *anche* questo) gli auspici non sono buoni, e gli avvertimenti appaiono inutili. Vedremo che Heather precisamente un modello vuol elaborare: ma un modello suo proprio, non uno di quelli citati.

Non è questo il luogo per esporre l'interezza del suo testo (ci stiamo interessando di un problema limitato) che costituisce una ricostruzione plurisecolare del mondo barbarico con le sue strutture sociali, la sua economia, le sue esigenze, le sue lotte e le sue interconnessioni sino a spazi lontani che interagirono con i movimenti migratori oltre il limes. Mi limito a segnalare pochissime cose che possono riguardare direttamente queste note, oltre, ovviamente, alle sue conclusioni.

Le migrazioni, dice a p. 436, furono provocate dallo sviluppo ineguale sui due lati del limes, ma non furono la causa, furono l'effetto della crisi dell'Impero, che lasciò sguarnite le province. Conosciamo già le ragioni di questo ritiro: la crisi delle finanze imperiali in un sistema economico che, per i limiti della sua

produttività (attribuibile al suo fondamento nel previlegio) non era in grado di mantenere in vita l'indispensabile struttura burocratico-militare.

Per giunta le occupazioni barbariche -con gli insediamenti sulle terre- ebbero un influsso esiziale sul gettito, che proveniva per l'ottanta per cento dall'agricoltura (p. 445) alimentando così il circuito involutivo che portò al collasso: tanto più che i proprietari terrieri, lo abbiamo visto, preferirono trovare un accomodamento con i nuovi arrivati (p. 448). A proposito di economia, Heather nota poi (p. 498, dopo che a p. 438 aveva respinto il mito romantico di una vittoriosa plurisecolare resistenza dei Germani alla "oppressione" romana) che furono i "tentacoli" che l'economia romana affondava nel barbaricum, la causa della trasformazione di quest'ultimo, ciò che è poi l'oggetto del suo libro.

Ora, mi si conceda di riflettere un istante: quando molta della produzione occidentale divenne antieconomica, finanziarizzazione, delocalizzazione e globalizzazione, volute dall'Occidente, che cosa hanno prodotto nel mondo asiatico, in Cina particolarmente? Qualcuno può ricordare le visite di Milton Friedman a Deng Xiaoping in un momento delicato per tutti; certamente, da allora, come tacito (non troppo) accordo, la Cina ha prodotto per l'Occidente ciò che l'Occidente, con i suoi costi, non poteva più produrre (e la sua middle class impoverita non poteva più comprare) e con gli introiti ha finanziato l'inverosimile debito U.S.A. Una relazione sado-maso che è difficile interrompere e che, se interrotta, provocherebbe una crisi planetaria.

L'osservazione di Heather appare dunque pertinente, ma, va pur detto, viene fatta illuminando il passato con uno sguardo rivolto al presente.

Altro punto interessante, peraltro non scontato perché rinvierebbe di nuovo ai sistemi-mondo che Haether non cita, è la sua attribuzione della nascita dell'Europa (p. 500), alla formazione dei due nuovi sistemi che si crearono, a Nord e a Sud (qui con l'espansione araba) e sancirono la fine della centralità del Mediterraneo -non più luogo d'unione, ma di separazione- sulla quale si fondava il sistema romanocentrico. Poiché però ci stiamo occupando della fine di un Impero, non della nascita di un continente, tralascio quanto dice sulla nascita dell'Europa e mi sposto rapidamente alle pagine finali dalle quali possono emergere altre notazioni.

La prima riguarda il tema *Migrazioni e sviluppo*, che Heather analiza alle pp. 758, sgg. Qui l'interesse non va tanto nelle sue considerazioni, peraltro ragionevoli, quanto alla constatazione che esse si fondano sulla nostra *attuale* esperienza dei fenomeni migratori che ci investono: in altre parole, de te fabula narratur, il racconto sembra una metafora. Si giunge così all'ultimo paragrafo (pp. 779-783) nel quale Heather trae le proprie conclusioni un po' complesse già nell'incipit, sicché preferisco riportarle citando il testo sin da p. 780:

> A un livello di comprensione adeguato -ed è questo il messaggio di fondo gridato dagli studi comparativi- la migrazione cessa di essere una spiegazione totalizzante e in concorrenza con la trasformazione sociale ed economica, per diventare l'aspetto complementare di quella trasformazione, il rovescio della stessa medaglia.

Perciò (p. 781)

> Molto più rilevanti di quegli occasionali momenti d'arrivo (*scil.*: dei "barbari") che in molti casi non approdavano a niente, erano le integrazioni dinamiche tra i poteri imperiali dell'Europa sviluppata e i barbari alle sue porte……Furono queste interazioni, non le attività migratorie, i responsabili ultimi della nascita delle nuove strutture sociali, economiche e politiche, che alla fine del millennio portarono l'Europa un tempo barbarica ad assomigliare decisamente di più alla sua controparte, l'Europa imperiale.

I processi migratori, anche senza l'espansione degli Unni che dislocò le popolazioni germaniche (che così favorirono l'espansione degli slavi) furono la causa della "morte dello Stato Romano; lo sarebbero state comunque perché (p. 782)

> La contiguità con un vicino imperiale militarmente più potente ed economicamente più avanzato favorisce, nelle società della periferia, una serie di cambiamenti il cui effetto cumulativo consiste nel dar vita a strutture nuove, meglio attrezzate ad arginare gli aspetti più spiacevoli dell'aggressione imperiale

Ciò significa che *gli imperi non possono essere eterni* perché (pp. 782-783)

> Il modo di essere degli imperi, quello stretto intreccio tra offerta di opportunità economiche e intensività tipica dello strapotere, stimola risposte da parte di coloro che lo subiscono, risposte che alla lunga indeboliscono irrimediabilmente la capacità di conservare quel vantaggio iniziale in termini di potere che li ha fatti diventare un impero.

Infatti (p. 783)

> L'esercizio del potere imperiale provoca una reazione eguale e contraria in coloro che lo subiscono, inducendoli a riorganizzarsi in modo tale da smussare la punta dell'impero.

Questo vale ancora oggi, indipendentemente dalle speranze di chi è nelle periferie e dagli incubi di chi è nel centro del'iimpero: la sorte dell'Impero Romano testimonia una legge valida ancora oggi. (ivi, affermazione conclusiva).

Una prima conclusione afferente a quanto andiamo testimoniando, è dunque che *Heather specchia senza infingimenti l'attuale Occidente -e il suo destino- nella parabola dell'Impero Romano*. La seconda è che il suo modello -una regola generale per tutti gli imperi, ciò che fa comprendere il titolo plurale dell'originale inglese obliterato dal singolare della traduzione italiana- non è certamente quello di Wallerstein, Braudel e Arrighi, è qualcosa di meccanico: infatti egli richiama espressamente nel testo la terza legge di Newton. Tanto più meccanico in quanto la reazione eguale e contraria condurrebbe, *da come viene esposto il processo*, alla legge che regola il livello dei liquidi nei vasi intercomunicanti, la differenza di potenziale si annulla. Strano a dirsi, il processo, attestandosi su uno stato di quiete, dovrebbe condurre a qualcosa di analogo alla "fine della storia"; il modello infatti non include il processo che conduce alla creazione di un *nuovo centro*, al *ricrearsi della differenza di potenziale*, la differenza che mette in moto la storia.

E poi, tra i "vasi" della storia c'è sempre una paratia che separa i diversi livelli, i diversi potenziali; e non v'è dubbio che questa paratia, nel nostro caso, vi fosse: dunque cedette. Se allora spostiamo il peso della bilancia dai fattori esterni a quelli interni, si può pensare alla sopravvenuta incapacità dell'Impero a gestire un fenomeno certamente non nuovo (si veda anche *infra*) incapacità che abbiamo visto aver a che fare non poco con il suo sistema *economico* e *sociale*. Se la paratia si è logorata, è lecito allora pensare alle note e famigerate *contraddizioni interne*? Lo dico perché, a questo punto, dar peso determinante ai fattori esterni, ovvero a quelli interni, sembra il tornasole di una scelta culturale, e, forse, *politica*. Tenterò di chiarire questa affermazione.

Essa pone infatti un inevitabile interrogativo sulla cogenza di quella che potremmo chiamare "legge di Heather", perché, se fosse una legge cogente, non avrebbe senso preoccuparsi per l'inevitabile. Una prima riflessione riguarda allora il proposto rapporto causa/effetto tra immigrazioni e crisi, perché è d'obbligo: le immigrazioni erano un fenomeno antico e sovente favorito, utile e necessario (si veda, *infra*, l'analisi di Barbero) esattamente come lo sono ora all'Occidente per le medesime ragioni che resero necessarie le delocalizzazioni: la mano d'opera a basso costo serve all'Occidente, fuori e dentro il proprio recinto, per favorire con i bassi prezzi lo sviluppo dei consumi, indispensabile a quello della produzione, evitando però la caduta del saggio di profitto. La differenza di potenziale è dunque indispensabile all'economia, che però, sfruttandola, tende anche a ridurla, quindi ad andare in crisi: non è questa una "contraddizione interna"?

Torniamo allora di nuovo a Roma: il problema della fine dell'Impero sembra additare altro, non tanto le immigrazioni, se si guarda alla loro lunga storia, quanto l'incapacità di gestirle, sia per i limiti economici che per la rigidità sociale: due fenomeni che si rinviano l'un l'altro. Nell'Impero l'economia era stagnante perché la società doveva essere immutabile, lo *doveva* perché la società classica era figlia del pensiero classico e della sua "incontrovertibilità" che sanciva l'eternità di uno status quo. *In questa cornice* la "legge di Heather" sancisce l'inevitabile, anche qui per le "contraddizioni interne" del sistema.

Allora, però, l'interrogativo sulla cogenza della "legge di Heather" è questo: se al *fondamento ultimo* del crollo dell'Impero Romano c'è la sua *rigidità ideologica* (dal II al IV secolo nell'Impero tutto cambiò affinché nulla cambiasse) finirà, anche l'Occidente, per crollare, pur di non rinunciare alle proprie verità incontrovertibili, ai suoi cosiddetti "valori", *sovrastrutture* di un'economia e di una struttura sociale intangibili? E il processo di contrasto all'inevitabile non potrebbe nascere forse, allora, a monte, dalla constatazione che *le nostre "verità" non sono affatto incontrovertibili*, appaiono tali soltanto nelle strutture del nostro razionalismo post-illuminista mutuato dal pensiero classico?

Si comprende allora come mai, dai tempi dell'Illuminismo che lo vide nascere, l'Occidente scruti continuamente il proprio oroscopo in un evento tanto lontano: lo fa perché se ne considera la ripetizione. Ideologicamente lo è, la longue durée trascina un peccato originale, ma l'ideologia non necessariamente copre la realtà, c'è stato, ci può essere anche il cambiamento. Ecco perché previlegiare il peso dei fattori esterni o di quelli interni nasconde, a mio avviso, una scelta *politica* sul presente: spero di aver chiarito ciò che intendevo, non c'è determinismo, nella storia. Ma la scelta politica implica un cambiamento *culturale*, il nodo è quello, sinché si traguarderanno le "verità" e non la *realtà* non si esce dal cerchio di gesso. La realtà si manifesta con dei *sintomi*: un sintomo è che l'ideologia occidentale è in difficoltà e che la società da essa generata perde consenso anche all'interno dello stesso Occidente; un altro sintomo è che non interessa più buona parte del pianeta.

Chi, anche, pensa al ruolo determinante dei "barbari" nella fine dell'Impero Romano, sia pure in modo assai distante da Heather, è A. Barbero, *Barbari, immigrati, profughi, deportati nell'impero romano*, facendo un paragone esplicito con gli attuali flussi migratori verso l'Occidente (p. 34, p.47, p. 233). Barbero sostiene che "il collasso del sistema fu un accumulo di disfunzioni" nella gestione del fenomeno (p. 233) allorché l'Impero "si trovò costretto a lasciar passare moltitudini di gente che in realtà non sapeva come sistemare" (p. 234). Dette in modo così esplicito -e Barbero documenta le proprie affermazioni- nonostante i fatti da lui narrati non sembrino avere alcuna possibilità di analogia con l'immigrazione attuale, le conclusioni suonano comunque come un avvertimento, per quanto assai teorico. Una cosa emerge però che rinvia alle considerazioni appena esposte: qui il problema creato dai "barbari" non è visto come forza esterna che travolge le strutture dell'Impero, ma come termometro di una debolezza *interna* dell'Impero che non ha l'economia, ma soprattutto non ha la struttura

sociale, che gli consenta di gestire in positivo il fenomeno. Il risultato finale sarà la dissoluzione di uno Stato divenuto superfluo.

Per avvalorare la propria tesi dei limiti di gestione da parte dell'Impero, Barbero esordisce facendo notare che la pratica di inclusione dei "barbari" era antica, risaliva almeno al I secolo, e si collegava alle turbolenze sempre presenti nella zona non sempre ben definita e sovente spopolata costituita dal limes, tra tentativi di occupazione di terre, commerci, interferenze "politiche" nei rapporti tra i vari gruppi etnici, gruppi satelliti o ribelli secondo le circostanze. Concessione di insediamenti o guerre locali con deportazione degli invasori sconfitti ne erano la conseguenza, e ciò procurava all'Impero due diverse categorie di risorse umane delle quali necessitava: mano d'opera contadina e reclute per l'esercito.

L'inquadramento nell'esercito costituiva la principale via all'integrazione successiva, quasi sempre riuscita che faceva di loro, al termine del servizio militare (senza neanche più rilascio di attestati, in modo tacito dopo Costantino) dei cittadini dell'Impero. La *necessità* di queste immigrazioni e deportazioni divenne più viva già dal tempo di Marco Aurelio, al fine di ripopolare -e rimettere a coltivo- vaste zone spopolate dalla prima grande epidemia e rinfoltire i ranghi di un esercito afflitto da carenza di legionari, lo divenne ancor più con il III secolo, secolo di grandi lotte e di conseguente dilatazione dell'esercito, ma anche di crisi economica che ebbe un ruolo nelle difficoltà dello Stato e nella vita dei ceti umili. Con le trasformazioni sociali intervenute il problema di reperire soldati e contadini divenne poi centrale nel IV secolo, tanto che l'insediamento di nuove popolazioni si configurò come argomento di elogio sia per l'opera dell'Imperatore, che per il ruolo civilizzatore dell'Impero, da parte della retorica ufficiale (p. 124).

Si avvertono, in questo processo, i punti deboli della struttura sociale ed economica. L'apparato burocratico aveva infatti grande difficoltà a reclutare tutti gli individui soggetti alla leva; Jones ne parla nel suo Cap. XVII (*The Army*) in particolare alle pp. 617-623. I latifondisti infatti non erano assolutamente disposti a privarsi dei propri lavoratori, e vi riuscivano con l'aiuto della corruzione; quanto al servizio militare esso era "very unpopolar" (p. 618) e tutti i detentori di una qualche attività s'industriavano ad evitarlo, anche perché la paga "was poor for legionaries, miserable for auxiliaries" (p. 623). L'Impero non aveva sufficienti risorse, e i "barbari" arruolati erano benvenuti anche perché costavano meno dei Romani. Benvenuti erano poi gli uomini destinati a rimettere a coltivo terre abbandonate, anche per gli interessi di un'amministrazione corrotta che distraeva le risorse umane sopraggiunte e vendeva schiavi a buon mercato ai latifondisti (p. 131 per la seconda metà del IV secolo; p. 77 per l'inizio del V). Dai traffici romani a quelli verso le Americhe a quelli attuali, la tratta di esseri umani ha sempre generato grandi economie lungo i percorsi.

Un importante risvolto sociale degli insediamenti tratto da Salviano e citato da Barbero a p. 83, fa capire meglio un fenomeno segnalato più volte dalle cronache, il fatto che i contadini si siano usualmente uniti ai "barbari" nelle rivolte. Scrive infatti Barbero (loc. cit.) che "l'analisi dell'immigrazione e delle procedure di stanziamento (*scil*.: dei "barbari" nelle terre abbandonate) rivela……un *costante parallelismo* (corsivo mio) con l'evoluzione della dipendenza contadina": la "*comune povertà*" (p. 82, altro corsivo mio) costringe gli uni e gli altri ad abbandonare i campi e ad "assoggetarsi al patronato dei grandi proprietari". Aumenta la polarizzazione della società nei suoi due estremi, un'evoluzione che fu una costante della società romana almeno dal II secolo e che non testimonia certo della sua buona salute, anche perché "patronato" significa "protezione *dallo* Stato": che si decompone. Non c'è -non sarebbe stata pensabile- una "lotta di classe": c'è il prevalere del localismo che fa comprendere la progressiva epigenesi dell'Impero per gli accordi dei provinciali con gli invasori del V secolo.

Del resto, era stato sempre più difficile, a partire dal IV secolo e con un esercito condizionato dalla carenza di risorse fiscali, fermare gli ingressi alle frontiere in direzione di terre spopolate che, tra l'altro, non fornivano più alcun gettito (p. 109), perciò la politica di "gestione" delle invasioni fu una scelta forzata, malamente celata dagli elogi dei retori -che in una cultura e una società classica non mancano mai- alla "benevolenza" degli Imperatori che assolvevano una missione universale di civilizzazione.

Nell'analisi di Barbero il crollo dell'Impero d'Occidente fu dovuto, in modo diretto e indiretto, alla gestione improvvida, ma di fatto obbligata, del gigantesco arrivo di profughi che portò al disastro di Adrianopoli (per i particolari si veda Heather). Una scelta avventata ma inevitabile che si rivelò un fallimento perché l'Impero non aveva più le risorse per affrontare un ingresso così massiccio.

Fu questo perciò l'inizio di sempre più vistosi cedimenti -forzati- all'insediamento di "barbari" di varia origine e provenienza: la vita, nelle province, dovette accomodarsi per proseguire, anche perché i provinciali, avendo comunque l'obbligo di mantenere gli insediamenti dei "barbari" (p. 150) trovarono più ragionevole accomodarsi con loro per le proprie necessità, e fare a meno dell'Impero. Come nota Barbero a p 231, quando le cose non erano più gestite "dall'esercito regolare" ma da quelle bande indisciplinate di immigrati mercenari che l'Impero aveva *dovuto* arruolare in sua vece, "l'Impero in pratica aveva cessato di esistere". Come sappiamo ormai da tempo, nel 476 non accadde nulla, la quotidianità continuò, fu soltanto steso l'atto anagrafico di morte di un'Istituzione morta già quand'era in vita.

Questo però significa una cosa sul cui significato ci siamo soffermati già: l'Impero finì per cause *interne*, le invasioni e la finale impossibilità di gestirle furono l'epifenomeno, la manifestazione materiale di questa fine: si può anche dire -i fatti sono noti- che il disastro di Adrianopoli ebbe origine nella corruzione della burocrazia: ma uno Stato burocratico è, di norma, uno Stato corrotto.

L'Impero Romano si burocratizzò per le esigenze di un fisco che non soltanto doveva mantenere un esercito per difendere una frontiera, doveva mantenere anche l'apparato che doveva assicurare il gettito: per quanto riguarda la sua corruzione honni soit qui mal y pense. Qui siamo però all'analisi dei rimedi, resta la domanda: perché tutto ciò? La risposta l'abbiamo tentata più volte da quel che abbiamo ritenuto di comprendere: per mantenere una società che non doveva cambiare -per mantenere in vita un moribondo, è stato detto della sua economia- e che *perciò* (perché non doveva cambiare) non fu in grado di generare un'economia più dinamica e produttiva quando le circostanze lo richiesero. Ogni sistema sociale è però culturale, e la cultura -l'ideologia- classica era quella dell'Impero; perciò, lo abbiamo già visto, dinnanzi alle circostanze, a partire dal III secolo si cambiò tutto affinché nulla cambiasse: e una società che non cambia al cambiare delle circostanze (i "barbari" del IV secolo non erano più quelli del I, avverte Heather e documenta in dettaglio M. Valenti, *Barbaricum. La periferia che si fece centro*, in particolare Cap. III) ha il destino segnato.

Anche il cosiddetto "terzo mondo" non è più quello d'un tempo, del "bel tempo" delle cannoniere sullo Yang Tze: fosse questo l'avvertimento per l'ideologia occidentale?

L'interesse per il testo di Valenti -che, per verità, dichiara espressamente di non avere per obbiettivo l'analisi del crollo dell'Impero (p. 14, p. 631) e infatti se ne occupa in modo *relativamente* marginale- è precisamente questo, nel suo documentare archeologicamente la grande evoluzione economica e sociale che interessò l'insieme dei cosiddetti "barbari" nel corso del plurisecolare contatto con il mondo romano, prima e dopo la fine dell'Impero sino al X secolo. Esso è tuttavia d'interesse anche in questo mio racconto a causa di alcune sue considerazioni che vi rientrano a pieno titolo e trovo perciò opportuno ricordare.

Innanzitutto, sin dalla Premessa, il riferimento a Wallerstein e al suo modello di sistema economico articolato in un centro e una periferia- che mi è sembrato sempre opportuno ricordare già *supra*- con relativo scambio ineguale (come sottolineato da Braudel) nel quale la periferia è il luogo dell'economia primaria (p. 151; p. 182): un modello attraverso il quale Valenti inquadra il rapporto tra l'Impero e il confinante mondo barbarico che determinò in quest'ultimo il formarsi di nuove gerarchie in relazione ai commerci (p. 287)

Di qui un succedersi di tentativi, attraverso tutto l'Alto Medioevo, volti a conformare lentamente unità statali anche tramite il confronto con l'eredità romana, con un'evoluzione che dura sino all'VIII-X secolo dopo il quale di quell'eredità non resterà traccia. Per inciso, questa è la medesima conclusione di Wickham, prefatore del testo, in *L'eredità di Roma, etc*., cit., p. 630.

La concreta interazione tra l'Impero e i "barbari" vista nella sua natura di sistema unico altamente interconnesso (p. 30) attraverso il limes, costituisce tuttavia il necessario punto di partenza della ricerca, cosicché i primi tre capitoli sono dedicati sia all'esame dei più recenti studi sul Tardo Antico (*Capitolo I*) e delle loro contrastanti conclusioni circa la sua continuità/discontinuità con l'Alto Medioevo; sia all'analisi dei rapporti tra Impero e "barbari" attraverso il limes. Va detto subito, con relazione all'esame degli studi, che Valenti opta per una frattura determinata da eventi che maturarono già nel IV secolo, e per un "crollo" dell'Impero a seguito della pressione esterna (p. 586: "cadde fragorosamente"; p. 632). In ciò egli si ricollega a Heather (p. 27).

Mi sia concesso di esprimere qualche dubbio sul "fragore", posto che nel 476 non ci si accorse di nulla (e qualcuno ha parlato viceversa di un crollo "senza rumore"); quanto al crollo per fattori esterni, noto che lo stesso Valenti segnala (p. 29) che tra il I e il V secolo la popolazione dell'Impero si fosse più che dimezzata: ciò che testimonia pur qualcosa sulla vivibilità di quel mondo, quindi sulla sua debolezza interna (lo abbiamo visto a proposito dell'economia, a sua volta espressione di una società). Così pure Valenti, nel ricordare a p. 93 il noto circolo vizioso tra esigenze economiche e risorse dell'economia, fa cadere l'accento su "un'aristocrazia romana incapace di rinnovarsi" e sulle nefaste conseguenze di ciò; e a p. 94 cita "le disfunzionalità del sistema politico tardo-romano" che "diedero sempre più possibilità ai gruppi barbarici di inserirsi nei territori"; e tuttavia, sempre a p. 94 afferma che "il sistema imperiale romano crollò dietro una spinta decisiva dall'esterno".

Tutto ciò ha comunque una sua funzionalità all'oggetto del libro, che si occupa espressamente e prevalentemente d'altro, cioè dell'evoluzione *autonoma* del mondo barbarico sino al X secolo, vista attraverso la testimonianza archeologica che la conferma. Va precisato comunque che alle pp. 586-587 Valenti prende risolutamente le distanze dalla tentazione di qualunque confronto tra gli esiti delle migrazioni del IV-V secolo e i timori suscitati da quelle attuali, effetto di un "clima da fine impero" (p. 586) che si sta affermando in Occidente: qui c'è da dire che Valenti coglie nel segno.

Non manca tuttavia qualche connessione -per vaghi ma non trascurabili accenni- tra la sua ricerca e il rapporto con l'attualità: ad esempio quando, a p. 592, commentando i percorsi indipendenti di sviluppo dei popoli tra il IV e il X secolo (tema perseguito anche da Wickham, in particolare in *Le società dell'Alto Medioevo*, dal chiaro titolo plurale) esprime non velati e ragionevoli dubbi sulle decantate comuni radici dell'Europa così com'è e sul ruolo del Cristianesimo come suo fattore unificante: in altre parole, dubbi -ragionevoli- su "*l'Europa*".

Debbo però dire che, per essermi interessato dei sistemi-mondo di Wallerstein e del loro evolvere in *Rileggere Arrighi nel 2022* e in *Videmus nunc per speculum in ænigmate* (entrambi su www.academia.edu) mentre non ho mai avuto dubbi sul considerare la fine dell'Impero come fine di un sistema-mondo divenuto inattuale (l'ho sostenuto più volte *supra*) mi resta difficile la concettualizzazione di un "Barbaricum" variegato che, con percorsi ed esiti indipendenti, si fa nuovo *centro*. In effetti vi sono stati, in tempi tuttavia ben successivi

al X secolo, nuovi centri di nuove economie-mondo in Europa (si veda Braudel) ma furono tempi nei quali si era già tornati ad elaborare, con il recupero della classicità, *l'ideologia* come fattore di *egemonia*: perché senza un'ideologia in grado di farsi egemone, un sistema-mondo non si crea. Guarda caso, le tappe dell'egemonia europea -e poi, con gli U.S.A., "occidentale" in genere- e dei suoi sistemi-mondo, coincidono con l'affermarsi di fattori ideologici quali il recupero della cultura -e dell'ideologia- classica, e l'assunzione del Cristianesimo come fattore *universale* di "civilizzazione". Ricorda Wickham (*L'eredità di Roma, etc.*, p. 16) che nella Gran Bretagna del XVIII-XIX secolo lo studio dei classici "era indispensabile e formativo persino per prepararsi al governo dell'India".

Senza un'ideologia egemone si può avere forza economica e dominio: ma non si è "centro". Insisto su questo soltanto perché il mio tema, dichiarato all'inizio, non è la "caduta" dell'Impero, ma la crisi dell'Occidente in rapporto alla crisi della sua ideologia che si rivela non più egemone -perché non più credibile- come cinquant'anni or sono; l'Occidente appare perciò come un centro in via di smobilitazione.

Anche Wickham (*L'eredità di Roma, etc.*, cit.) con la sua analisi del periodo dal 400 al 1000 d.C. respinge l'idea di una nascita dell'Europa in quel periodo (*Introduzione*, p. IX) e considera un fatto "di primaria importanza" (p. XIV) il "crollo" dell'Impero, crollo che egli considera conseguenza di "eventi non previsti e mal gestiti" (p. 7): siamo, come per altri Autori, agli eventi che precedettero Adrianopoli. Non trascura tuttavia di segnalare problemi come la grave corruzione della società imperiale, anche se essa gli appare un fatto di ordinaria amministrazione, non il tornasole di un serio stato di disfacimento.

Ora, è certamente possibile che la corruzione *non sia avvertita* come un grave problema per chi la pratica o comunque la vive nella quotidianità, ma la corruzione *è* un grave problema per qualunque Stato, a partire dalla salute del suo sistema fiscale ma non soltanto: non per nulla le statistiche contemporanee mostrano una certa correlazione tra corruzione e *povertà* di uno Stato. Quanto della sopravvivenza economica individuale fosse legato alla pratica di un "do ut des" con i poteri coercitivi (dello Stato o di chi per lui) lo mostra la progressiva, silenziosa scomparsa dell'Impero nelle province che fu dovuta alla necessità dei privati di trovare accordi con i nuovi venuti (p. 31; pp. 105-106) quando si capì che l'Impero si era fatto inattuale: o Franza o Spagna, etc. Anche Adrianopoli fu un evento conseguente ad un macroscopico episodio di corruzione; e poi, la corruzione è uno dei fenomeni che maturano nella diseguaglianza, ancor più nella diseguaglianza legalizzata: una realtà che l'avvento del Cristianesimo contribuiva a rendere avvertita con il suo messaggio egualitario testimoniato in molti scritti dell'epoca (p. 57; p. 618). Infine, la corruzione produce, col tempo, una classe dirigente incapace, la cui incapacità è segnalata dallo stesso Wickham (p. 73) negli ultimi decenni dell'Impero.

Quanto sopra vuol sottolineare un atteggiamento che abbiamo già constatato in altri Autori: non si possono trascurare i fattori interni, conseguenza della stessa ideologia del potere, nel pensare le "cause" del tramonto di un sistema divenuto fragile. Ciò che accadde, accadde perché doveva accadere o, quantomeno, era verosimile che accadesse, e nessuno pianse, tranne i letterati: però quelli di epoca più tarda, quando s'iniziò a recuperare l'ideologia. Al contrario, ciascuno si studiò di sopravvivere: sembra questa la modesta cronaca quotidiana di un evento considerato epocale.

Lo sembra tanto più in quanto, come testimonia Wickham, tradizione e novità convissero in un graduale trapasso, il cui esito *ideologico* più significativo mi è apparso il nascere inavvertito della cosiddetta società tripartita, destinata a caratterizzare a lungo la storia occidentale.

Sono numerosi i segnali in tal senso che si trovano nella ricerca di Wickham. Per esempio, a p. 67 egli nota la trasformazione della classe aristocratica in una nuova classe militare, un fenomeno che aveva trattato ampiamente nell'altro suo testo in relazione alla fine della cultura della villa e della pratica distintiva dell'otium. Wickham nota, ivi, anche la trasformazione della letteratura (classica) in letteratura religiosa; e a p. 103 segnala che le due nuove strade dell'aristocrazia (attraverso le quali, aggiungo, mantenne la propria preminenza sociale) furono l'esercito e la Chiesa. A p. 104, Wickham afferma poi che la conoscenza dei classici quale strumento di distinzione (p. 81: l'aristocrazia si distingueva per la conoscenza della letteratura) fu sostituita con l'abilità nell'uso della spada o con la conoscenza della Bibbia. A p. 591 segnala il più tardo fenomeno, risalente al IX secolo, dell'esclusione (con metodi violenti) dei contadini dall'uso delle armi che fa di loro dei meri *laboratores* accanto ad *oratores* e *bellatores*. A p. 620 Wickham segnala poi, sempre a partire dal IX secolo, l'affermarsi del controllo ecclesiastico sulla moralità dei Sovrani; e chi ricorda l'apocrifo islamico dello ps.Ardashîr e la dottrina elaborata da Ibn Taymiyya dopo la disgregazione del Califfato ʿAbbâside (si veda *S.a.o.*, p. 1140) vi può trovare la conferma che *una religione testamentaria non può essere "un'opinione"* -come pretende la cultura borghese- ma *è un programma di società*.

Quanto qui descritto fu certamente un fenomeno progressivo perché, come nota Wickham a p. 625, all'inizio dell'Alto Medioevo le aristocrazie conobbero di fatto un periodo di debolezza: fu il tempo della società contadina della quale egli ha trattato a lungo nell'altro suo testo e che, come vediamo dall'episodio da lui citato a p. 591 (cfr. *supra*) ebbe termine con lo "incasellamento" dei contadini e la nascita della nuova economia feudale.

Il passaggio dalla società romana alla società feudale fu dunque lungo e graduale: alle pp. 69-70 Wickham nota che i Vandali si erano perfettamente inseriti nella continuità romana, si consideravano "Romani"; a p. 96 ricorda che il diritto di proprietà, nell'Alto Medioevo, era ancora regolato dalle norme del diritto romano; a p. 105 che le nuove classi dirigenti, sin dentro il VII secolo, "si rifacevano ancora alla cultura aristocratica

romana"; a p. 627 sottolinea il sopravvivere di istituzioni dello Stato Romano per tutto l'Alto Medioevo: esse "subirono una notevole contrazione. E tuttavia non scomparvero". Tra queste, un "lascito diretto dell'impero" fu "l'istituzionalizzazione dell'azione politica" (ivi).

Segnalo tutto questo per ricordare che la fine di una *istituzione* (l'Impero) non significò la fine di una *cultura* e di un'*ideologia*, destinate a tornare d'attualità con l'Umanesimo come oggetto del desiderio, dopo che esse, come notano sia Valenti che Wickham, erano andate svanendo con lo sviluppo della società feudale a partire dl X secolo. La loro resurrezione sarà opera dell'Umanesimo, del Rinascimento e dell'Illuminismo, che segnano il ritorno a quel Razionalismo classico del quale ho parlato a lungo in *S.a.o.* Il cordoglio sull'Impero Romano è dunque relativamente recente, e coincide con gli albori dell'ideologia di "Occidente".

È quindi relativamente recente anche quel settore dell'antichistica che rivolge la propria ricerca allo studio della Tarda Antichità, un tempo (e, come vedremo, un *luogo*) di conflitti indefiniti e forse indefinibili: di qui le discettazioni sulla sua periodizzazione che, dall'Impero Romano (III secolo?) deborda sino all'Alto Medioevo nel tempo (VIII? X secolo?) e all'Islam nello spazio. A chiusura di queste note mi sembra perciò doveroso accennarne, e lo faccio a partire dalla panoramica che ne fa A. Marcone, *Tarda Antichità. Profilo storico e prospettive storiografiche*, cit.

Marcone esordisce con un brevissimo cenno all'ultimo secolo dell'Impero, mettendone in luce alcuni aspetti del dissenso sociale nonché i mutamenti nell'esercito, costituito ormai da bande di mercenari, per constatare infine la sua disgregazione politica (p. 26); dopo di ciò si dedica al complesso problema della periodizzazione della Tarda Antichità.

Problema complesso, questo, perché risente dello sguardo dello storico e innanzitutto del modo in cui si guarda alla fine dell'Impero, se come suo "crollo" o "caduta"; o come "declino", "decadenza", "tramonto", "crisi" o "fine": cioè come a un fenomeno improvviso, ovvero graduale nel tempo (p. 47). Personalmente, poiché non mi compete pronunciarmi, ho scelto la parola "fine", termine neutrale e per giunta obbiettivo qualora lo si precisi come *fine di un'Istituzione* (Odoacre ne restituì le insegne al mittente); certamente però, le cose non sono così semplici per uno storico, perché, come nota Marcone a p. 57, il significato del periodo può essere diverso e la sua delimitazione può variare quando lo si osservi alternativamente sotto la prospettiva religiosa, politica, militare, o sociale; ovvero "della mentalità" (p. 58).

Sotto il profilo culturale, certamente un fatto saliente fu la conversione al Cristianesimo intesa come "occasione per riaffermare, in un modo nuovo, la superiorità e l'universalità dell'ideologia e dei valori romani" (p. 63): ciò che è indubbiamente vero, ma vorrei sottolineare che qui si definisce "Cristianesimo" la sua versione istituzionalizzata nella società e nella cultura classica, cioè la "ortodossia" della Chiesa di Roma; laddove *i cristianesimi* all'inizio furono molti, non così "romani", poi bollati come "eresie", e caratterizzati da una temperie escatologica, assiologica, apocalittica e millenarista tutt'altro che consona all'ordine imperiale (si veda Marcone, p. 79: "il paradigma del Cristianesimo costantiniano non rappresenta il Cristianesimo in quanto tale, ma una sua forma").

Dico questo, perché qui siamo a un grande punto di svolta, alla preistoria dell'odierno Occidente che nasce nella (cattiva) secolarizzazione illuminista di quell'ortodossia, cioè nella riedizione illuminista del Razionalismo classico, nel Deismo, nel ritorno alla Ragione (cosmica) degli Stoici, che tanto ruolo hanno nella nuova cultura borghese del XVIII-XIX secolo: un tema che ho ampiamente sviluppato in *S.a.o.* Lo dico anche perché Marcone, sulla linea di Brown, cita poi il messaggio di Maometto come terminal storico della Tarda Antichità; cioè un messaggio profetico che giunse al termine della grande frattura della religiostà testamentaria provocata dalla nascita delle ortodossie (rabbinica e cristiana) che lasciarono fuori dal recinto l'attesa apocalittica di chi non si riconosceva in esse (il cosiddetto Giudeocristianesimo, termine generico per un pulviscolo di opzioni): attesa che animò la prima esplosione islamica.*

Quanto sopra non è indipendente, a mio avviso e secondo quanto ho sviluppato in *S.a.o.*, da ciò che Marcone ricorda alle pp. 64-65, cioè il fatto che il Neoplatonismo fu elemento portante nelle culture della Tarda Antichità. Non lo è perché il Neoplatonismo sarà il fondamento di tutte le alternative religiose islamiche e cristiane del Medioevo (ed ebraiche con la Qabbalah, nel cui sistema emanatista delle Sephirôt è tuttavia sempre presente la separazione ontologica tra 'En Soph e Keter: almeno sinché essa non culminò in aspetti certamente ereticali con il Sabbataismo e il Franckismo). Le alternative cioè di chi non si riconobbe nelle ortodossie di ascendenza testamentaria, ultima quella sunnita instaurata dagli Omeyyadi al tempo di 'Abd al-Malik.**

Queste considerazioni rendono chiaro il succedersi degli ultimi quattro capitoli del testo di Marcone. *L'esplosione del Tardoantico* prende il titolo da un noto intervento di A. Giardina (*Studi Storici, 40,1, 1999, pp. 157-180*) che pose il problema della sua difficile periodizzazione a partire dall'ondata di studi sull'argomento negli ultimi decenni, facendone, a partire da Brown, "una disciplina separata" (Marcone, p. 105) nella quale "la caduta dell'Impero romano è stata ridotta a un epifenomeno" (ivi).

Il motivo di questa esplosione potrebbe essere la percezione, forse subliminale, forse nitida, che "il mondo complesso……della Tarda Antichità è sembrato rivelare parallelismi con il tardo XX secolo" (p. 107). Per il tema di queste mie note si tratta di un'affermazione fondamentale; resta aperto il dibattito se il mondo antico sia finito lì o si sia "trasformato"; certo è che, come afferma Momigliano (in Marcone, p. 109) dal '700 la caduta dell'Impero è l'archetipo di ogni decadenza e il simbolo delle nostre paure; soprattutto, aggiunge

Marcone a p. 111, dall'11 Settembre 2001 (soprattutto, aggiungo io, dal gigantesco fiasco della reazione U.S.A., che fu non soltanto fallimentare, ma anche ideologicamente preconcetta, mal fondata, e condotta in spregio al diritto internazionale).

Gli sguardi incrociati sullo specchio, tuttavia non finscono qui: a p. 113 Marcone nota che

> Sembra dunque esserci un nesso tra l'interpretazione minimalistica delle invasioni barbariche -e, quindi, l'"esplosione" del Tardoantico- e il nuovo quadro politico e culturale europeo di cui, a partire dagli anni Sessanta, si ricerca in modo invero alquanto improbabile, il precedente in età carolingia, dunque in un'Europa postromana dominata dai Franchi presupposti come comuni antenati di francasi e tedeschi.

Se posso permettermi una chiosa, aggiungerei che c'è qui un non vago antefatto ideologico alla nascita dell'odierna cosiddetta "Europa" -descritta da Varoufakis, cit.- nella convergenza franco-germanica

La Tarda Antichità sembra dunque a suo agio tra noi: e non vale, a mio avviso, l'ottimismo ideologico -molto "occidentale"- sul presente, di Ward-Perkins, al quale si deve contrapporre la domanda di Brown: *perché* l'Impero diventò cristiano, e il Medio Oriente, musulmano? Domanda ineludibile che testimonia la presenza del malessere sociale e l'esigenza della Profezia che rinnovasse il mondo; e quanto sia necessario a volte, ancorché doloroso, rinnovare il mondo, potrebbe farlo pensare la famosa immagine di Rodolfo Glabro all'uscita del fatidico Anno Mille: "Erat enim instar ac si mundus *excutiendo semet, rejecta vetustate*, passim candidam ecclesiarum vestem induceret" (corsivo mio): dove la forza, la bellezza e il senso della frase è tutto in quello scuotersi e rifiutare la propria vecchiaia.

Ma tant'è, "i dibattiti sugli imperi sono per loro natura intrinsecamente politici" come nota Marcone a p. 116. Una cosa però è certa (p. 123): "nello sconvolgimento dell'assetto antico, il Cristianesimo diventò di fatto un elemento di continuità"; e non soltanto per il pensiero classico nel quale si istituzionalizzò, anche perché i Vescovi presero il posto dell'aristocrazia -e molti aristocratici divennero Vescovi, aggiungo io, e qualcuno donò le proprie terre alla propria chiesa o monastero per non perderle di vista: un modesto contributo alla continuità e alla trasformazione.

Seguono i due capitoli dedicati alla "lunga" e alla "larga" Tarda Antichità, dedicati alla sua (variabile) periodizzazione ed estensione geografica.

Il problema di quanto sia lunga la Tarda Antichità -se debba giungere al tempo di Maometto, come ritiene Brown e come mi sembra giusto sotto il profilo della trasformazione culturale- è un problema che rinvia alla sua "larghezza" ma che ha in sé una propria importanza ermeneutica perché, come nota Marcone a p. 135, l'ammissione di una sua "lunghezza", quale che sia, destituisce di senso il problema del "declino" e della "caduta"; ciò che offre a Marcone l'opportunità per una osservazione a latere, ma che calza bene in queste mie note: il tracollo del Comunismo ha reso meno popolari le analisi di derivazione marxista.***

Altre note di Marcone sui condizionamenti ideologici che presiedono alle interpretazioni, si trovano a p. 148, dove si parla anche di Gibbon e di Ward-Perkins, e Marcone sottolinea che sulle scelte degli studiosi conta anche la preminenza dei fattori analizzati: il concetto di Tarda Antichità è infatti più convincente e fruttuoso se si guarda ai fattori culturali, artistici e religiosi (p. 151). Poiché però, in tal caso, la Tarda Antichità è un fenomeno che deborda i confini dell'Impero (e qui fa il caso del Manicheismo e dell'Islam) ciò significa che essa non può essere intesa nei ristretti limiti del Tardo Impero (pp. 153-156): ciò che è vero, ma, aggiungo, avendo affrontato temi come il Manicheismo (quietista ma occhiutamente avvertito come eversivo dagli Imperi che l'ospitavano) Marcone dovrebbe affrontare anche la galassia delle cosiddette "eresie": una vicenda *sociale* che giunge sin dentro il Medioevo prima di rientrare nell'ombra: e si mostra trait d'union tra Cristianesimo e Islam (si veda *S.a.o.*).

Subito dopo però (p. 157) c'è un inciso che debbo citare perché mette in luce *l'attualità* del problema: "Ci si può chiedere se e in che misura una 'lunga' Tarda Antichità possa essere utilizzabile per rileggere in chiave storico-culturale, *prima che politica*, (corsivo mio) le questioni che l'Europa si trova ad affrontare oggi, a cominciare da quella della sua identità"; e qui vorrei ricordare infatti che, accanto allo "Occidente" è sempre esistito "un altro occidente" -tema della mia ricerca- che presenta strane affinità con lo "Oriente" (cfr. *S.a.o.*, pp. 702-706).

Il discorso introduce così a una "larga" Tarda Antichità, perché con l'abbattimento della "barriera cronologica" del 476, viene meno anche il "contenitore geografico" (p. 168); infatti a p. 173 Marcone cita Fowden (e io mi permetto di rinviare alle prime due note di questo testo e a *S.a.o.* per chi lo ritenesse utile); cita alle pp. 180-181 anche i due testi di Wickham, assai pertinenti, che peraltro esulano da quanto è oggetto di queste note. Si giunge così all'ultimo capitolo, quello sulle prospettive odierne (pp. 191-219) di grande interesse, perché con una "larga" Tarda Antichità che assorbe la "lunga" Tarda Antichità; con il superamento della centralità del mondo greco-romano (p. 193) se ne potrebbe concludere che l'Occidente (quello che quotidianamente appare sulle gazzette e vocifera nelle aule) non ha ancora appreso nulla da questo grande ripensamento culturale: non ha capito che *l'immagine della Tarda Antichità affascina perché è il rispecchiamento della Tarda Modernità*; lo è perché l'Occidente si è costituito nella continuità con la cultura classica; perciò *la coscienza di essere Tarda Modernità, evoca quell'immagine nello specchio*.

Sono molto pertinenti due osservazioni di Marcone a p. 198:

> Le sollecitazioni forti, ma non prive di aspetti contraddittori, cui oggi è sottoposta la nozione di Tarda Antichità comportano la proiezione su di essa di idee anacronistiche, a cominciare da quelle legate al multiculturalismo americano e all'idea di Unione Europea

le quali:

> rischiano di risultare velleitarie proiezioni di emozioni e di sensibilità proprie del nostro modo di pensare, oltre che delle nostre ansie attuali

Esse significano però una cosa, che *la storia*, ogni sguardo sul passato, è *condizionata dall'esperienza del presente nella prospettiva di un diverso futuro*, altrimenti ogni fatto non è che un sacco vuoto, che da solo non sta in piedi: Sinn und Unsinn der Geschichte.

Interessante appare quindi la notazione sulle storie che hanno visto nel passato i modelli dell'economia liberale (cioè, liberista) e quelle che vi hanno visto la pianificazione sovietica (p. 204): entrambe non sono che rispecchiamento di contrapposizioni politico-ideologiche attuali; mi sembra però di non secondaria importanza ripensare, a proposito dei non trascurabili eventi religiosi di quei secoli, quanto ho già sottolineato, cioè che la religione non è "un'opinione", come vorrebbe il corrente pensiero borghese, ma che la religione, quantomeno una religione testamentaria, è un progetto di società. Ciò perché soltanto pensando alla struttura sociale dell'Impero si può capire quanto nota Marcone a p. 205:

> l'accresciuta consapevolezza che la storiografia va maturando delle difficoltà di una politica imperiale che volesse agire sulle cause profonde della crisi economica.

Di certo le riusciva difficile, perché le "cause profonde" erano nella struttura della società che quella politica era stata deputata a far sopravvivere. La conclusione implicita è che *il Tardoantico è il tempo e il luogo per una presa di coscienza dell'ideologicità della presunta centralità greco-romana*: e questo vale anche per l'odierno Occidente che -ideologicamente- ne discende. Che poi, leggendo Wickham, se ne possa dedurre che l'Alto Medioevo segni il passaggio da forme di potere istituzionalizzate, a forme di potere legate di fatto a meri rapporti di forza (militarizzazione della signoria, privatizzazione dello Stato) prima di una nuova forma istituzionale, non può che ricondurci alla considerazione che feci a proposito della storia proposta da Ward-Perkins: ogni parto è doloroso.

Furono questi i risvolti poco "civili" della cosiddetta "società civile" e della sua organizzazione "spontanea": dove l'aggettivo "civile" va tuttavia inteso in due diverse accezioni. Anche oggi, con il liberismo (neo-, paleo- o ordo-) non a caso nato insieme al darwinismo (ma forse primogenito, come sostiene Hayek) viviamo una di queste evoluzioni -la privatizzazione dello Stato- in questa società dei mercatores: ne parlavamo all'inizio con l'articolo di Croce su *Jura Gentium*, a proposito di *ius* e *lex*.

Tornando alla Tarda Antichità vista con le lenti dell'ideologia occidentale, non resta che convenire con Marcone: sembra che "da ripensare sia ormai il concetto di Tarda Antichità che, in tutte le sue declinazioni nelle principali lingue moderne, rimane inevitabilmente connesso alla matrice *classica* greco-romana" (p. 214, corsivo mio).

Al termine di questa rapida e grossolanamente incompleta ricognizione, le domande di fondo possono così riassumersi, nell'ordine: inanzitutto, che cosa ha avuto luogo in quella convenzionale e postuma data del 476? Ebbe luogo una "caduta", tanto per usare il convenzionale termine catastrofista, cioè una scomparsa traumatica? oppure una crisi, cioè fu l'impero stesso a divenire *inattuale*, a non essere stato in grado di sopravvivere ulteriormente, per manifesta improponibilità, al termine di un lungo percorso? ovvero assistiamo al compimento di una decadenza, termine che evoca il languore floreale della dissoluzione ma che implica l'assenza di una data precisa e soprattutto la domanda: "decadenza" rispetto a che cosa, a quale astratto modello di riferimento? O, infine, ebbe luogo una trasformazione, vale a dire l'Impero rimase sempre lì soltanto come un'ombra, ma non fu più lui, non fu più "Impero"? Anche questo è un processo che avviene nel tempo ed esclude l'ipotesi di una data.

E poi, qualsiasi cosa ebbe ad accadere come fu che accadde? Su questo abbiamo dei documenti e possiamo rispondere: fu al termine di ripetute sconfitte militari, anche se nel 476 non ve ne furono e, per giunta vi sono buone ragioni per ritenere che le sconfitte siano state il frutto di una logica inesorabile nella quale convergevano eventi esterni e problemi interni. Quale che sia la risposta, sorge però subito una nuova domanda ben più difficile da accantonare: perché è accaduto ciò che è accaduto? Su questo si dividono gli storici, e le loro divisioni ci riconducono alle prime domande, perché se accadde ciò che accadde per cause interne all'Impero, allora ritorniamo alle ipotesi della decadenza, della trasformazione o della crisi -di un'idelogia e di una società, aggiungo; se accadde per cause esterne, allora si torna al tema tradizionale della caduta, peccato non si possa attribuirle una data: nel 476 non furono avveriti traumi, tantomeno bellici, ci fu soltanto uno dei soliti eventi di Palazzo ai quali la città era assuefatta, la sua vita scorreva come sempre, fu semplicemente abolita un'Istituzione

riponendone i parafernalia in una valigia spedita subito a Costantinopoli. Nessuna tragedia dunque, a meno di non decidere che l'Impero, in quel giorno, abbia scelto di suicidarsi, derubricando così una nota sentenza di assassinio.

Mi permetto di aggiungere un'altra ipotesi, una di più non guasta in tanta incertezza: che le cosiddette "cause", esterne o interne, dal Cristianesimo ai barbari secondo vecchi e superficiali schemi, siano state soltanto *epifenomeni di una patologia*: quando un organismo è debole al punto di non essere più in grado di assolvere le proprie funzioni, viene per ciò stesso aggredito dagli agenti patogeni: che *stavano lì da sempre*, e convivevano, ma in quel momento, nel momento della debolezza, *diventano* patogeni.

Comunque sia, per trasformazione compiuta, per decadenza, per crisi o per caduta, in quella data convenzionale del 476 qualcosa è venuto meno. Ma: *che cosa*, è venuto meno?

Di sicuro è venuta meno un'istituzione materiale. Secondo la razionale ricostruzione di alcuni storici, con l'Impero Romano sarebbe venuto meno un sistema-mondo dell'antichità. Anche oggi guardiamo con attenzione le peripezie di un sistema-mondo centrato sugli U.S.A.: resta da sapere se il suo apparente declino preluda alla formazione di un nuovo centro o sia l'inizio, dopo il debito intervallo di chaos previsto da Arrighi, di un mondo policentrico.

Ogni istituzione è però sorretta da un'ideologia, e *quell'ideologia, no, non venne meno* quando, pure, l'Impero era finito; non venne meno, quindi, quell'ideologia che fu della società classica -specchio ipnotico dell'Occidente- un'ideologia che considerò la fine di Roma, non la fine *di un* mondo, ma la fine *del* mondo. Rimase, dunque, e oggi alimenta gli incubi dell'attuale Occidente che parla di fine della civiltà. Come e perché essa si trasmise, l'ho raccontato nella *Storia di un altro occidente*; resta da sapere se si potrà darle infine onorata sepoltura, affinché il suo fantasma inquieto non torni a turbare altre, future notti.

Evocare la minaccia dei barbari alle porte di Roma è di certo storicamente obsoleto: ma gli Imperi si fondano sempre, sin dal tempo degli Assiri, sul presupposto di esser circondati da una qualche forma di barbarie; perché ciò giustifica, cioè rende "giusto", il loro *dominio*, elevandolo ad *egemonia*. *Affinché un rapporto di forze si trasformi in egemonia è necessaria un'ideologia*; l'esondazione ideologica si conclude però sempre con la sconcertata constatazione che gli "altri" non sono affatto "barbari".

Oggi, la "barbarie" è surrogata con la "arretratezza", certificata da una storia teleologica che culmina in un Occidente-modello-del-pianeta, vecchia costruzione hegeliana sepolta dagli storici che genera il paradosso della non contemporaneità dei presenti. Altro argomento di discriminazione ideologica è l'assenza, altrove, della "democrazia", dimenticando che "democrazia" è soltanto una parola che esprime un concetto, governo del popolo, una petizione che potrebbe concretizzarsi in vari modi, non soltanto nel modello occidentale (che, per la precisione è *liberal*-democratico): la democrazia greca era diversa. Non è detto che il neoliberismo sia quindi la miglior soluzione per realizzarla, anzi, il neoliberismo è piuttosto un progetto per la trasformazione dell'uomo in Charaktermaske di un copione scritto per il capitale. Il neoliberismo asservisce l'uomo a un progetto non suo.

Siamo dunque di nuovo in presenza di un argomento debole, anche perché la politica occidentale conosce, in concreto, grandi amicizie con regimi non precisamente "democratici"; di più, ha mostrato anche una certa sollecitudine a creare e difendere dittature nel cosiddetto Sud del mondo. Senza contare che i Greci, che la democrazia l'inventarono, sapevano benissimo che essa non è che una forma di governo, una tra le tante possibili con le quali è destinata ad alternarsi. Dunque, tra civiltà (nostra) e barbarie (altrui) le distinzioni poste in essere tendono a sfumare nei dubbi di Salviano; e, per restare in argomento, viene persino il dubbio che i barbari siano barbari essenzialmente perché sono gli altri. L'ideologia si fa tautologia.

L'opera di Salviano sulla decadenza di Roma e sui "barbari" è nota da sempre agli storici, ci fu chi le diede credito, chi no; ma se ora è d'attualità nel parlare dell'Impero, ciò accade perché una nostra contemporanea sensibilità ci fa sospettare un'analogia tra la società che lui descrive e quella che viviamo: leggiamo il nostro mondo nello specchio di quello antico.

Ciò che più denuncia l'attuale crisi di egemonia dell'Occidente, è il suo non accorgersi che il mondo s'allontana sempre più da lui; il suo non percepire un quotidiano, quasi cinquantennale degrado sociale, patente nelle strade e testimoniato dalle statistiche di una crescente povertà. L'Occidente assiste senza capire al crescere dell'emarginazione e del popolo degli homeless. Soprattutto, l'Occidente non è più un obbiettivo per il resto del mondo che intraprende nuovi percorsi. I suoi tentativi di insegnare al mondo le (proprie) regole, non trovano grande ascolto. La crisi della sua egemonia si può leggere alla luce dello schieramento del cosiddetto terzo mondo in occasione della guerra ucraina: un problema per l'Occidente, non così per qualche miliardo di uomini e donne.

Nello scrivere sulla fine del mondo antico, Mazzarino notava la "incapacità romana di escogitare forme nuove per problemi nuovi" (p. 170) e considerava il Cristianesimo come "rivoluzione adversus vetustatem" (p. 175: ma ai tempi di Salviano sembra non fosse più così, quantomeno per la classe dirigente dell'Impero). Nella mia *Storia di un altro occidente*, a proposito di quel prodotto occidentale che è la cosiddetta "Modernità" (cosiddetta, perché di fatto di modernità ve ne sono tante, non soltanto quella occidentale che si vuol imporre erga omnes) ho scritto più volte che la "Modernità" (quella ideologicamente occidentale, per il resto *le modernità* sono molteplici) è vecchia (p. 1000, 1033, 1310, 1336, 1536, 1615, 1640) e che noi stiamo

vivendo una "Tarda Modernità" (p. 1422, 1534, 1556, 1557 1644, 1656) per poi concludere che l'ideologia di "Occidente" è "vecchia di almeno due secoli" (p. 1763).

L'Occidente sembra afflitto da una forma senile di autoerotismo quando s'imbelletta di parole e c'è da temere che avesse ragione Arrighi, quando pensò che l'Occidente, dinnanzi al rischio di assistere alla fine della propria proponibilità, avrebbe potuto tentare di avvalersi del proprio predominio militare: ma che senso avrebbe tutto ciò? Le armi odierne possono distruggere, se non anche il pianeta, quantomeno la sua economia in modo irreversibile, almeno sul medio termine se non più a lungo: ma poi? chi gestisce il mondo distrutto? chi controlla i territori vinti? Infine, neppure gli occidentali seguirebbero questo Occidente che s'identifica soltanto con le proprie classi dirigenti, sempre più ristrette mentre crescono gli emarginati. L'Occidente è fragile all'interno. Forse non lo sa, lo intuisce soltanto nei propri incubi, ma sta iniziando a recitare il ruolo di Alibante.

Se così non fosse si accorgerebbe del declino che l'affligge da cinquant'anni, escogiterebbe qualcosa per arrestare la caduta, invece di masturbarsi con la (propria) "libertà" e la (propria) "democrazia": che esistono, sì, ma per chi? La libertà è un lusso che non tutti possono permettersi, sicché ora, riprendendo Anatole France dove l'abbiamo lasciato, la nostra lower middle class è finalmente libera di dormire sotto i ponti e di chiedere l'elemosina. Quanto alla democrazia, sembra che le varie osservanze attraggano sempre meno fedeli.

Eppure ci sentiamo ancora "civiltà" circondata dai "barbari", e gli "altri" restano "altro da noi": è l'eredità del lógos, dell'ideologia della società classica, *ideologia del dominio* non per caso sopravvissuta nei secoli e trasmessa al nascituro "Occidente" -al termine di una lunga vicenda che ho narrato- dal Razionalismo illuminista e da una "cattiva" secolarizzazione. Accadde nonostante un altro mondo, dopo la fine dell'Impero, fosse nato dalla culla dell'Alto Medioevo.

Non v'è dubbio che la fine dell'Impero Romano abbia rappresentato la fine di un ordine che sembrava eterno, perciò ovvio, così come a noi appare ovvio traguardo planetario l'ordine occidentale e una catastrofe planetaria la sua fine; è dubbio tuttavia che quella fine abbia rappresentato la fine *della* civiltà, al massimo fu la crisi di *una* civiltà nella quale crediamo di specchiarci, ipnotizzati dal pensiero classico. Altre civiltà fiorivano anche allora e altre, da allora, son fiorite: anche quella che coprì l'Europa d'un bianco mantello di cattedrali. Il mondo può sopravvivere senza bisogno dell'Occidente: non ci sono "barbari", ci sono gli altri, noi costruiamo tautologie su false dicotomie: è la maledizione del lógos.

È difficile, e comunque controverso, stabilire se l'Impero Romano sia caduto, declinato, tramontato, o se si sia trasformato, come direbbe il verbigero Hegel, in un "altro" che però era anche lui stesso: quel che possiamo constatare è che esso è semplicemente *finito* perché ormai *inattuale* dinnanzi agli eventi, ingombrante relitto di un passato venuto meno. Era quindi divenuto inutile nella sua qualità di forma ideologica che organizzò il mondo mediterraneo; altre forme, altre ideologie dovevano essere elaborate e maturare per il mondo nuovo che si andava creando *su nuovi spazi*. Perciò, nel momento in cui apparve superfluo e persino scomodo, venne anche in luce la miseria umana di una classe dirigente ormai decrepita, miseria umana obliterata negli anni del successo dalla rutilante ideologia della classicità. Perciò è logora e ingombrante, come dice Mazza, la visione classicistica di questa banale realtà terrena, una visione rimessa a nuovo dalla Ragione illuminista che si apprestava a una nuova avventura planetaria. Nasce da lì l'orpello ideologico che abbellisce la più modesta quotidianità dell'Occidente, il cui problema è che gli stucchi iniziano a sgretolarsi. "Col tempo", recitava un cartello nel ritratto di un'anziana signora.

Io non ho nulla da suggerire nella discussione sulla caduta, sulla decadenza, sulla trasformazione, sulla fine "della" civiltà o di *una* civiltà, che identifichiamo con la nostra per la quale temiamo quindi analogo destino: la storia, con i suoi esiti necessari di scontri casuali, genera sempre l'eterogenesi dei fini, va per suo conto indipendentemente da quel che pensa o auspica ciascuno di noi. Comunque sia, comunque dovesse essere, un'età creativa, un nuovo Alto Medioevo nel quale inventare un nuovo mondo dopo questa nostra età di consunzione, sarebbe certamente per tutti noi un compito arduo e doloroso, ma avvincente: e meritevole di essere affrontato, anche con entusiasmo. Un'analogia è stata già fatta, ricordo che Streeck, *How will Capitalism end?*, abbandonando le utopie rivoluzionarie di Marx, ha pensato la fine del capitalismo in analogia con la fine dell'Impero, quindi la nascita di un nuovo Alto Medioevo (*S.a.o.*, pp. 1635-1645, in particolare p. 1644).

La fine di *questo* "Occidente" può essere un incubo per i conservatori, un sogno per i rivoluzionari: per me potrebbe costituire la semplice constatazione di un dato di fatto. Per i benpensanti poi, non è un problema, i benpensanti di norma pensano quel che vien suggerito loro di pensare dai Grandi Giornali.

A quel che narra Lewis Carroll, Alice volle esplorare il silenzio che l'osservava oltre lo specchio, oltre il riflesso della propria stanza, e alludeva spazi altri e sconosciuti dietro l'apparenza del quotidiano. Conobbe così un mondo la cui logica è l'assurdo, visse molte e meravigliose avventure, conobbe molti e straordinari personaggi; ebbe anche un diverbio con una stizzosa Regina degli scacchi, nella disputa l'afferrò, la sollevò, e……si risvegliò nel consueto al di qua dello specchio, stringendo la propria gattina che le faceva le fusa

*Da questo momento affido alle note gli argomenti che non possono riguardare direttamente l'oggetto del mio discorso, ma che vengono evocati dall'ampia argomentazione di Marcone. Questa prima nota riguarda allora la

connessione che esiste tra l'Occidente e l'Islam, ricordando che a p. 873 di *S.a.o.* ho affermato che "l'Islam è stato dunque un diverso prodotto dello stesso pocesso attraverso il quale l'Occidente ha definito se stesso". Questo in un capitolo che, già nel titolo, si chiedeva se si potesse affermare che "l'Islam, in quanto problema, è un problema che rinvia alla formazione dell'Occidente" (p. 853). Le origini del Corano sono trattate alle pp. 1035-1135 e 1371-1422.

**Il Neoplatonismo nelle religioni testamentarie (e nello Zoroastrismo, cfr. *S.a.o.*, p. 820) è connesso al tentativo di dare una soluzione "filosofica", a partire da Filone, al problema della Creazione dal Nulla. I sistemi emanatisti non soltanto sono ampiamente presenti nella cosmo-antropologia cristiana -molti ne sono citati in *S.a.o.*- ma sono al fondamento di innumerevoli "eresie" a partire dalla Shî'a islamica sino al fenomeno occidentale di un Neoplatonismo ereticale che fu sprezzantemente definito "popolare". Il motivo di questo suo esito ereticale risiede nell'impossibilità (nonostante i fragilissimi marchingegni verbali di coloro che nell'eresia non vollero cadere) di porre una cesura ontologica tra "l'Uno" (Das Eine nel paganesimo ma Der Eine, cioè Dio, nelle religioni testamentarie, come ha detto Scholem a proposito della Qabbalah) e il suo "Primo emanato" cioè l'Intelletto Agente o l'Intelletto Universale (al-'Aql al-kullî); ovvero tra questo e le emanazioni successive: ciò faceva dell'individuo "ispirato" un possibile (nuovo) Profeta, la "Voce di Dio", un eresiarca perché *fuori* dalla gerarchia ecclesiastica. Ho trattato questi problemi nell'Islam shî'ita alle pp. 194-246 e 875-903 di *S.a.o.*; alle pp. 258-275 l'influsso dell'eresia islamica su quella cristiana per il tramite di Avicebron. Sul rapporto tra l'eresia islamica e quella cristiana si veda anche p. 1259. In particolare, l'argomento del "Neoplatonismo" può poi trovarsi *passim* nell'esposizione delle dottrine shî'ite dalle origini sino a Khomeyni alle pp. 1156-1258 e 1664-1758; per Khomeyni e l'emanatismo cfr. pp. 1728, sgg. Un altro grande tema che dal tardo Neoplatonismo, con Zosimo (il Rosinus dell'alchimia occidentale) Olimpiodoro e Stefano passa alla Shî'a "estremista" (ghuluww) con Djâbir (il mitico Geber dell'alchimia occidentale) e di lì all'eterodossia cristiana, è quello dell'alchimia, con la sua lunga storia (l'alchimia è da gran tempo riconosciuta come *religione alternativa, non più pseudoscienza*, come al tempo di Thorndike). Anche qui il modello neoplatonico consente infatti l'identificazione dell'adepto che ha conseguito l'oro alchemico, con l'Imâm (al-Insân al-kullî) o con il Cristo (cfr. *S.a.o.*, pp. 228, sgg. -ma anche la nota 101 a p. 208; poi pp. 420, sgg.). Ad esso si aggiunge infine il ruolo della magia "dotta" (la magia popolare era stata del tutto simile nel mondo cristiano e nell'Islam) che giunge in Occidente dalla Spagna con il *Picatrix* (*al-Ghâyat al-Hâkim)* il *De Radiis* di al-Kindî, il *De secretis naturæ* (*Sirr al-khalîqa*) dello ps.Apollonio di Tyana, il *De Ymaginibus* di Thâbit ibn Qurra, il *Secretum secretorum* (*Sirr al-asrâr*) etc., che da noi muovono il pensiero di Marsilio Ficino, Agrippa, e infine la pirotecnica eresia di Guillaume Postel con la sua "immutazione" ad opera dello Spirito Santo *alias* la pia donna Giovanna: cfr. *S.a.o.*, pp. 377-417.

***Qui mi permetto di rinviare alla distinzione tra il Marx che analizza il processo di produzone capitalista e il Marx rivoluzionario, che appare condizionato dal pensiero storicista ed eurocentrico (cioè borghese) del XIX secolo, e dal suo mito del Progresso. Non è un paradosso, ne ho parlato in vari luoghi di *S.a.o.* e di *Crisi dell'ideologia, etc.* dove particolare attenzione è rivolta ai *Grundrisse*. Esiste comunque della letteratura recente.

APPENDICE

L'IDEOLOGIA DI OCCIDENTE E IL PENSIERO CLASSICO, OVVERO: GLI INCUBI DELL'OCCIDENTE CHIARITI TRAMITE LE VISIONI DI UN METAFISICO

Das Schattenreich ist das Paradies der Phantasten
I. Kant *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*

Nella mia *Storia di un altro occidente*, ma anche, *passim*, nella *Crisi dell'ideologia occidentale*, protagonista in negativo è il Razionalismo che dal mondo classico discende all'Occidente post-illuminista; e con lui la Ragione (cioè la Ragione cosmica stoica e del Deismo, che tutto regolerebbe e s'identificherebbe con la ragione umana: laddove Aristotele, uomo di mondo, sapeva benissimo che la Prónoia si arresta al di sopra della sfera lunare) il cui ultimo approdo non poteva esser altro che la "ragione calcolante" di Adorno e Horkheimer; o anche il Liberismo e il Darwinismo che nascono insieme da quel clima. Nascono cioè da una "cattiva" secolarizzazione che trascinò in terra tal quale l'Assoluto, e pensò quindi l'immanente con un pensiero che aveva avuto un senso soltanto come pensiero della Trascendenza.

Ho anche raccontato perché questo pensiero, tradotto nello Storicismo hegeliano e in una storia eurocentrica del "Progresso", fu il pensiero della borghesia, che trovò in questa presunta "Storia" (non una qualunque storia, ma *la* Storia) il proprio certificato di nobiltà, da contrapporre alle genealogie celesti di popolo e

aristocrazia; ho perciò caldeggiato l'opinione di Pareyson che leggeva la crisi ideologica dell'Occidente e della sua borghesia precisamente nella crisi della filosofia hegeliana, da me definita una maestosa cattedrale di parole.

Le parole: già, è precisamente la sovrapposizione indebita delle parole alle cose ciò che dà origine al Razionalismo classico e a quella forma di "sapere" (si noti: con Platone il "sapere" prende il posto del pensare, che nasce dall'Erlebnis) che fu la philo-sophia, l'amore per la "sapienza". La quale "sapienza" poteva essere conseguita soltanto grazie al possesso di una téchne: dunque, accantonato l'Erlebnis, chiunque non possedesse una téchne scadeva a semplice ydiota illitteratus e il suo Erlebnis, *il fondamento esistenziale* del suo pensiero, poteva essere accantonato e con esso *il suo pensiero*. Il pensiero, con esso le norme e *l'ideologia*, diveniva così appannaggio dei pochi. *Non per nulla ho sempre sostenuto che la "filosofia" è sospetta* perché, di fatto, il suo "sapere" veniva fondato sull'Erlebnis -*rimosso, in quanto tale, nel non-detto*- dei soli possessori della téchne. La quale téchne era poi una corretta connessione di parole in accordo con le regole della sintassi: greca, of course.

La vicenda non originò per caso. Acuti razionalisti outsiders, i Sofisti tentavano infatti di abbattere i castelli di parole della "filosofia" colpendoli nella loro parte più debole, la parola, mostrandone l'ambiguità, quindi la possibilità d'imbastire, a partire da essa, percorsi alternativi, pur rispettando sempre le regole della sintassi. Divenne quindi necessario ristabilire l'ordine della "Verità" *una*, altrimenti il dominio del filosofo e del desiderio della herrschende Klasse sarebbe stato messo in dubbio: la "filosofia", il pensiero classico, è infatti classista; fu, e restò, *pensiero del dominio*.

Peccato che i Sofisti non s'accorgessero del problema fondamentale: non è la parola ad apparire ambigua rispetto alla cosa, è la cosa che manifesta la propria ambiguità nell'abito stretto della parola, del lógos. Lo è perché nel *reale*, che è altra cosa dal "Vero" (veritas in dicto, non in re consistit) *gli opposti coesistono*. Lo sapeva bene il pensiero mitico, profonda e giustamente enigmatica espressione dell'esperire umano, dell'Erlebnis: ma la "filosofia" era nata per l'appunto per distruggere il mito, *troppo universale per piacere a un pensiero del dominio*, dunque della divisione alla quale si prestava il lógos.

Si dice che questo pensiero abbia favorito la nascita della "scienza": è vero, ma in tal caso si parla della vecchia scienza "classica", che fu *dominio* (della natura, e ne andava fiero quel Marx molto più dipendente dal pensiero borghese di quanto non si creda: si veda "La gabbia del tempo" in *Crisi dell'ideologia, etc*. cit.). Quando la quantistica documenta che un fotone può essere, *al tempo stesso*, sia una particella che un'onda elettromagnetica, e che il suo manifestarsi nell'una o nell'altra forma dipende dall'osservazione dell'osservatore, tutta la logica aristotelica, la *nostra* logica, va a farsi benedire: e con essa anche la "cosità" della "cosa". Non che la realtà sia casuale, il "caso" è soltanto la dichiarazione di bancarotta della Ragione; semplicemente, la sua razionalità non è la nostra, non è quella sigillata nel principio di non-contraddidizione.

Un non trascurabile aspetto della trasmissione alla Modernità del pensiero classico (sempre appetibile anche fuor dai tempi, magari con qualche ritocco, in quanto splendido pensiero del dominio) fu la sua adozione religiosa, poi risecolarizzata, grazie alla teodicea, che negava la modesta constatazione gnostica della realtà del Male, vicenda tutta occidentale di divinizzazione della ragione umana, i cui limiti rispetto a quella del reale erano ben noti, al contrario, ad al-Ghazâlî e ad Ibn Taymiyya.

Mi tornano alla mente queste considerazioni perché, nel XXI secolo, può ancora accadere d'imbattersi in un metafisico cultore della "flosofia" le cui visioni riporto qui appresso al fine di apprezzare quanto il pensiero classico ispiri quello detto "occidentale", quindi di convalidare la collocazione *ideologica* di quest'ultimo. Il riferimento di quanto segue va all'*Introduzione* al 1° volume di E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo*, che cito nell'edizione BUR del 1996.

Lamenta Severino che il pensiero moderno consideri la filosofia un angolo morto, nonostante essa costituisca "lo spazio in cui la civiltà è cresciuta" (p. 7, si noti: non "una" civiltà, ma *la* civiltà). Tutto il sapere odierno nelle sue varie discipline è infatti figlio di quell'antica filosofia (p. 8) platonica (p, 9) che si pretende di storicizzare confinandola in un contesto storico (ivi). Essa, cioè la filosofia platonica, è in relazione "con l'intera cultura umana". Da quanto sopra mi sia concesso dedurre:

1 -che la negazione dell'Erlebnis -del punto d'osservazione dell'osservatore- è esplicita, e il pensiero viene astratto dal luogo, dal tempo e dalla congiuntura (sociale, politica, biografica, etc.) nella quale fu pensato;

2 -che chi non ha metabolizzato il pensiero platonico non ha diritto di parola nel Tempio della Cultura (tutto maiuscolo);

3 -che la cultura umana tutta viene ad identificarsi con quella occidentale: dubito infatti che Asia, Africa, Oceania, e quel che resta degli Amerindi, si siano preoccupati molto di quell'aristocratico ateniese per pensare quel che ritenevano dover pensare.

Severino prosegue per la propria strada: la "filosofia antica" cioè "la filosofia greca", dice a p. 10, "sta all'inizio e al fondamento dell'intera storia del pensiero filosofico". Ciò è quantomeno una tautologia che si può sciogliere così: fare "filosofia" significa insistere a pensare da Greci (che poi i "Greci" fossero in toto platonici resta indimostrato, perché noi insistiamo a chiamare "Greci" quel ristretto numero di abitanti dell'Ellade del quale monaci e Imperatori hanno *voluto* dar memoria). Il che è quantomeno un po' rétro, fermo restando che non ci vien detto che cos'è il pensiero di chi, pur pensando, non fa "filosofia"; e se debba esser preso in considerazione, oppure no.

A prima vista si direbbe di no, perché a p. 13 il Prof. Severino stabilisce che "la razionalità si identifica con la razionalità scientifica -e ci si dimentica che le radici della razionalità scientifica provengono da quella evocazione del senso stesso della "ragione" in cui consiste il pensiero greco e che si ripropone continuamente nella filosofia (e quindi nella cultura occidentale) fino a Hegel". L'affermazione del Prof. è intrigante, perché se ne deduce:

1 -che fare "filosofia" è continuare a pensare da Greci, ciò che è precisamente quanto ho sostenuto e non mi sembra gran cosa, considerato quel che fu la società classica, un assetto certamente non riproponibile;

2 -che questa cattiva abitudine conferma la natura e l'origine ideologica del cosiddetto "Occidente";

3 -che ha ragione Pareyson, crisi del pensiero hegeliano e crisi dell'ideologia occidentale son due fenomeni che si sovrappongono e si rinviano l'un l'altro;

4 -che il gioco delle parole gli fa sovrapporre la razionalità -capacità di rapportarsi all'altro, da ratio, rapporto (per non dire della ragionevolezza, che è capacità di comprenderlo, quindi di condividerne l'Erlebnis)- alla ragione, o meglio Ragione, trattandosi di un'ipostasi buona soltanto per la trascendenza, non per quella téchne tutta umana, escludente sul fondamento del lógos. La parola (umana) non ricopre l'ambiguità del reale, non va confusa con "la Parola", il Verbo, che è altro: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*. Pessima secolarizzazione portare in terra un Assoluto pensato per la Trascendenza, Böhme ricorda che la *distinzione* non esisteva prima che fosse *opera* della *volontà* di Dio;

5 -non ultimo, che la "scienza" è, per Severino, quella classica, non quella quantistica che della umana téchne mostra l'insufficienza, posto che ne esce malconcio il principio di non contraddizione.

Severino però procede sicuro in ciò che dice, e afferma a p. 19 che la "filosofia" è alla base della "civiltà occidentale" le cui forme "dominano ormai su tutta la terra", dal che si evince:

1 -che l'ideologia occidentale si conforma nella culla di quella classica;

2 -che entrambe si conformano come ideologia del dominio.

Severino è un logico di straordinaria coerenza, come molti visionari; unica pecca di entrambi -logici e visionari- è il rapporto con la realtà, in questo caso con il "dominio" dell'Occidente che non trova più reale corrispondenza se non come *pretesa* di dominio, quella del suo Razionalismo: ma pretendere non è possedere. La belle époque è vecchia di un secolo e la "logica" della storia può essere soltanto *interpretata*: e soltanto a posteriori.

Severino però non lo sa: inseguendo la propria visione -la metafisica è sempre visionaria, cerca un mondo dietro il mondo, è argomento di non apparenti, è quindi una forma di *fede*, fede nella Ragione sintassi del reale- conferma senza esitare che "le forme di questa civiltà (*scil*.: occidentale) dominano ormai su tutta la terra" (p. 19). "La filosofia apre lo spazio in cui vengono a muoversi e ad articolarsi non solo le forze della cultura occidentale, ma istituzioni sociali in cui tali forme si incarnano, e infine il comportamento stesso delle masse. Arte, religioni, matematiche e indagini naturali, morale, educazione, azione politica ed economica, ordinamenti giuridici, vengono ad essere avvolti da questo spazio originario; e il cristianesimo e il lnguaggio con cui la civiltà occidentale esprime il mondo".

Che dire? la potenza di questa visionarietà fa dimenticare la più modesta e complicata realtà del mondo. Catafratto nella téchne del pensiero classico, Severino illumina il mondo e vi proietta ciò che ha disegnato sulle proprie lenti, *crea* un mondo che non è neppure *dietro* il mondo, è la proiezione *sul* mondo della sua lanterna magica. Sul Cristianesimo però, Severino ha ragione: se per "Cristianesimo" s'intende la sua istituzionalizzione nel pensiero classico dell'Impero. L'affermazione però diviene allora tautologica, perché di Cristianesimi ve ne furon tanti. Non tutti sembrano però meritare questo nome, secondo il Prof. Severino, il quale a p. 20 spiega che: "il cristianesimo è diventato ciò che esso è in quanto la sua struttura concettuale portante è costituita dallo spazio originariamente aperto dal pensiero greco". Dunque il Cristiano deve evitare di porsi all'ascolto della voce di Cristo, se non preventivamente tradotta e autorizzata da chi per Lui in terra di Grecia.

Il punto è che Severino, da buon metafisico visionario, non è interessato al reale, ma al "vero": non alle cose, ma alle parole che si succedono fluenti. Severino "parla di parole" e lo dice lui stesso subito dopo, sempre a p. 20: "Anche il modo in cui noi oggi parliamo è determinato dalle riflessioni sintattico-grammaticali che agli albori dell'età moderna presiedono alla fomazione delle lingue nazionali europee: ma ancora una volta quelle riflessioni hanno la loro origine (attraverso la grande mediazione della lingua latina) nei grammatici greci che analizzano il fenomeno del linguaggio alla luce delle categorie della filosofia greca". Chi parla altre lingue non pensa correttamente? Aveva torto chi denunciava la fede nella grammatica e, per *attingere il reale*, dovette abbracciare un cavallo?

Severino comunque, seguitando ad ignorare la quantistica (hic Rhodus, ma lui non salta, gli passa accanto senza vederlo) sostiene di nuovo che "la scienza moderna" è stata possibile grazie alla "filosofia greca" (p. 20) con la quale "appare……l'idea di un *sapere che sia innegabile*" (corsivo suo); un sapere "assoluto, definitivo. incontrovertibile, necessario, indubitabile" (ivi). Lo sciamano è ormai a colloquio con gli spiriti: di certo però non credo aver visto male quando, già tanti anni or sono, affermai che il pensiero classico è ideologia del dominio e che forse perciò è sopravvissuto a tante vicissitudini: è *utile* al dominio. Per questo, forse, si evita di parlare del suo apogeo e caduta con gli Scettici: grazie alla Ragione -mero strumento per tutti gli usi ma

elevato ad Assoluto- tutto può esser dimostrato, anche il suo contrario. Quando lo spiegò al Senato, Carneade si rivelò un ingenuo.

La p. 22 riserva però altre sorprese. Dopo essersi preso un po' il vezzo di rifare il verso ad Heidegger, il nostro Prof. afferma: "I Greci evocano per primi il significato inaudito -l'idea, si è detto sopra- della verità"; e poi: "i Greci per primi……si sono messi in cammino per stabilire *che cosa* (corsivo suo) può essere detto verità". Da ciò si evince che la "cosità" della verità è un "fatto di detto" come l'essere di Lacan, cioè la verità è una "cosa" fatta di parole: lo notò già Hobbes. Poiché però le parole non sono le cose, la verità non coincide con il reale; onde Kafka notava che la "verità" (nel senso volgare di corrispondenza al reale) non può "dirsi", perché si accompagnerebbe in tal caso alla menzogna: nel reale infatti gli opposti coesistono. Si può però essere *nella* verità con le opere: lo disse Giacomo (del quale nessuno dubita conoscesse Cristo un po' meglio di Severino) quando sosteneva che la fede si *testimonia* con le *opere,* qualcuno la testimoniò col martirio: mártus e shahid hanno entrambi la medesima doppia valenza.

Le affermazioni di Severino si fanno però sempre più recise, cosicché a p. 25 dice: "se il nucleo della filosofia è l'idea della verità innegabile (cioè di un sapere incontrovertibile, necessario, che né dèi né uomini possono smentire) la presenza di questa idea consente di prendere le distanze e infine di negare ogni forma di sapere o di conoscenza (e quindi *ogni* forma di vita) che possa essere smentita, negata, superata, corretta. Con la sua nascita la filosofia mette in luce l'infondatezza ossia la negabilità di *tutto* il sapere da cui la vita dell'uomo era stata fino allora guidata". Corsivi suoi.

Dire dunque che la "filosofia" esprima la violenza del dominio è forse dir poco, perché è pretesa di relegare nel Nulla ontologico ciò che le si oppone, che si oppone alla chiacchiera delle parole "ben temperate": il mio Erlebnis, ad esempio, il mio "sapere" del mio Erlebnis, il sapere della mia *vita* è Nulla dinnanzi alla violenza di chi m'impone le sue *parole*.

Tant'è che, sempre a p. 25, si mettono le carte in tavola: "le filosofia nega che il mito abbia verità", cioè nega un "sapere" che è sapere dell'uomo e dell'ambiguità del mondo, dell'*esperienza del mondo*. È la pretesa della téchne di parlare a nome di quell'ydiota illitteratus che sono io, di negare, con il mio Erlebnis, il mio stesso concreto esistere e il mio sapere di esso, il senso stesso della mia esistenza.

Questa pretesa un po' delinquenziale della "filosofia" (parola che inizia a terrorizzare) è però sostenuta da quanto Severino ci dice a p. 26: "la filosofia è l'interesse portato al *Tutto che appare nella verità*" (altro corsivo e maiuscola suoi). Il Male, il *mio* male, è dunque il peso del Tutto che mi schiaccia, mi prevarica, non mi consente di essere così come sono divenuto con la mia vita, con ciò che ho *testimoniato vivendo*. La filosofia è dunque anche necrofila e m'impartisce ordini militareschi. Il suo problema sembra essere quello, *apparentemente fatuo*, di un mondo dietro il mondo, *grazie al quale però mi nega* insieme al mio Erlebnis; dello "*essere*" che *sorveglia l'esistere*. La "filosofia" è mortuaria nella pretesa di annullarmi nel "Tutto" perché, con le sue *parole*, nega la mia *realtà*, con l'*essere*, la concretezza dell'*esistere*.

Se evoco il "mondo dietro il mondo" dopo la "fede nella grammatica" è perché Severino conclude, sempre a p. 26, che i pensatori greci "sono dei 'metafisici' e anzi i primi metafisici". Non ne dubitavo; mi debbo chiedere però perché mai, dopo i primi, sono venuti i secondi, i terzi e così via. Forse perché un'ideologia del dominio su ciò che il lógos, dividendo, rende "altro", ha sempre fatto comodo. La "filosofia" è *violenza*. Lo è di certo sul mondo perché genera una "scienza" -quella classica, peraltro un tantino vecchiotta- che è dominio sulla natura. A meno di non definire "scienza" una mera *tecnica* che "procede dall'assunto metodico di isolare dal suo contesto quella parte di realtà che essa intende studiare e *controllare*" (p. 29, il corsivo è mio). Di questa tecnica ha detto molto Bachelard parlando del Razionalismo scientifico, figlio di quello classico.

Dunque la "filosofia" è dominio sull'altro ridotto a oggetto, "cosa"; o meglio, *generato* come tale. Infatti Severino parla di epistéme, epí ístemi/sístemi, ed è coerente con le proprie parole quando, a p. 38, afferma qualcosa di definitivo che ci riporta all'Occidente, nel luogo dove tutto ciò *tramonta* in una rutilante ekpýrosis. "Come conoscenza della verità" dice a p. 42 "la filosofia intende essere il fondamento che consente di dominare veramente il mondo……La potenza è salvezza e la salvezzza è potenza. Ma la potenza e la salvezza offerte dal mito non hanno *verità* (corsivo suo). Come fondamento del *vero dominio del mondo* (corsivo mio) la filosofia sin dalla sua nascita, intende essere il fondamento della vera potenza e della vera salvezza dell'uomo": extra Ecclesiam nulla salus. Per convincerci che stiamo parlando dell'Occidente come traguardo della Storia (quella ideologica) è sufficiente guardare quattro righe sopra: la filosofia "ha deciso le sorti della nostra civiltà".

Manca ancora qualcosa: eccoci dunque a p. 40 dove, dopo aver ricordato i temi dell'Essere e del Nulla, nonché (p, 41) "l'imprevedibile" del divenire come radice dell'angoscia, Severino afferma che "questo modo di intendere……non solo rimane alla base dell'intera cultura occidentale, ma è lo spazio in cui cresce la storia dell'Occidente" (p. 40). Premesso che credo di aver raccontato l'esistenza *anche* di un *altro occidente*, quel che dice Severino è convincente, anzi, illuminante: *l'angoscia della società classica come di quella occidentale è il divenire che riconduce nel Nulla il suo dominio*. Un tornare nel Nulla al quale non si può sfuggire, come si deduce da quanto citato di p. 42.

Il tornare nel Nulla del proprio dominio è l'angoscia dell'Occidente, che penetra come uno spiffero gelido dalle sconnessure del suo edificio di parole.

La visione di Severino è fantastica in tutte le accezioni del lemma, e mostra alla perfezione la nascita dell'Occidente (ideologico) nel grembo del pensiero classico. Diceva Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, etc., Vorrede*, che non si trovano più metafisici, perché le persone d'ingegno che vogliono emergere si dedicano ad altro. Come nella bizzarra profezia dello Handelsgeist che avrebbe condotto allo ewiger Frieden, Kant è stato smentito.

†Pubblicato su academia.edu il 16 Giugno 2023

INTERVENTO SUL TEMA "UN MANIFESTO ANTIMALTHUSIANO" DI MAURIZIO SGROI*

Su Aspenia 2023,2 alle pp. 91-101, parlando delle ansie del nostro tempo e dell'Apocalitticismo che lo pervade, lei sembra più attento alla loro mancanza di fondamento scientifico che al loro fondamento nel disagio sociale. Questo mi sorprende perché denota una certa disattenzione alla natura del problema. Si tratterà anche, se si vuole, di meri incubi da Millennio, tuttavia mi sembra che l'interrogativo che essi pongono non riguardi tanto la loro scientificità, quanto il fatto che essi sorgano e dilaghino: dunque, come dicevo, che abbiano fondamento in un disagio del quale prender atto. Tanto più che l'Apocalittica di ogni genere (non soltanto demografica o ambientalista) è particolarmente diffusa negli Stati Uniti, un Paese che costituisce il centro egemonico del sistema ideologico, economico e sociale che va sotto il nome di "Occidente". Il centro di un'economia prodotta da una società "della distruzione, ma anche della produzione e della creazione" che ha "sempre subito l'attrazione del progresso" (p. 93). Il "Progresso", le faccio notare, oltre ad essere qualcosa di più complesso della sua versione banalmente economica adottata dalla borghesia post-illuminista, è la cattiva secolarizzazione di un mito religioso, la Storia Sacra di Salvezza; è il concetto che guida lo storicismo hegeliano, qualcosa di "scientificamente" superato da tempo, che segna il percorso di una fantasticata storia eurocentrica veso la "Modernità", intendendosi con tal nome lo stato di fatto occidentale quale modello unico per il pianeta.

Tanto più sorprendente trovo quindi che, con le sue premesse, lei attenda "la prossima scintilla capace di illuminare il futuro" (p. 93) cioè, di fatto un Profeta: ma un Profeta annuncia una nuova società (quindi una nuova economia) e viene al termine di una crisi epocale, mentre lei sembra attendere il rilancio di un déjà vu, che dal punto di vista profetico è un adýnaton. Lei parla infatti di ricchezze disponibili per proseguire un trend che è quello che gran parte dell'umanità contesta -almeno nell'Occidente che ne è la culla- nonostante i benefici che ne avrebbe ricevuto: un bel rebus questo, che dovrebbe pur essere affrontato. Anche perché il calo demogrfico dal quale le prende spunto per scrivere il suo appello (posso definirlo così?) è un evento storicamente ben noto per il passato, riguarda le società e le economie che hanno concluso il proprio ciclo, che non promettono più un futuro sperato. Sottolineo il rapporto: l'economia non è una scienza, come pretende la patafisica neoclassica, è l'aspetto contabile di un rapporto sociale, è funzione di una società.

Per fare un esempio, il crollo demografico è un evento che colpì l'Impero Romano, società senza futuro che aveva compiuto il proprio ciclo rivelandosi definitivamente inattuale. Al riguardo ho pubbicato recentemente su academia.edu "Al di là dello specchio", breve studio nel quale tratto un singolare e significativo fenomeno: gli incubi dell'Occidente si rispecchiano nelle tante indagini sulla crisi di quell'Impero: forse il nostro "Progresso" ha creato anch'esso una società invivibile, quindi percorsa da visioni apocalittiche. Apocalitticismo e Millenarismo hanno sempre caratterizzato le grandi crisi sociali del passato.

Lei però, nell'invocare ottimismo sul futuro -un futuro immaginato simile al passato prossimo- contrappone (p. 100) "l'ideologia del progresso diffusa da taluni pensatori ottocenteschi" -cioè la versione borghese e banalizzata del progresso illuminista- a coloro che "sognano lo stato stazionario ipotizzato dagli economisti ottocenteschi" (p. 94): lo strano bisticcio suggerisce che qualcuno avesse intuito già dall'inizio dove ci avrebbe condotto la corsa intrapresa, ad esempio John Stuart Mill dai cui Principi di economia le cito alcune considerazioni (edizione del 1848, London, J.W. Parker, pp. 306-312).

Ad apertura di quelle pagine Stuart Mill notava che il processo di accrescimento dell'accumulo capitalista non avrebbe potuto durare in eterno e che perciò vi è una "irresistible necessity that the stream of human industry should finally spread itself into an apparently stagnant sea" (p. 306). Tutto ciò, aggiungeva, è certamente sgradito per quel pensiero che si identifica con il desiderio di una crescita infinita, peraltro esclusivamente identificata con la crescita dei profitti (p. 307). Per quanto riguardava lui (Stuart Mill) egli doveva confessare di non essere affascinato da una società dove si sgomita e ci si pestano i piedi, non è questo il genere di umanità desiderabile (p. 308). Questo, aggiungeva, è l'aspetto sgradevole di una fase del progresso industriale (ricordo la critica di Marx al mito della concorrenza) e un'umanità di questo genere non è la più desiderabile. È tuttavia sempre meglio, precisava poi, che le energie dell'uomo siano rivolte alla competizione economica piuttosto che a quella bellica (souvenir della bizzarra profezia di Kant sullo Handelsgeist che avrebbe condotto allo ewiger Frieden?); non si capisce però che cosa ci sia da congratularsi -proseguiva- se un ricco raddoppia le proprie ricchezze o se un certo numero di individui trasloca dalla classe media all'empireo dei ricchi; e aggiungeva: l'aumento della produzione è importante per i Paesi arretrati, in quelli sviluppati "what is economically needed is a better distribution" (p. 310).

Stuart Mill proseguiva delineando la società a suo avviso desiderabile, una società nella quale una ragionevole quantità di beni distribuiti e accumulati consentisse il libero godimento delle altre attività che configurano una vita degna di questo nome, non scrificata dunque al moloch della produzione. Seguiva una ragionevole critica al fenomeno della sovrapopolazione ispirata al medesimo concetto di vita equilibrata; e un avvertimento: uno stato stazionario della ricchezza e della popolazione non implicano uno stato stazionario dello sviluppo umano. Affermazione che sta a significare: la crescita economica non è tutto, esistono altre forme di crescita.

Infine la conclusione (p. 312): lo sviluppo delle tecniche produttive, invece di essere rivolto ad aumentare la ricchezza, potrebbe rivolgersi a diminuire le ore dedicate al lavoro; al contrario, constatava, quello sviluppo ha costretto un numero sempre maggiore di uomini alla medesima vita di asservimento per consentire a un numero sempre maggiore di imprenditori l'accumulo di fortune sempre maggiori. Stuart Mill subordinava la concezione della vita economica a una concezione della vita sociale; e poiché le due cose sono inscindibili, ho l'impressione che lei simpatizzi per il muscolare brave new world nato dall'ideologia (anche) darwinista del survival of the fittest, che dimentica tuttavia un particolare tutto politico: "fittest" in funzione di quale obbiettivo? in nome di quali "virtù"? e a qual costo? Un "progresso" economico che disgrega una società distrugge anche il proprio stesso fondamento: il fondamento sociale sul quale è cresciuto. La crisi demografica non è che lo specchio di questa situazione, come il Millenarismo e l'Apocalitticismo, se vuole, anche di quello proclamato in nome dell'ambientalismo ideologico senza basi scientifiche: è soltanto una variante adattata ai tempi laici. Del resto, lo dice lei stesso a p. 92: "la previsione ambientalista, sottoprodotto dell'era scientifica, gioca il ruolo che ebbe, nell'era cristiana, la profezia religiosa". Infatti, storici illuministi e retori provinciali ottocenteschi, attribuirono al Cristianesimo la caduta dell'Impero, una sciocchezza che confondeva cause ed epifenomeni, tuttavia molto significativa sul piano ideologico: la diffusione della profezia religiosa segnalava infatti (soprattutto con le cosiddette eresie, ne ho parlato tanto in "Storia di un altro occidente") il rifiuto di una cultura divenuta inattuale insieme al mondo che l'aveva sostenuta.

Capisco bene che "Aspenia" derivi il proprio nome da un rimedio vegetale suggerito a chi soffre di incubi onde restituirgli una più rosea visione del futuro, ma la mia impressione personale (che vale quindi il nulla che vale) è che ai sogni dorati non credano più in molti, neppure i timonieri dell'attuale economia che forse pensano già ad altro, secondo l'ipotesi di Streeck (How will Capitalism end? London, Verso, 2016); sbandierare ottimismo serve forse soltanto ad arruolare qualche credulone dell'ultim'ora. D'altronde, gli incubi sono tali soltanto per chi crede di poter scongiurare il corso degli eventi: chi guarda serenamente la realtà sa bene che nulla è eterno sotto la sfera lunare; e la Modernità iniziata con il XIX secolo è già vecchia, se ne vedono le rughe.

*Il 5 Luglio 2023, su academia.edu e su invito

TERTIUM NON DATUR

Nel suo *L'eredità di Roma*, Wickham narra le vicende politiche, sociali ed economiche, delle terre europee e mediterranee che costituirono il dissolto Impero Romano, dopo la scomparsa della veneranda Istituzione. Vicende disparate, come aveva tenuto a precisare e a mostrare nel suo precedente libro, *Le società dell'Alto Medioevo*; vicende che tuttavia, al tornante tra l'VIII e il IX secolo, ripresentano quella geografia ora suddivisa in tre nuovi imperi, quello Carolingio, quello Bizantino, e il Califfato 'Abbâside. Tutto appare come se, dopo il dissolvimento, quel pulviscolo da lui documentato si fosse ricomposto in nuovi assetti unificanti; come se l'eruzione anarchica del particolare al dissolversi di un assetto logoro, si fosse consumata per lasciar posto a nuove ideologie egemoni. I tre fenomeni, benché quasi coevi, furono indipendenti tra loro, come nota Wickham a p. 466; eppure nessuno di essi può considerarsi un unicum, aggiunge a p. 467.

C'è in effetti qualcosa che accomuna la nascita dei tre imperi. Tre, perché, come ha sottolineato lo stesso Wickham e dovrebbe essere sempre chiaro, l'Impero *bizantino* non è il vecchio Impero Romano d'Oriente, è una realtà nuova nata a partire dal VII secolo. Essi hanno in comune il certificato di nascita, in tutti i casi iscritto nel formarsi e nel prevalere di un'ideologia religiosa. La legittimità perduta dall'ideologia classica, costruzione elitaria di letterati, trovò successione in ideologie universaliste maturate sulla religiosità testamentaria, ideologie che ebbero necessità di tempo per maturare dopo il folgorante annuncio dei loro Profeti e l'emarginazione, ad opera di neonate "ortodossie", delle tante diverse interpretazioni che ne erano sorte sul linguaggio simbolico della Profezia.

Venuto meno per patente inattualità il mondo classico e la sua ideologia, la costruzione di nuovi mondi dopo la polverizzazione di quello antico richiedeva infatti la costruzione di nuove ideologie che non potevano ignorare il Messaggio e dunque furono elaborate a partire da quello; ciò costituì una differenza epocale, perché un messaggio profetico, una religione testamentaria, rappresentava un fatto nuovo in termini di coinvolgimento, non più circoscritto a un'élite: la religione è per *tutti*, anche per gli ydioti illitterati.

Con la (cattiva) secolarizzazione l'Illuminismo pretese di coniugare il fondamento universale del messaggio profetico con quello discriminante della Ragione classica: per un hegeliano sarebbe stata una Aufhebung, la sintesi dopo la tesi e l'antitesi. Di fatto, un adýnaton.

PEGGIO LA TOPPA DEL BUCO†

Un articolo molto ben ragionato e documentato, opera del Direttore, apre l'ultimo numero (Luglio 2023) di una rivista di geopolitica. Esaminando gli interessi in gioco nella vicenda ucraina, i fatti noti, le informazioni note o riservate in suo possesso; basandosi anche sulla conoscenza degli umori degli establishments e procedendo con pacato rigore, l'Autore trae un'elaborata previsione sugli sviluppi del caso e sulla possibile, certamente ipotetica ma molto ragionevole, sua conclusione.

La conclusione ipotizzata e adeguatamente argomentata, è la seguente. Premesso che la sconfitta della Russia potrebbe causarne la disgregazione previa guerra civile, della quale la marcia della Wagner fece temere l'inizio; e che la disgregazione si tradurrebbe in un'espansione dell'impero e dell'influenza mondiale della Cina -il vero incubo degli U.S.A.- è essenziale, per gli U.S.A., evitare, prevenendolo, un simile esito. Per inciso: altri commentatori avevano già sottolineato una singolare ambiguità di posizionamento degli U.S.A. in occasione di quella marcia: diciamo pure, una certa comprensione per Mosca, quantomeno freddezza con Kyiv.

Si preannuncia dunque necessario, secondo l'analisi, trovare una via di accordo che tenga in piedi la traballante eredità degli Zar per pilotare uno sperato, artificioso ritorno allo status quo ante: necessario ma, mi si consenta, alquanto irrealistico dietro la sorridente facciata diplomatica, perché ciò che accadde è accaduto e nulla potrebbe più essere davvero come prima; sarebbe dunque un tentativo di esorcizzare con un rattoppo la rottura di un vecchio ordine nella speranza di tornare a giocare i vecchi giochi.

L'articolo esamina comunque tutta la vicenda Wagner alla luce dei timori degli U.S.A. e della loro necessità di non turbare assetti la cui rottura avverrebbe ad esclusivo vantaggio cinese; e della loro convenienza a salvaguardare la stabilità della Russia e di Putin (almeno per ora) e a calmare gli ardori ucraini, rinviando la consegna dei necessari armamenti (i chiacchierati F16) e l'ufficializzazione dello stato di fatto "occidentale" dell'Ukraina. L'obbiettivo finale sarebbe quello di costringere le due parti alla mediazione.

Questa l'analisi, e, nei limiti di ogni previsione (che è sempre al netto degli imprevisti, cioè di ciò che non si è potuto o saputo prevedere) l'ipotesi di soluzione finale. Se questo è davvero l'obbiettivo degli U.S.A. (io non ho elementi per giudicare, relata refero) c'è di che preoccuparsi: o è mancanza di lungimiranza politica, o è espressione di grave difficoltà di posizionamento e di conseguente scelta per il tirare a campare; oppure, peggio, è nascondere la testa sotto la sabbia per negare l'esistenza di un processo in corso -il logoramento del vecchio assetto- contro il quale è illusorio difendersi mettendovi una toppa: peggio la toppa del buco.

Già in premessa non si vede infatti la possibilità *logica* di una mediazione; per conseguenza, ogni possibile mediazione potrebbe avvenire soltanto come *presa d'atto di una cogente force majeure* fatta rilevare all'Ukraina dal cosiddetto Occidente. All'Ukraina, più che alla Russia, perché lasciare quest'ultima a bocca asciutta riproporrebbe lo scenario temuto: crisi interna e possibile implosione; dunque si tratterebbe di ipotizzare sacrifici territoriali dell'Ukraina dopo tanta tragedia, in cambio di promesse economiche e garanzie politiche varie.

Nulla da obbiettare dal punto di vista della Realpolitik cara ai geopolitici e ai politici mediocri, che traggono le proprie conclusioni dall'analisi ragionata della "realtà"; peccato che la Realpolitik non sia mai *realista*, perché guarda, sì, alla realtà (immediata) ma non alle *conseguenze* della realtà, che vanno oltre i "fatti" e sono destinate a generare altre, impreviste realtà: impreviste ma non imprevedibili per sguardi un po' meno miopi capaci di intuire anche l'immateriale che della "realtà" è parte, pur se ignorato o sottovalutato dai "realisti".

Una simile conclusione azzererebbe infatti, e non per la prima volta, tutti i proclami ideali sui "valori" del cosiddetto Occidente, riducendoli a pura chiacchera: in altre parole, verrebbe a configurare l'ennesima crisi dell'ideologia occidentale dopo l'ultima, vergognosa, vicenda afghana (per non parlare dell'Iraq e dell'Iran). Gli U.S.A. hanno sempre iniziato le proprie guerre *proclamando* una cosa, e le hanno concluse *facendone* un'altra: il mondo sembra dimenticare, fa parte delle convenienze, ma resta un rumore di fondo che si traduce in dubbio, se non anche in sfiducia. Secondo gli "esperti", al di là dei proclami hanno contrastato la Russia essenzialmente per togliere alla Cina cattive idee su Taiwan, ma non ne vogliono la crisi per non rendere più forte la Cina. Agli U.S.A., a ciò che *proclamano*, credono ormai in pochi; se il nostro analista ha visto giusto (come sembra anche dall'eco britannica a his master's voice) dopo quest'ultima giravolta a crederli sarebbero ancor meno: ma essere *credibili* è essenziale per essere *egemoni*.

Dubbi e sfiducia non riguardano la politica U.S.A, che avrà certamente le proprie buone ragioni allorché farà ciò che farà e che il nostro analista di geopolitica ritiene di prevedere, ma la sua utilità per altri che è ciò che la rende egemone: perché non tutti i Paesi europei potrebbero scorgervi le convenienze materiali o ideologiche -con le prime a premessa delle seconde e le seconde a sostegno delle prime- che strutturano un sistema coeso attorno a un centro. Detto in parole più semplici e dirette: saremmo in presenza di una *crisi*

dell'ideologia di "Occidente" che ha il proprio centro negli U.S.A. Se l'ideologia dei "valori" si riducesse a chiacchiera si potrebbe assistere -col tempo, certamente- al ridisegnarsi della periferia europea in direzione di un nuovo "centro", secondo lo schema di Arrighi.

Ad esempio, l'Europa orientale e baltica ha un'esperienza storica della Russia che si traduce nel sogno della sua disintegrazione; altri Paesi d'Europa non considerano un'idea brillante la politica anti-cinese che, pure, è essenziale agli U.S.A. la cui area egemonica si è ridimensionata dal tempo nel quale fu immaginata planetaria. In questa prospettiva si assisterebbe alla nascita del chaos sistemico pensato da Arrighi, fenomeno che consiste nel ridisegnarsi della periferia in ordine sparso al momento della comparsa sull'orizzonte mondiale di una nuova ipotesi di centro. La Cina potrebbe diventare interessante per alcuni Paesi europei (di fatto lo è già): del resto, l'Eurasia è una *realtà* geografica con una lunga storia di legami culturali e rapporti economici, *molto più lunga del breve periodo coloniale*; soltanto la "Storia" eurocentrica e teleologica ha pensato quel breve intervallo come punto d'arrivo. L'Europa è una penisola dell'Asia, non un'isola al largo delle coste atlantiche: anche l'egemonia dell'Atlantico, del resto, sembra farsi storia breve rispetto alla secolare egemonia del Pacifico come centro dei commerci e l'Europa, contrariamente agli U.S.A., non ha una sponda sul Pacifico, vi giunge per altre vie, le antiche vie dell'Asia.

Vero scopo degli U.S.A. nel tenere in piedi *l'inattualità* della Russia sarebbe dunque il loro desiderio di prolungare uno status quo ante in dissolvimento, dissolvimento testimoniato dalla stessa crisi di nervi della Russia che l'ha revocato in dubbio: ma questa è ammissione di mancanza di idee sul futuro, cioè sul futuro della propria ideologia: quanto di peggio per un egemone, sicché per molti Paesi europei sarebbe lecito dubitare nel seguirli. Parte della periferia potrebbe aggregarsi al nuovo centro: le premesse materiali per un cambiamento di ideologia non mancherebbero.

Queste sono di certo soltanto ipotesi, scenari, elucubrazioni, forse fantasie: e tuttavia rendono lecito il dubbio sul realismo della Realpolitik, sul suo desiderio di conservazione dell'attuale nascondendo a se stessa il futuro che germina, che non è ancora nei "fatti", è nelle menti, negli animi, nell'inattualità dell'attuale che scivola via, nell'*imponderabile* trascurato che prende forma *apparentemente* all'improvviso.

V'è quindi di che esser cauti sul buon esito della Realpolitik e sull'operato dei tecnici che ne fanno uso, educati a saper tutto sullo stato delle cose ma, *necessariamente* in quanto tecnici, *soltanto* su quello; a pensare perciò il futuro col pensiero del presente, generando l'eterogenesi dei fini. In tempi di crisi si sono sempre rivelate più lungimiranti le visioni dei Profeti che vedono *l'evidenza dell'invisibile*; e persino la sensibilità agitata e fuor di misura dei millenaristi.

P.S. Alcune graziose robottine dotate d'Intelligenza Artificiale, intervistate, hanno affermato di poter svolgere il proprio compito di risoluzione dei problemi in modo più efficiente degli umani in quanto prive di emozioni e di coscienza. Peccato che tutto ciò che l'uomo ha fatto nel costruire la propria storia, l'abbia fatto con il proprio Erlebnis, l'etica maturata dall'esperienza, i desideri, l'insofferenza e la rabbia; l'abbia fatto anche grazie alle utopie: l'abbia fatto cioè sull'impulso delle proprie emozioni e della propria coscienza. Usando, ovviamente, anche la propria razionalità, ma *a valle* di queste esigenze di cambiamento. L'Intelligenza Artificiale sostituita all'uomo, manifesta la Naturale Stupidità del Razionalismo post-illuminista, della Ragione calcolante.

†Pubblicato su academia.edu il 24 Luglio 2023

IL CANE SI MORDE LA CODA, OVVERO: L'ARITMETICA NON È UN'OPINIONE†

> "Die als Einheit von Ware und Geld gesetzte Tauschwert ist das Kapital, und dies Setzen selbst erscheint als die Zirkulation des Kapitals. (Die aber Spirallinie, sich erweiternde Kurve, nicht einfacher Kreis ist)"
> Marx, *Grundrisse*, M.E.W., 42, p. 190

Wallerstein è stato uno dei più attenti osservatori della crisi in atto dagli anni '70, una crisi sulla cui definizione sono costretto a sorvolare perché, come notavo in *Rileggere Arrighi nel 2022*, mi sembra difficile stabilire, in mancanza di Profeti, se si tratti di una crisi dell'egemonia U.S.A. e del sistema-mondo del quale gli U.S.A. sono al centro; di una crisi del capitalismo tout-court nelle sue varie manifestazioni -esiste infatti un capitalismo commerciale oggetto dell'indagine di Braudel per il Medioevo e un capitalismo agrario del quale si parla per l'Impero romano; è d'attualità il Finazkapitalismus: il capitalismo è un uso non dissipativo del danaro (Marx cita per quest'ultimo "l'insalata di perle") ma del danaro a fine di profitto, di accumulo; infine se si tratti

di una crisi dell'attuale capitalismo produttivo, industriale, che attrae ancora, anche se non più come prima, il capitale finanziario. Per dirla con Marx: del capitalismo come modo di produzione.

Wallerstein (si veda *World System Analysis. An Introduction*, Durham and London, Duke Un. Press, 2004) parlava di una crisi del capitalismo tout-court, epperò intende per "capitalismo" quello di Marx, cioè il modo di produzione; quanto alla sua definizione di "crisi" a p. 76 -sulla quale concordo pienamente perché è indispensabile per comprendere la situazione attuale e le previsioni del suo modello- essa è: "le crisi sono quelle difficoltà che non possono essere risolte nel quadro strutturale del sistema, ma possono essere risolte soltanto uscendo da, o andando oltre, il sistema che presenta delle difficoltà". In parole povere: "crisi del capitalismo" sta a significare una situazione della quale si può venire a capo soltanto abbandonando il capitalismo come modo di produzione; ma a prescindere da questo presupposto generale significa anche, in particolare, una cosa molto importante sulla quale dovremo tornare.

"Crisi del capitalismo" nell'accezione di Wallerstein, significa dunque che qualcosa nell'attuale congiuntura storica, sociale, economica, impone la fine di una produzione pensata per la logica del capitale; la cui logica -è una banalità, non una scoperta- non può esssere altra se non il continuo accrescimento. Vorrei ricordare al riguardo quanto ho più volte osservato -in *Crisi dell'ideologia occidentale* ma anche altrove- a proposito della critica di Bentham, personaggio sgradevole ma dalle idee chiare, a Smith, sul problema del tasso usurario: l'operoso imprenditore borghese protagonista della rivoluzione industriale è tale perché la finanza ha trovato conveniente convergere sul suo lavoro, attendendone ovviamente una remunerazione adeguata al rischio. Niente finanza, niente innovazione: Bentham lo dice esplicitamente in *A Defense of Usury* (si veda *Storia di un altro occidente*, Tomo II, pp. 1434, sgg.).

Fu la grande svolta del XVIII-XIX secolo; la finanza, o, se si vuole, il "capitale", si appassionò dell'industria convolando con essa a giuste nozze; che si trattasse soltanto di un matrimonio di convenienza lo si è visto però chiaramente nel passaggio dal XX al XXI secolo, quando il capitale s'è abbandonato alle scappatelle speculative, sua antica passione, trascurando il virtuoso talamo di una consorte in difficoltà. Non c'è di che stupirsi; anche Marx scoprì che al capitale interessa poco la produzione, interessa piuttosto il profitto; e se s'interessò alla produzione fu precisamente per quello.

Il problema del capitale -questo è l'argomento che guida l'analisi di Wallerstein- è dunque che esso è disposto ad entrare in gioco soltanto al fine di accrescersi (ciò dovrebbe essere quantomeno ovvio per chiunque voglia parlarne) e ciò si traduce, una volta impiegato il capitale nella produzione, nell'esigenza di un'infinita crescita del profitto derivante da essa. Diciamo anche, e per conseguenza: nella continua crescita e anche nel *rinnovo* della produzione, perché il profitto ha un limite nella saturazione del mercato e nella concorrenza. Poiché però non ha senso produrre qualcosa se qualcuno non consuma il prodotto -l'industria e con essa il capitale andrebbe in fallimento- si può dire che il mondo contemporaneo, che vive questa corsa forzata alla produzione (tradotta nella crescita del PIL) vive anche in regime di consumo forzoso*: il problema diviene allora come alimentarlo indefinitamente affinché remuneri il capitale e lo convinca a non abbandonare il coniugio con la produzione.

Una cosa è infatti evidente: un consumo che non sia remunerativo costituirebbe per il capitale una perdita che non può permettersi: ne ho parlato a proposito degli orientamenti fiscali e delle tendenze della produzione in *Lo psicodramma della middle class in tre atti* e in *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Di qui l'eterna ricerca del cosiddetto "ottimo", del punto cioè ove s'incontrano, sul prezzo di mercato, la disponibilità dell'offerta e quella della domanda; e poiché, come notava già due secoli or sono Lord Lauderdale, è la domanda che crea l'offerta, se ne accorse il fordismo che aumentò i salari: e fu l'apoteosi effimera della middle class.

Fu anche, con l'alba degli anni '70, la fine della curva ascendente e l'inizio di quella discendente nel ciclo di Kondratieff del sistema-mondo occidentale, come nota Wallerstein e con lui Braudel e Arrighi; e come dovremmo iniziare a prender nota tutti noi guardando alle spalle l'ininterrotta discesa percorsa da quello spartiacque (ne ho parlato in *Sunset Boulevard*) confrontando cioè la nostra "normalità" con la "normalità" di allora. È un trend che ridimensiona i momentanei giudizi e i provvisori rimedi degli "esperti" ospitati dalle gazzette di largo consumo; e non è un caso che esso segni sia l'inizio del formarsi di diseguaglianze sempre più vistose, sia l'inizio della irreparabile divaricazione della gloriosa middle class occidentale in una upper e una lower middle class sempre più distanti tra loro: ne ho parlato in *Lo psicodramma etc*, cit.

Per capire tuttavia che cos'è, come si forma, come funziona e perché può declinare un sistema-mondo, seguiamo la citata analisi di Wallerstein.

Premesso che il modello di Wallerstein (e di Braudel e di Arrighi) è solidamente fondato sull'analisi di molti secoli di sviluppo economico (Wallerstein è autore di una ricerca in quattro volumi** il cui arco temporale, legato all'analisi marxiana della nascita del capitalismo, differisce da quello di Braudel, di Arrighi e di Frank e Gills: si veda il cenno in *Videmus, etc.*, cit.); premesso tuttavia che un esame di tale ampiezza deborderebbe lo scopo di queste note, mi limito a dare un breve cenno del testo citato ad apertura, non senza però aver prima definito, con le parole stesse di Wallerstein, che cosa ha voluto essere il suo modello. Faccio questa citazione perché essa introduce al senso ultimo delle presenti note. Scrive Wallerstein a p. XXII dell'Introduzione a *The Essential Wallerstein*, cit.:

> World-systems analysis……is not a theory but a protest against neglected issues and deceptive epistemologies. It is a call for intellectual change, for *"unthinking" the premises of the nineteenth-century social science*. It is an intellectual task that has to be a political task as well (corsivo mio);

e aggiunge a p. 149, trattando dell'argomento:

> World-systems analysis was for me a set of protests against prevailing models of interpretation.

Siamo qui in presenza di un'affermazione di principio circa la non credibilità delle analisi degli "esperti" accademicamente certificati allorquando ci si trovi in presenza di problemi che configurano una crisi; affermazione che ci riconduce al "presupposto generale" e alla "cosa molto importante" cui accennavo in apertura, e che implica un'insanabile rottura con la "scienza" ufficiale, più precisamente *con l'economia come "scienza"* in accordo con la scuola neoclassica.

Secondo Wallerstein*** l'economia capitalista è stata a lungo un sistema che è andato evolvendo grazie a meccanismi in grado di ristabilire l'equilibrio ogniqualvolta il processo stesso provocasse uno squilibrio. Il processo di riequilibrio richiede tuttavia un certo lasso di tempo, quindi le deviazioni dal modello non vengono mai perfettamente annullate perché, in quel lasso di tempo, dei mutamenti sono necessariamente intervenuti nei parametri del sistema; il punto di riequilibrio è dunque mobile all'interno di un trend, e, su scala secolare, segue un andamento asintotico che non consente uno sviluppo infinito dei riequilibri. Si giunge così al punto di crisi, cioè al punto nel quale, come ricordato sopra, le difficoltà non possono più essere risolte nel quadro strutturale del sistema vigente.

A questo riguardo il ragionamento di Wallerstein si sviluppa sulla contraddizione tra l'esigenza del capitale ad accrescersi all'infinito (un capitale non lo si impiega, cioè non lo si espone all'incognita del futuro, se non in vista di un profitto -Bentham docet; e non lo si reimpiega se non per ulteriore profitto, passi singoli di un processo che accresce il capitale all'infinito) e il trend asintotico che pone un limite alla sua -ad ogni- infinita crescita (Marx avrebbe parlato di tendenza alla diminuzione del saggio di profitto).

Ricollegandomi al concetto di crisi così come formulato da Wallerstein, io mi permetto però di spostare l'accento sulla citata credibilità dei "prevailing" modelli d'interpretazione, in altre parole, sulla non-credibilità -al momento della crisi- dei cosiddetti "esperti", che tali sono perché conoscono e sanno maneggiare il modello, un modello che tuttavia ha perso progressivamente le proprie connotazioni iniziali.

Infatti, se le continue peregrinazioni del punto d'equilibrio mutano progressivamente le regole interne del sistema, viene il momento nel quale ci si trova in presenza di "altro"; il punto di crisi si identifica allora con il momento nel quale il sistema non può essere ricondotto all'equilibrio delle sue proprie leggi: queste infatti non funzionano più precisamente perché esso è divenuto "altro" (pensa forse a questo Wallerstein, quando cita Hegel?). Come ho sempre sostenuto dunque, in presenza di una crisi l'aiuto degli "esperti" viene meno, anzi, è facilmente dannoso, perché per pensare il futuro -che non può essere pensato con il pensiero del presente- sarebbero necessari quei Profeti dei quali si avverte la mancanza.**** Dietro questa impasse c'è dunque anche il noto problema di decolonizzare l'immaginario; ne ho parlato alle pp. 1647-1648 di *Storia di un altro occidente* prendendo spunto da Latouche ma andando oltre, parlando di un problema *culturale* che riguarda l'ideologia di "Occidente"; ne ho parlato a proposito della "ossessione" per la produzione (dalla quale il vigente regime di consumo forzoso) che eternizza l'egemonia borghese; altrove ho ritenuto di identificare la vera natura del punto di equilibrio in un mercato pensato come luogo di "libere" scelte: ciò che non è.

Notavo al riguardo, sotto il titolo *Breviario* in *Crisi, etc.*, cit., a proposito di un'economia pensata negli equilibri della scuola neoclassica imperante *dopo* Marx, che pensa ad un mercato autoregolantesi attorno ad un ottimo, punto d'equilibrio tra domanda e offerta, che

> questa economia mostra un fondamento di astrattezza. Se il modello dovesse essere pensato nella sua purezza matematica, come si pretende di avvalorarlo en glissant, l'ottimo rappresenterebbe un punto di equilibrio tra due giocatori -il richiedente e l'offerente- dotati di eguale libertà di scelta, quindi di eguale forza contrattuale; rappresenterebbe quindi un equilibrio *reale* e teorico al tempo stesso (che è poi quel che si vorrebbe lasciar intendere). Se però le due curve sono tracciate in un mercato reale, dove i due contraenti non hanno la medesima forza contrattuale, allora esse determinano un punto d'incontro che può essere considerato un ottimo soltanto a patto di assumere il presupposto metafisico panglossiano che il mondo reale sia il migliore dei mondi possibili. Il punto d'incontro infatti diviene null'altro che *il marcatore della disparità tra i giocatori: ciò che costituisce precisamente il nocciolo del probema sociale dell'economia*. "L'ottimo" si identifica dunque con lo stato di fatto, identificandosi non soltanto con la rinuncia ad ogni progettualità, ma, quel che interessa per una visione storica dell'economia, essenzialmente con la pretesa della società borghese di rappresentare il traguardo della storia.

In termini più concreti: un sistema economico, nel quale lo scambio è *sempre* diseguale (Braudel) per eternizzare l'accumulo del capitale che altrimenti entrerebbe in crisi -nel nostro caso provocando la crisi di un sistema economico e produttivo- è un sistema che può contribuire soltanto all'aumento delle diseguaglianze: ed è

questo il centro dell'analisi di Wallerstein che lo porta a dedurre -marxianamente- l'inevitabile fine del "capitalismo" inteso come modo di produzione.

Personalmente ho sempre criticato (di certo non soltanto io, nessuno storico lo prenderebbe più in considerazione) il carattere teleologico dello storicismo hegeliano -assunto però esplicitamente da Marx, uomo del XIX secolo- mutuato dalla Storia Sacra di Salvezza; e ho sempre ricordato che il fallimento di quel modello è stato identificato da Pareyson con la crisi dell'Occidente (ideologico). Per questo motivo, mentre è certo che tutto ha una fine sotto la sfera lunare (come affermava Plutarco sulla scorta di Aristotele) ed è quindi certo che anche "il capitalismo" finirà; non sono certo che si possa prevedere *come* finirà, tantomeno *che cosa* finirà (si veda il capoverso d'apertura); soprattutto, infine, che cosa potrebbe seguirne. Ho ripetutamente citato infatti, scrivendo di questa "attesa della Fine", la previsione dissonante di Streeck, per il quale il capitalismo (debbo intendere: come modo di *produzione*) finirà quando non sarà più utile ai capitalisti e la sua fine potrebbe essere seguita da una possibile riedizione di una qualche forma di Alto Medioevo (del resto l'Occidente ha sempre identificato i propri splendori e i propri incubi con le sorti dell'Impero Romano: si veda *Al di là dello specchio*).

Wallerstein, per ciò che concerne il suo modello, fonda le proprie considerazioni sulla necessità di abbandonare le scienze "nomotetiche", cioè pensate per formulare *proprie* leggi valide nel proprio limitato campo d'indagine, care al XIX secolo e al *suo* concetto di "scienza". Ciò perché ogni concreta considerazione storica, economica, sociale o politica, non può prescindere dalla convergenza di fatti storici, economici, sociali e politici, che non possono essere astratti l'uno dall'altro. La "leggi" delle "scienze" ottocentesche hanno poi un ulteriore limite: furono estrapolate dallo studio della storia occidentale e non si adeguavano alla comprensione di altre vicende; sicché per comprendere, in coincidenza con l'epopea coloniale, un mondo che nel dischiudersi allo sguardo europeo diveniva "altro", dovettero nascere discipline come l'orientalistica e l'antropologia; e ciò significò al tempo stesso che il paradigma della "modernità" restava ancorato alla sola modernità occidentale.

Al riguardo mi permetto di notare due cose: la prima è che "scienza nomotetica" lo è a pieno titolo l'economia neoclassica, sui cui algoritmi è attualmente pensata la "scienza" economica con la conseguenza che le sue "leggi" ignorano il rapporto tra economia e struttura sociale; la seconda è che le considerazioni di Wallerstein riconducono a un tema sul quale ho sempre insistito: la crisi della quale parliamo, che è la crisi dell'ideologia occidentale, è radicata essenzialmente in una *cultura*, perché quanto constatato da Wallerstein implica il superamento, da parte dell'Occidente, della cultura ereditata dal XIX secolo, dal grand siècle della borghesia; una cultura nella quale è germogliato l'homo œconomicus e il capitalismo.

Questo non sembra però voler accadere sul piano ideologico, anzi, l'avvento del neoliberismo ha costituito una tragica retromarcia, quasi una nostalgia delle origini -forse non per caso è avvenuto subito dopo l'inizio della curva discendente con gli anni '70- una nostalgia delle origini dell'ideologia liberista, forse nella speranza di rinnovarne i fasti (e i nefasti). Osserva Wallerstein (*Globalism, etc.*, cit., p. 257) che la politica neoliberista della Thatcher (e la cultura in base alla quale venne concepita) fu "an aggressive conservatism of a type that had not been seen since 1848": una data assai significativa della storia europea.

L'osservazione è quanto mai intrigante se si pensa alla reciproca ammirazione e al comune sentire che legava la giovane Sig.ra Thatcher all'anziano Prof. Hayek, un autentico reliquato della Kakania (si veda *Amedée ou comment s'en débarrasser*)***** considerato un reperto museale già negli anni '30. Non sembri irriguardoso quanto sopra: sia perché quest'ultimo giudizio negativo non è mio ma fu espresso da altri qualificati suoi colleghi (si veda Audier, *Le colloque Lippman*) sia perché, per comprendere chi fu davvero "l'orribile Dr. Hayek" (così anche fu definito) andrebbero letti i suoi scritti, che ho succintamente esposto alle pp. 1452-1470 di *Storia di un altro occidente*, dedicando poi loro molte altre citazioni nel corso del testo (si veda, ivi, l'*Indice analitico* a p. 1780).

Tornando a Wallerstein e al suo *World Systems Analysis* (di qui in avanti: *WSA*) è utile ricordare le critiche che gli furono rivolte e come il nostro studioso consideri il proprio lavoro (*WSA*, pp. 20-22). Nel farlo prescindo dalla critica veteromarxista ancorata alla centralità del modo di produzione -che ha fatto il suo tempo- anche perché, come ho già notato in *Rileggere Arrighi nel 2022*, Wallerstein appare legato al modello di Marx in almeno un aspetto significativo, la connessione tra gli albori dell'industria e la nascita del capitalismo.

Per il resto, il limite imputato al *WSA*, è che il ruolo degli Stati nel sistema internazionale non può essere soltanto lo specchio della loro collocazione all'interno di un'economia-mondo capitalista ed inoltre l'economia non può costituire il motivo prevalente dell'agire umano, quindi degli eventi storici. Poiché tuttavia si è detto ciò rivendicando un ruolo della cultura non riconducibile al rapporto tra struttura e sovrastruttura, fu facile per Wallerstein rispondere facendo notare la propria attenzione alla complessa interazione storica tra economia, società, cultura e politica e la propria critica alle scienze nomotetiche care al positivismo del XIX secolo (*WSA*, p. 21).

Per verità, come già notato, ciò che pone Wallerstein -a differenza di Braudel- vicino a Marx, è la sua identificazione del capitalismo essenzialmente con il fenomeno produttivo, da cui l'inizio dei suoi cicli soltanto con il XVI secolo; nonché il primato dell'economia, perché la sua analisi si fonda sulle fasi ascendenti e discendenti di cicli economici. L'economia-mondo (termine che egli riprende da Braudel) è, per Wallerstein, "a large geographic zone *within which there is a division of labor* (corsivo mio) and hence significant internal exchange of basic and essential goods *al well as flows of capital and labor*" (altro corsivo mio; in *WSA*, p. 23).

Aggiunge poi a chiarimento (ivi): una caratteristica che definisce un'economia-mondo è che essa non è delimitata da una struttura politica unitaria. Altrimenti, aggiungo io usando i suoi stessi termini, saremmo in presenza di un impero-mondo, nel quale le decisioni politiche e la redistribuzione sono operate da un unico centro. Si noti dunque che, secondo Wallerstein, gli Stati che compongono un sistema-mondo sono teoricamente "liberi" di fare quel che vogliono a casa propria, salvo essere vincolati allorché entrino in gioco le anonime leggi dell'economia generate dai loro rapporti internazionali all'interno di un sistema di Stati. Qui mi permetto di notare che siamo in presenza di una "libertà" che ricorda molto l'astratta divisione tra vita privata e ruolo sociale nell'economia liberista, tra l'astratta eguaglianza rappresentativa e le differenze reali tra cittadini nella democrazia di cui parla Marx nella *Judenfrage*, cosicché gli Stati che nel sistema-mondo sono periferici appaiono stranamente simili ai "Vögelfrei Proletärier" nella loro "libertà".

Un sistema-mondo è capitalista, aggiunge poi a p. 24, quando dà priorità all'accumulo infinito del capitale. Questo è un punto centrale nell'analisi di Wallerstein, perché si connette con la considerazione già avanzata -e peraltro scontata- che il capitalismo è un regime caratterizzato dall'accumulo infinito; e con gli stretti legami di fatto (a prescindere dal fumo ideologico del "libero" mercato) tra esigenze della produzione e decisioni della politica.

"The total free market functions as an ideology, a myth, and a constraining influence, but never as a day-to-day reality" (p. 25). Un mercato davvero libero, aggiunge poi (ivi) renderebbe impossibile l'accumulo infinito di capitale. Il supporto di uno Stato forte è indispensabile per creare un regime di quasi-monopolio (p. 26); un regime che tende sempre ad esaurirsi col tempo, ma che garantisce quel vistoso accumulo che consente poi di dedicarsi a nuovi "leading products" (p. 27).

Qui il sistema della world-economy s'innesta sui processi del capitale. Nota Wallerstein (pp. 28-29) che questa divisione tra produzioni che sono centrali (core) e produzioni che divengono periferiche, si traduce in una divisione del lavoro tra Stati che, grazie al possesso del capitale, sono centrali; e Stati che sono destinati ad essere periferici all'interno di un world-system. Ciò determina la divisione del lavoro, e cita il caso del tessile, centrale al momento della prima industrializzazione britannica grazie alle macchine poi trasferito alla periferia quando non lo fu più; così come accadde successivamente con la siderurgia, l'industria automobilistica, persino con la produzione di computers, perché il minor costo della mano d'opera consente al tempo stesso un vasto mercato e un buon profitto.

Mi permetto di ricordare al riguardo i fenomeni inziati con gli anni '70, come la divisione del prodotto finale nelle sue componenti la cui produzione viene trasferita in Paesi "periferici" per poi effettuarne l'assemblaggio al centro; e il caso analogo ma ben più radicale delle delocalizzazioni al quale si può far corrispondere, all'interno di un singolo Paese, quello delle esternalizzazioni: fenomeni di "razionalizzazione" economica, cioè, senza eufemismi, di utilizzo di un lavoro che, per motivi cui non è estranea la politica, può esser meno retribuito. Come ho sottolineato più volte altrove, le "razionalizzazioni" sono fenomeni che avvengono sempre (e deliberatamente, per l'homo œconomicus) a spese dell'anello più debole del processo. La "razionalità" (contabile) lo impone nel calcolo aritmetico di chi la impone: c'è una certa logica del dominio, in questo; cosicché, nel gioco ineguale tra centro e periferia, nota Wallerstein, gli Stati che si trovano in una situazione intermedia, la cosiddetta semiperiferia, tentano di difendersi con il protezionismo (p. 29).

Infatti, come aveva notato a p. 28, i prodotti del centro (core) sono controllati dal quasi-monopolio; quelli della periferia sono veramente competitivi; nello scambio ineguale che ne consegue si determina un continuo afflusso di surplus dalla periferia al centro. Nell'attuale world-system, dice sempre a p. 28, c'è ancora molto saccheggio, sebbene noi sembriamo scandalizzarci quando ne veniamo a conoscenza. Si noti quindi il singolare parallelismo tra la struttura del mercato internazionale nel sistema-mondo di Wallerstein e il mercato del lavoro tra proletariato e capitale analizzato da Marx: in entrambi i casi siamo in regime di scambio ineguale a causa della "libertà" del mercato che si traduce nel "libero" uso della forza tra diseguali (che il mercato del lavoro non fosse affatto "libero", ma condizionato dalla diversa forza contrattuale, lo sapeva già Smith).

Che poi il mercato in generale, lasciato alle proprie leggi, possa esser "libero", è notoriamente pura fuffa ideologica; ma il parallelismo notato non è singolare, è ovvio, per il fatto che il "centro" è il detentore del capitale che organizza il lavoro della periferia, dunque *il rapporto centro-periferia ricalca il rapporto capitale-lavoro*. Questo è il lineare schema del world-system capitalista in Wallerstein, dal quale dovrebbe conseguire logicamente che la crisi di quest'ultimo (per ora) world-system di debba tradurre in una crisi del capitalismo: del capitalismo tout-court. Peccato però che il capitalismo vi sia inteso come modo di produzione, ignorandone quindi la culla finanziaria *nell'impiego del proprio danaro -a fine di profitto- da parte di chi ne ha*, rivendicata da Bentham; e quindi l'esistenza passata e presente di altre forme di capitalismo, quello commerciale di Braudel, quello agrario dell'Impero Romano: per non parlare infine del famigerato Finazkapitalismus. Si torna quindi al dubbio su *che cosa* di "capitalistico" finirà, se il modo di produzione o l'uso del danaro.

Perché una cosa non va dimenticata: *la nascita del capitalismo industriale come ideologia borghese che condanna il popolo infingardo, l'aristocrazia dissipatrice e il clero improduttivo*; *un'ideologia che promuove l'industriosa formica della fiaba, dedita al virtuoso accumulo di beni*. Se non capiamo questa origine ideologica -ormai introiettata come "virtù"- della nostra modernità, un'ideologia del "lavoro produttivo" nel cui ambito si colloca anche il pensiero di Marx, post-borghese -vedi il suo schema hegeliano della "Storia" e l'elogio

della rivoluzione borghese- piuttosto che anti-borghese (ho citato altrove alcune delle sue tante invettive contro il cosiddetto lavoro "improduttivo" mutuato da Smith, la cui classificazione lasciò giustamente esterrefatto Lord Lauderdale; nonché la condanna del capitale speso nel lusso e nello status, emblematizzata nell'insalata di perle) non arriviamo neppure alla radice delle attuali contraddizioni. Obbligo etico divenne infatti da allora impiegare il capitale per *produrre* "beni reali": *questa* era l'ideologia dei primi imprenditori del XVIII secolo in lite, sul tema del tasso d'usura, con il capitale finanziario del quale necessitavano per le proprie avventure e che, per buona parte, era in mano alla vecchia aristocrazia. L'obbligo etico di produrre implica quindi l'obbligo di consumare, ovvero di *far consumare* per accrescere il capitale: il consumatore assomiglia all'oca nutrita a forza per dare all'amorevole nutritore il proprio foie gras.

Dopo questa digressione che avrà un seguito e che resta utile per comprendere le incognite di ogni schema previsionale, torno però a Wallerstein. La lenta dissoluzione dei quasi-monopoli, dice Wallerstein a p. 30, è al fondamento del ritmo ciclico delle economie-mondo, perché la contrazione della produzione genera una crisi dei redditi, sicché alla sovraproduzione segue il sottoconsumo (per inciso, questa può essere una risposta postuma al dilemma dei marxisti d'inizio Novecento, se le crisi del capitalismo fossero di sovraproduzione o di sottoconsumo).

Qui c'è un'osservazione importante di Wallerstein che rende ancor più chiaro il fondamento del suo concetto di crisi. Dice Wallerstein a p. 31: un ciclo di Kondratieff, quando termina la propria fase discendente non torna al punto dov'era quando iniziò la fase ascendente, perché gli interventi per fermare la decrescita e tornare alla crescita hanno sostanzialmente mutato i parametri del sistema-mondo. I rimedi che risolvono i problemi sul breve termine, ristabiliscono l'equilibrio nel medio termine ma creano problemi nel lungo termine.

Al riguardo egli espone uno schema che ricalca la crisi iniziata con gli anni '70 e tuttora in corso (lo si capisce seguendo lo schema, ma poi, alla fine, lo stesso Wallerstein lo dichiara esplicitamente) il cui antefatto fu, aggiungo io, il fordismo che aveva alimentato i consumi, quindi la produzione, aumentando i salari, ciò che aveva portato alla diminuzione del saggio di profitto.

Dice dunque Wallerstein: se i maggiori processi produttivi diventano meno redditizi, occorre dislocarli per ridurre i costi, ma ciò crea disoccupazione e fa diminuire la domanda. Ciò accade quando un modo per aumentare la domanda nel centro ("core zone") è aumentarvi le paghe con la conseguenza di veder diminuire i profitti; in tal caso si delocalizza nella periferia dove i salari sono inferiori e dove, comunque, entrare nel mondo del lavoro genera un aumento del reddito reale; questo però fa diminuire la disoccupazione nella periferia e prosciuga il bacino disponibile alla prosecuzione dell'operazione. Si raggiunge perciò prima o poi un asintoto e si torna al punto di partenza, con una differenza: questo tipo di soluzione si è esaurito.

A questo punto Wallerstein inizia una lunga analisi sociologica sui nuclei familiari che non è riassumibile, perciò mi limito al succo perché apporta qualche ulteriore lume per quanto si dirà in seguito. Esiste, dice, un'obbiettiva contraddizione tra l'esigenza del capitale a tener basse le paghe e la sua parallela esigenza di stimolare crescenti consumi. Per conseguenza non si deve pensare che il capitale tenda alla proletarizzazione della società, tant'è che nei secoli del capitalismo (Wallerstein parla del capitalismo come modo di produzione, sulla scorta di Marx) la percentuale dei proletari non è aumentata in modo drammatico. Di fatto la società necessaria al capitale è più stratificata (p. 35) non soltanto in rapporto alle origini di ciascuno (familiari, etniche, etc.) ma perché vi è possibile una certa mobilità sociale, grazie all'esistenza di norme universaliste che agiscono in modo antitetico rispetto ad ogni contemporanea prassi discriminatoria.

Per inciso, un esempio penso di averlo dato nelle pagine finali della seconda parte di *Lo psicodramma, etc.*, cit. parlando della frattura economica e sociale che attraversa oggi la vecchia middle class, con una upper middle class *cooptata nella gestione dell'economia e della società* (nell'ideazione e gestione degli algoritmi che le regolano a favore del capitale) e una lower middle class in via di proletarizzazione, o, per meglio dire, di sottoproletarizzazione.

Alle considerazioni sociologiche ne seguono altre, ovvie ma sempre utili a ricordare, sul fenomeno secolare di accrescimento del potere dello Stato che, ampiamente aperto alle esigenze del sistema produttivo -lo abbiamo visto, la produttività è alla base delll'etica e dell'ideologia vigenti- crea quello scudo legislativo senza il quale il capitalismo non potrebbe funzionare (pp. 46-47). È lo Stato infatti, quindi la spesa *pubblica*, che crea le infrastrutture necessarie al funzionamento e all'espansione dell'economia: dunque *lo Stato stesso contribuisce all'accumulo capitalista trasferendo i suoi costi occulti sulla collettività* (p. 49). Per non dire poi (Wallerstein ne parla alle pp. 47-48) dei costi generati dall'inquinamento, dai rifiuti, dalle ferite al territorio, impliciti al sistema produttivo (ad *ogni* sistema produttivo) esternalizzati come spese anch'esse a carico della comunità.

Ricordo a questo proposito che Arrighi ne parlava chiedendosi se dal sistema-mondo centrato negli U.S.A. si sarebbe mai passati ad uno Stato-mondo (quello non riuscito agli U.S.A. e da lui vagheggiato con lo sguardo rivolto ad oriente -cfr. *Storia di un altro occidente*, pp. 1655-1656- che di fatto sarebbe stato però un impero-mondo) capace, per la sua dimensione globale, di internalizzare tutti i costi dei quali la contabilità del capitalismo non tiene conto perché li trasferisce sul registro della collettività. Di questo *fatto* è utile aver sempre memoria, perché il trasferimento dei propri costi configura un *falso in bilancio* nella rosea contabilità del capitale. Ciò è possibile perché nello Stato "liberal-democratico" (*scil.*: liberista) tutti i cittadini sono uguali

soltanto formalmente, come nota Wallerstein a p. 51 e come sapeva già il Marx della *Judenfrage*: qualcuno è però un po' più "eguale" di altri nell'indirizzarne le decisioni politiche.

Così come accade tra i cittadini, così accade anche nel rapporto tra gli Stati, dice poi Wallerstein (*WSA*, p. 53) dove gli Stati più deboli costituiscono la fonte dell'accumulo per quelli più forti, ciò che rende lo Stato (opportunamente indirizzato) il luogo e il mezzo grazie al quale si perpetua l'accumulo capitalista (ivi).

Qui c'è un discorso interessante per l'attuale congiuntura, che Wallerstein sviluppa alle pp. 56-57. Se gli Stati "forti" sono più d'uno, essi possono essere interessati in primo luogo al mantenimento dello status quo; ma la competizione tra loro concede agli Stati della semiperiferia di sgomitare per accrescere il proprio status come produttori attraendo a sé le industrie leader. Ora, chiunque pensi alle ambasce e ai contorcimenti di alcuni Stati europei nella presente sfida tra la Cina e gli U.S.A., ha sicuramente visto giusto; e c'è da chiedersi quale mai interesse potrebbero essi avere a farsi coinvolgere dagli U.S.A. nella loro politica sul quadrante asiatico. Sicuramente ciò dipenderà dalla forza che avrà al momento "his master's voice", ma difficilmente li vedremo serenamente consenzienti. Si può soltanto aggiungere che l'osservazione di Wallerstein è sin troppo ovvia per stupire, già un nostro politico aveva narrato l'apologo casareccio dei due forni; epperò se ne deve tener conto, perché questo fa parte del famoso chaos sistemico di Arrighi che ho citato parlando di lui (*Rileggere Arrighi, etc*., cit.).

In questa incerta competizione, prosegue Wallerstein a p. 57, ci sono due strade per giungere al dominio: la creazione di un impero-mondo ovvero il conseguimento dell'egemonia. Dice poi, ivi, che conseguire l'egemonia significa rappresentare l'unica autorità politica; in ciò essa è altra cosa -formalmente ma anche nella sostanza del modo di gestione del sistema- dall'impero-mondo (del quale si veda, *supra*, la definizione) perché l'egemonia nasce dalla capacità di formulare ed essere portatori di un'ideologia-quadro conveniente per tutti; per usare le parole di Wallerstein a p. 59, di definire un linguaggio culturale universale.

È precisamente questo che deve preoccupare un centro ubicato nell'area ideologica occidentale perché, come ho sottolineato in molte occasioni altrove, ciò che appare oggi in crisi sembra essere innanzitutto *l'ideologia* di "Occidente", e in questo ha un ruolo anche la sempre minor credibilità degli U.S.A. (si veda *Peggio la toppa del buco*) dovuta anche al costo economico, sempre meno sopportabile, del proprio impero (si vedano, già nei primi anni 2000, le analisi di Ch. Johnson citate in *Storia, etc*., alle pp. 1596, sgg.). È quindi in crisi anche la loro pretesa di esportare i propri "valori", che non sembrano avere più un gran mercato: il conflitto in Ukraina ha messo in luce una situazione già da tempo in atto, il disinteresse di gran parte dell'umanità ad importare i prodotti dell'ideologia occidentale.

Inoltre, se la vera priorità del sistema appare essere comunque la "endless accumulation of capital", come dice Wallerstein a p. 59, allora c'è da dire che, oggi, tutto il mondo, Cina e Russia incluse, è in regime capitalista, ciò che fa comprendere anche come mai lo spariglio della Russia in preda a una crisi di nervi, stia creando pesanti ripercussioni tanto in Occidente quanto in Cina, con rimbalzi dall'una all'altra sponda; e in tal caso mi permetto di notare che il "capitalismo autoritario" -cioè praticato in uno Stato non liberale, dirigista- già ipotizzato a suo tempo come possibile da Hayek (cfr. *Storia, etc*., p. 1455) potrebbe rappresentare una possibile opzion e, suscitare qualche pensierino -forse lo ha già fatto, cfr. *Storia, etc*., cit., p. 1641- nei capitalisti stessi.

Il dubbio sembra quindi sempre il medesimo: è in crisi il capitalismo o, più semplicemente, l'ideologia occidentale sulla quale è fondata l'egemonia U.S.A., cioè il centro dell'attuale world-system? È un dubbio lecito che fa apparire quasi futile (salvo che ai fini del *proprio* ruolo di centro) la disputa degli U.S.A. con la Cina nel Pacifico, condotta in nome dei "valori"; dal punto di vista della sopravvivenza di un world-system capitalista, non importa centrato dove e su chi, si tratterebbe soltanto di un'evoluzione che rinvia la crisi del capitalismo a data da destinarsi: si tratterebbe, del resto, di una crisi sconveniente per entrambi i protagonisti.

Tornando al nostro centro occidentale e alla sua (declinante) egemonia, non si deve sottovalutare quanto della sua ideologia sia contestato nell'occidente stesso (occidente geografico, quindi minuscolo); tant'è che Wallerstein ritiene di dover dedicare le pp. 60-75 a una sbrigativa (e un po' superficiale) esposizione della lotta ideologico-sociale nel XIX secolo. Ciò introduce all'ultimo e conclusivo capitolo che tratta specificamente la ravvisata crisi dell'attuale sistema-mondo, quello, per l'appunto, centrato nell'Occidente.

Wallerstein lo fa per molte pagine ancora sulla scorta del capitolo precedente, tra l'altro conferendo una centralità, nella crisi, ai moti del '68: cosa che sembra -non soltanto a me- alquanto discutibile (ho espresso altrove il mio giudizio, l'ideologia che animò i moti *occidentali* del '68, caratterizzò un ribellismo piccolo-borghesi focalizzato su libertà puramente individuali, e ciò preparò un terreno fertile per la successiva ideologia individualista del neoliberismo).

Ciò che tuttavia emerge in qualche riga sparsa da un capitolo conclusivo francamente deludente, è la constatazione della contrazione della spesa sociale, le cui esigenze contrastano con un gettito fiscale che non può soddisfarle senza innescare una crisi nell'economia della produzione (pp. 82-83); e dell'aumento delle diseguaglianze tra centro e periferia -geografica e sociale- che ha spento l'iniziale ottimismo sul futuro, *vero stabilizzatore del sistema grazie alle speranze di "progresso" che aveva suscitato nei meno abbienti* (pp. 84-85).

Detto in modo più esplicito e come tenterò di chiarire in chiusura, c'è qualcosa, nel sistema, che si avvita su se stessa; ma su questo aspetto *strutturale*, dopo un accenno alle ragioni della contrazione della spesa sociale (sanità, istruzione, pensioni) Wallerstein non dice nulla. Ribadisce soltanto (p. 87) che il proseguimento

di questa economia (lui dice: di questo "sistema" e debbo intendere: del sistema-mondo capitalista del quale stava parlando) non potrà che aggravare una crisi dalla quale non si esce con semplici aggiustamenti che ne mantengano la logica economica.

Trovo però importante al riguardo, che a p. 88 egli osservi che la crisi investe, per conseguenza, anche i cosiddetti "valori", cioè *l'ideologia*, l'ideologia di "Occidente". "L'argomento della libertà (o della democrazia)" dice a p. 88 "è circondato da così tante iperbole nel mondo moderno, sicché è talvolta difficile distinguere quali motivazioni ci siano sotto". A prescindere dal fatto che parlare di democrazia, libertà, diritti umani da esportare da parte di un Occidente così amico del capitale saudita, sarebbe umoristico se non fosse tragico (questo lo aggiungo io; amiche del capitale saudita lo sono comunque anche Russia e Cina che però non pretendono di esportare nulla di simile, non hanno quindi un problema di credibilità ideologica) il vero problema, dice Wallerstein, è: libertà per chi? per i più? per una minoranza? E l'eguaglianza, è compatibile con la libertà? (pp. 88-89). Sembra aleggiare la sentenza di Bismarck: la libertà è un lusso che non tutti possono permettersi; ma non si sottolinea che, anche grazie all'equivoco doppio significato di "liberal" e "liberalism" nella lingua inglese, l'Occidente identifica la "libertà" con la libertà del "libero" mercato (un ossimoro) identifica cioè un mondo speratamente libero e liberale con il mondo liberista, dove la libertà *reale* è quella del capitale, all'uomo resta soltanto quella libertà che non tutti possono permettersi.*******

Il testo di Wallerstein termina perciò con una sorta di wishful thinking per il sistema che verrà, affidato alla speranza che le persone siano oggi meno sensibili alla retorica di quanto lo fossero un tempo. Resta comunque l'incertezza sul futuro e sui compiti che ci attendono (pp. 89-90).

Ho sintetizzato queste conclusioni alquanto ireniche, per non dire banali, per sottolineare le difficoltà, se non l'impossibilità, di passare da un'analisi razionale ad una previsione fondata sulla medesima razionalità. Il problema sembra infatti l'impossibilità -razionale- di uscire da una cultura della quale siamo irrimediabilmente partecipi. Un *fatto* sembra comunque razionalmente circoscrivibile: questa cultura, quella che ha creato la società capitalista di lontana matrice darwiniana (liberismo e darwinismo sono coevi nella cultura deista e razionalista) è prodotto, matrice e *giustificazione* di diseguaglianze che il capitalismo rende inevitabilmente progressive: e la diseguaglianza -ben più della povertà- è il peggior elemento di fragilità per ogni sistema sociale.

Finita la grande avventura del XIX-XX secolo nella quale il benessere toccò -chi più chi meno- tutti gli strati sociali grazie *all'esportazione della diseguaglianza* con il saccheggio coloniale, l'economia capitalista, non importa se in regime liberista o autoritario, *deve fare ora i conti con se stessa*, nel senso che essa ora caratterizza il sistema mondiale, *il world system senza trattino nel mezzo*, non un limitato sistema-mondo.

Quando io dico "fare i conti", non lo dico soltanto nel senso figurativo, proverbiale, ma anche e soprattutto nel senso letterale, contabile, aritmetico, perché a me sembra che ci sia qualcosa, nella contabilità capitalista, che *obbliga* il sistema ad una crescita senza fine (nel doppio senso della parola) *non soltanto* per accrescere eternamente il capitale, *ma anche* per procrastinare il bilancio contabile *complessivo* della propria attività: e questo "qualcosa" è la semplice aritmetica di una contabilità che trasferisce voci di costo altrove ma non per questo può mascherarne l'esistenza: e l'aritmetica, contrariamente alla discutibile e discussa algebra della "scienza" economica, non è un'opinione.

Per la logica finanziaria che la sottende, la trasformazione della ricchezza (che potrebbe essere dissipata in lusso e ostentazione di status, come con la celebre insalata di perle) in capitale, significa, in ogni razionale logica personale, impiegarla per trarne un profitto, cioè per accrescerla. Lo fa anche il modesto correntista che investe il proprio piccolo surplus in BOT, BTP, BPF e quant'altro. Impiegare il capitale nella produzione significa dunque inserire la produzione nella logica del capitale; in altre parole, per accrescere il capitale all'infinito è necessario che la produzione cresca all'infinito: qui la *razionalità del capitale genera l'irrazionalità del sistema*. Tento di descriverla.

La relazione stretta tra lavoro e capitale esplose sul finire del XVIII secolo, quando il borghese operoso che non maneggiava la spada né i Sacri Testi, sapeva soltanto produrre cose, non perse l'occasione di un mercato improvvisamente cresciuto per l'espansione planetaria dell'Europa; un mercato bisognoso quindi, per le sue nuove dimensioni, di innovazione tecnologica, di chi sapesse operarla *e di chi avesse compreso la ghiotta occasione di finanziarla*. Fu la rivoluzione industriale, l'inizio di quello che oggi si definisce genericamente "capitalismo", di fatto *produzione* capitalista; e fu la cosiddetta rivoluzione borghese che chiuse l'epoca della società tripartita.

Messi nell'angolo i bellatores (non del tutto gli oratores, buoni sempre per tutte le stagioni con l'Accademia al posto del Clero a partorire ideologia) iniziò la lunga dialettica (un eufemismo) tra mercatores e laboratores i quali, in definitiva, erano un po' come il cavallo che doveva tenere in groppa il glorioso Generale nelle sue evoluzioni. Ne ha parlato Marx e penso sia stato sufficiente; non sono comunque io a poter aggiungere altro se non che informatica, intelligenza artificiale e algoritmi stanno da tempo progettando e realizzando un cavallo meno "umano", più docile, affidabile e versatile.

In questo processo produttivo c'è tuttavia un problema contabile che che si riverbera sulla contabilità *generale*, perché i conti del capitale hanno necessariamente un impatto sui conti altrui. Abbiamo già visto un primo problema ricordato anche da Wallerstein: accrescere il capitale tramite la produzione significa dover stimolare i consumi, quindi alzare le retribuzioni, quindi ridurre il saggio di profitto, quinndi esportare la

produzione dove il costo del lavoro è minore: il cane si morde la coda. Questo arcinoto circolo vizioso è però soltanto un esempio di un problema interno che si riversa all'esterno perché, più in generale, la "razionalità" del capitale ha conseguenze al proprio esterno sotto forma di esternalizzazione dei costi generati nella società, onde i suoi profitti nascondono costi trasferiti altrove: l'ho già detto, costituiscono *un caso di falso in bilancio.*

Il problema più serio si apre infatti nella contabilità collettiva, cioè dello Stato, nel luogo dove *deve* avvenire la redistribuzione: in concreto, una redistribuzione parziale del reddito collettivo secondo criteri e scopi sociali. Il profitto nasce infatti dallo scambio e non c'è scambio senza una società, there is no alternative (la giovane Sig.ra Thatcher aveva evidentemente nozioni superficiali quando disse che la società non esiste, o forse voleva nascondere sotto il tappeto il libro mastro della contabilità *generale*, per non rivelare i trucchi del capitalismo).

In effetti la contabilità generale presenta strani problemi, che non sono soltanto quelli più usualmente dibattuti, come l'esigenza di trasferire allo Stato i costi ambientali della produzione, ovvero i costi necessari alla gestione dei servizi che la famiglia, ora totalmente impegnata a "produrre", poteva fornire un tempo a se stessa (custodia dell'infanzia e cura degli anziani). Prendiamo piuttosto il caso della redistribuzione del profitto -per inciso: lavoro oggettivato "vergegenständlicher Arbeit" in quanto ottenuto nella vendita di merci che qualcuno ha prodotto (il danaro infatti non può partorire danaro, come osservava Aristotele; però può farlo affittando l'utero del lavoro): il suo accumulo in poche mani fa crescere le diseguaglianze, come ciascuno può constatare osservando la serie storica della ripartizione della ricchezza per decili, che segnala l'aumento della ricchezza dei ricchi e l'impoverimento dei ceti medio-bassi (la lower middle class); e la conseguente diseguaglianza disgrega la società.

A questo lo Stato, che esiste soltanto perché esiste una società (senza la quale non c'è neppure lo scambio e tutto quel che ne consegue, sino al profitto) e che deve pur gestire questa società, può rispondere in due modi redistributivi. Può aumentare il prelievo fiscale sui profitti e gli alti redditi per assicurare servizi sociali a chi non può permettersi di acquistarli sul mercato; in alternativa può finanziare questi interventi in deficit; può anche diminuire il prelievo sui ceti medio-bassi ma questo significa ricadere in uno dei casi precedenti, aumento delle tasse sui profitti e sui redditi alti o finanziamento in deficit. Ignorare il problema dei bisogni sociali tuttavia non può, perché senza interventi la diseguaglianza si aggraverebbe con conseguenze sociali e politiche. Finanziare in deficit ha senso però soltanto nella logica di una situazione temporanea della quale si ritiene di poter venire a capo, altrimenti il carico crescente del debito aggraverebbe soltanto l'impotenza dello Stato. Tassare i profitti e gli alti redditi ha, a sua volta, le sue difficoltà, tant'è che le serie storiche mostrano una generica diminuzione della progressività fiscale. In tal modo viene infatti diminuito sia il gruzzolo disponibile per investimenti a far da stimolo alla produzione, sia l'interesse stesso ad investire (ragiona così anche il più modesto cassettista) quindi all'accrescimento futuro della ricchezza collettiva sulla quale applicare il prelievo; sia la stessa dinamica dei consumi, con ulteriore riflesso negativo sulla produzione. Quando il PIL non aumenta, foschi presagi incombono perché ciò testimonia l'arresto dell'indispensabile spirale che fa sperare l'equilibrio procrastinato degli squilibri.

Investire nella crescita è necessario, perché la ricchezza collettiva deve crescere sia per far fronte posticipatamente ai costi sociali non contabilizzati, sia per remunerare il capitale anticipatamente impegnato nella produzione stessa. Tutto dunque deve crescere continuamente in armonia alle esigenze del capitale, la spirale del capitale si allarga a tutta l'economia, a quella reale della produzione, a quella cartacea della finanza, quella posposta del debito e quella fiduciosa del credito che ne alimentano il moto universale. Naturalmente ci sono anche altre soluzioni per "riportare i conti in ordine", ad esempio "l'austerità" imposta -con il taglio della spesa sociale- ai poveri che scialacquano mettendo in crisi la frugale finanza: un'austerità imposta dall'IFM all'Argentina e dall'UE alla Grecia per salvare le banche tedesche e francesi. Imposta anche all'Italia -ricordare il 2011 e quel che ancora ne segue- che tra "semiperiferia" e "periferia" potrebbe, con la Grecia, far parte di una "quasi-periferia". È una scelta disastrosa per chi la deve subire, ma fa parte del drenaggio operato dal centro dove il danaro necessario a tappare le medesime falle si può anche fabbricare e per il debito non c'è problema. Soltanto i Paesi forti possono dunque tappare i buchi col deficit, i deboli, come disse Varoufakis, sono destinati a soffrire. Il vortice spiraliforme del capitale funziona anche da idrovora.

Dunque: quando si deve investire in qualcosa che non genera profitto o affrontare i costi stornati dal bilncio del capitale, paga la collettività: se può; altrimenti si paga col debito che però richiama all'austerità, che taglia i servizi e che fa pagare il conto ai più poveri. Quando questo non riguarda i rapporti all'interno di una società, ma all'interno di un sistema-mondo, è un succedaneo del vecchio saccheggio coloniale che condanna la perifera all'eterna miseria e crea le migrazioni di massa che impauriscono gli strati più marginali dei Paesi più ricchi, che però, al tempo stesso, anche si arricchiscono impoverendo ulteriormente quelli più poveri, come nel caso dell'emigrazione qualificata o "dei cervelli". Il fenomeno avviene anche all'interno del singolo Paese tra le sue diverse regioni: tutto migra dal piccolo al grande, dalla povertà alla ricchezza, compresi i servizi essenziali a chi resta.

Questa crescita della posta necessaria per sedere al banco dipende dalla crescita obbligata di tutto il sistema e fa sì che, più un Paese è periferico, meno ha capitali, meno può alzare i salari perché non venderebbe i propri prodotti, meno può tassare la ricchezza per non togliere incentivo alla produzione, meno ha disponibilità

economiche per la spesa sociale, più accresce le diseguaglianze al proprio interno. Tanto più che i servizi, con le privatizzazioni, sono divenuti un ottimo campo d'investimento per un capitale in rischio di sovraproduzione ma pur sempre bisognoso d'impiego per crescere: per il consumo c'è allora la upper middle class.

Infatti ciò che si produce va pur venduto, e se i redditi bassi non offrono più spazio alla crescita del mercato imposta dall'allargarsi della spirale, allora accade quel che ho già segnalato in *Lo psicodramma, etc.*: la produzione cambia e si orienta verso il lusso e i simboli di status, nei quali più d'ogni altro, persino più dei ricchi, spende la upper middle class (lo afferma il rapporto OECD ivi esaminato). Qui si comprende meglio un'osservazione di Wallerstein che ho citato sopra: *il capitalismo non proletarizza il mondo, ha necessità di classi differenziate*. Perciò, così come, dopo la seconda Guerra mondiale, il capitalismo aveva creato e ampliato -per i propri scopi- una generica middle class (si veda *Lo psicodramma, etc*., cit.) così ora ha *già* scelto di cooptarne a sé il solo strato superiore, la upper middle class destinata al funzionamento del sistema e così definita *ivi*, sulla scorta dei vari Autori citati: "la upper middle class …… è costituita dai gestori degli algoritmi -sia quelli che reggono l'automazione della produzione, sia quelli che condizionano la vita della società agli interessi del capitale- e da un esercito di esperti finanziari e legali, o della comunicazione, che del capitale curano gli interessi sempre più a breve termine". Tanto più che la upper middle class è quella che può permettersi di pagare i servizi dei quali lo Stato non può più sostenere i costi, e vengono perciò sempre più privatizzati -a cominciare dalla sanità- stipulando contratti con le assicurazioni, cioè con un polmone della finanza. Il circolo si chiude.

Sembra interessante al riguardo ricordare quanto notavo in *Rileggere Arrighi, etc*., cit., : da quando il capitale fu impiegato nella produzione, si è *necessariamente* generato un continuo aumento della medesima; e poiché la produzione è redditizia soltanto se si trasforma in consumo, e il consumo è il risultato di una domanda *solvibile*, la crisi dell'occidente è stata studiata da Streeck come una crisi di sovraproduzione o di eccesso di capitali in rapporto all'impoverimento e alla conseguente non solvibilità della lower middle class. Sul medesimo tema, avevo segnalato, in *Lo psicodramma della middle class*, la tendenza della politica fiscale da un lato, delle scelte produttive dall'altro, orientate a valorizzare i consumi della upper middle class, che si è rafforzata più di ogni altro segmento sociale a seguito della finanziarizzazione e degli altri mutamenti avvenuti nel mondo del lavoro, come attestano le statistiche OECD. È lei che costituisce il luogo previlegiato per nuovi consumi e può quindi spingere il moto della spirale che, come un giroscopio, mantiene in equilibrio gli squlibri.

Come esempio di questa politica economica, portavo in nota la decisione della UE relativa al divieto di produzione di motori termici per le auto dal 2035. La decisione è *apparentemente* priva di senso perché tanta energia elettrica richiederebbe comunque l'uso controproducente di combustibili fossili o del nucleare, e inoltre, per combattere *realmente* l'inquinamento del traffico, sarebbe piuttusto necessario incentivare il trasporto pubblico: il tema della spesa pubblica riconduce però al problema del gettito fiscale. Dietro certe decisioni si scorge quindi un non-detto che le pone in ben altra luce: si tratta di ridar slancio alla spirale grazie a una produzione che sarà accessibile soltanto alla upper middle class e che costituirà, per quella, uno status symbol oltreché una medaglia al merito "ecologico": i ricchi saranno virtuosi e i poveri meriteranno di esser poveri, perché saranno giudicati colpevoli di essere "culturalmente arretrati". Riuscirà, il capitalismo, a gentrificare anche il Paradiso? Di certo potrà operare un nuovo drenaggio: l'ecologia, non come scienza, ma come ideologia, può nascondere altre motivazioni.

Certamente il lusso e i simboli di status -a livello internazionale lo sono divenute anche le squadre di football- verso i quali si concentra ora molta produzione e molta finanza, costituiscono un'economia che ricorda quella dello *sperpero* della ricchezza per esibizione di status, sono insalatine di perle, ma, in fondo, anche le vecchie insalate di perle costituivano un reddito per chi le vendeva, anche loro, dunque, *facevano crescere il PIL: che è quel che serve per l'equilibrio funambolico della spirale merci↔danaro*. Serve perché, se un incidente interrompesse il moto della spirale, il capitale potrebbe rivelarsi per quel che è: carta intestata. Di qui una certa sua propensione, nel dubbio sul finale della festa, a convertirsi nuovamente in semplice ricchezza: sembra ci sia ora un certo interesse per gli immobili di grande prestigio, ville e castelli. Anche negli ultimi tempi dell'Impero Romano e nell'Alto Medioevo, i compensi erano misurati in donazioni di terre: *succede quando va in crisi un "sistema"*: *che è, contemporaneamente e non separatamente, politico, sociale, economico e monetario*.

In *Storia, etc*., cit., a p. 1656, avevo paragonato l'economia del capitale a quella rana dell'apologo che si gonfiò sino a scoppiare: è quel che potrebbe accadere con la massa di moneta virtuale del cui balzo -nel vuoto- ci accorgemmo soltanto nel 2008. Tutto *deve* crescere per riparare il pregresso, la contabilità generale che non quadra mai e lascia un deficit per l'esercizio a venire. Il crescente accumulo del capitale si manifesta infatti con la contemporanea crescita delle merci, della circolazione monetaria, del credito e del debito. Crescono perciò anche le promesse di saldo a scadenza, e il mondo lavora e produce in virtù della fiducia in un "pagherò" che in tanto può essere onorato in quanto la spirale si allarga riuscendo a posporre eternamente la copertura di tutti i suoi squilibri: *è sufficiente che un sasso rotoli su un piede d'argilla e il gigante crolla*. Già Streeck, in *Tempo guadagnato* (citato più volte in *Rileggere Arrighi, etc*.) aveva sottolineato gli equilibrismi dei banchieri centrali, divenuti oggi, ben più dei politici, massimi decisori delle sorti del mondo, veri volteggiatori al trapezio sospesi su una rete immateriale.

Lo abbiamo detto: previsioni razionali non se ne possono fare, o meglio, si possono fare ma la loro attendibilità resta quella -scarsa- di un futuro pensato con il pensiero del presente. Resta da capire che cosa sia in gioco con l'eventuale crisi rilevata da Wallerstein nell'attuale sistema-mondo: il suo centro? Di certo già l'Africa e il Sudamerica ne sono lontani; soltanto nel giardino incantato del Re Sole, dove fluttuano gli ectoplasmi du temps jadis, c'è ancora qualcuno che si pensa al centro di qualcosa.

O è in gioco il capitalismo "an-sich und für-sich"? Senza pretendere di ingabbiare i fatti nella teoria, è lecito constatare che, se non tutto il mondo è liberista, la produzione di tutto il mondo è ormai capitalista, e del capitalismo esistono anche versioni autoritarie controllate dallo Stato. È un'ipotesi che vale quel che vale ma si può metterla nel conto delle possibilità, anche perché, se qualche pietra dovesse rotolare sul piede d'argilla, soltanto la forza dello Stato può pretendere che la carta sia danaro: e non usarla sarebbe la fine dello Stato. Allora la crisi riguarderebbe essenzialmente il *neoliberismo,* e con esso *l'ideologia* di "Occidente" che ha confuso la libertà con la libertà del capitale.

Il cane che si morde la coda gira veloce, sempre più veloce si attorce nel turbine di una *spirallinie* che sale nell'alto, e sempre più in alto, sempre più lontana dalla terrena gravità, si distende nel cielo stellato a coprire l'intero Universo.******** Il vortice trascina con sé fogli e foglietti che sfarfallano frenetici e gioiosi nel cavo mistero, ignari se li attenda l'irresistibile gravità di qualche buco nero.

†Pubblicato su academia.edu il 28 Agosto 2023

*"Scrive Marx (*Grundrisse*, M.E.W., 42, p. 190, corsivi miei): 'Die als Einheit von Ware und Geld gesetzte Tauschwert ist das Kapital, und dies Setzen selbst erscheint als die Zirkulation des Kapitals. (*Die aber Spirallinie, sich erweiternde Kurve, nicht einfacher Kreis ist)*; e a p. 321 (corsivi di Marx): "Eine Bedingung der auf der Kapital basierten Produktion ist daher *die Produktion eines stets erweiterten Zirkels der Zirkulation*, sei es daß der Kreis direkt erweitert wird *oder daß mehr Punkte in demselselben als Produktionspunkte geschaffen werden*' ". Riprendo questa citazione dal mio *Crisi dell'ideologia occidentale* sotto il titolo *Il progresso è l'oppio della storia* dove notavo, di seguito: "Linea spirale, una linea circolare che tuttavia non si richiude su se stessa tornando al punto di partenza, ma si amplia progressivamente: questo è il processo eterno del capitale individuato da Marx nello scambio infinito D→M→D' con D'>D (quindi anche M→D→M' con M'>M). Questa è dunque la legge che regola il processo di circolazione. Più in dettaglio si può notare alle pp. 250-251 che Marx individua anche i due elementi del processo: la natura essenzialmente *finanziaria* del capitalismo e la funzionalità della circolazione attraverso il processo di produzione/consumo affinché il danaro assuma la funzione economica di capitale autoaccrescendosi, danaro che partorisce danaro'. La crisi di questa spirale è la crisi dalla quale non si può uscire senza cambiare le regole del gioco; di qui il regime di *consumo forzoso* e da qui anche la convinzione di Wallerstein di una "crisi del capitalismo".

**I primi tre pubblicati dalla Academic Press tra il 1974 e il 1989, poi ripubblicati insieme al quarto dalla Un. of California Press nel 2011 con il titolo *The Modern World-System* (Book I-IV). Un testo che raccoglie i più importanti tra i suoi tanti artcoli è inoltre *The Essential Wallerstein*, N.York, The New York Press, 2000.

***Per quanto segue si veda, di Wallerstein, *Globalization or the Age of Transition* in International Sociology, 15,2, 2000, alle pp. 252 e 259-260. Il sottotitolo dell'articolo è *A Long Term View of the Trajectory of the World System* (si noti l'assenza del trattino tanto caro a Wallerstein e da lui sempre enfatizzato: non si parla infatti del suo modello di sistema-mondo, ma dell'attuale sistema economico mondiale).

****Come notavo in *Crisi, etc.,* cit., sotto il titolo *Ragionieri e profeti*, "non risulta infatti che alcun ragioniere, ma neppure alcun tecnico, esperto, funzionario o grand commis, sia stato capace di pensare l'impensabile, per l'ovvio motivo che essi sono educati a pensare soltanto il pensabile, *tutto* il pensabile, ma nulla di più. La società borghese li tiene in gran pregio perché essi sono i più preparati a pensare il presente, un presente che la borghesia pensa eterno in quanto traguardo della storia. Così il futuro, estromesso dal luogo delle scelte, vi rientra furtivo dalle sconnessure del mondo, come uno spiffero gelido". E sotto il titolo *Vademecum*, precisavo: "Un mutamento che porti alla fine di questa società non può essere oggetto di elaborazione razionale, perché, sul piano culturale, ciò comporterebbe pensare il pensiero del futuro nelle strutture di un pensiero pensato nel presente, un adýnaton. Quanto al piano materiale, *questa* società è ormai interamente legata a un modello produttivo la cui scomparsa si risolverebbe nel crollo economico e nel caos sociale. Il futuro, che non è pensabile, tuttavia incombe: e ci si può soltanto illudere di allontanarlo con modesti aggiustamenti "tecnici". Il futuro che sarà, potrà nascere soltanto da un mutamento quantico del desiderio, sarà *presentimento* di profeti, non *conclusione* di tecnici, di economisti o di sociologi; e neppure una decisione politica: accadrà. Ci attende una *crisi* e un mondo da reinventare".

*****Ho dedicato ben 30 pagine di *Storia, etc.*, cit. (pp. 1440-1470) ad esporre con citazioni letterali il "pensiero" di Mises e Hayek (quello del quale usualmente non si parla) e, considerata la loro anagrafe e le loro frequentazioni giovanili, mi assumo la responsabilità della definizione. Tra le amenità di Hayek ricordo la pretesa (nel 1960!) di condannare Cina e India alla non industrializzazione, dedicandosi piuttosto interamente all'agricoltura (cfr. *Storia, etc.*, p. 1459) cosicché l'occidente avrebbe potuto procurarsi prodotti agricoli a basso costo praticando un predatorio scambio ineguale. Tra gli aspetti "antiquari" del "pensiero" di Hayek -che si

riteneva in grado di pontificare anche in filosofia e in ecologia- ricordo la sua convinzione che la "civiltà" fosse soltanto occidentale (sulla storia di questo pensiero insensato e veterocolonialista nel 1960 perché ottocentesco e dalle finalità non specchiate, rinvio a Mario Liverani, *Oriente Occidente*, Bari, Laterza, 2021).
*******Sulla "libertà" nel liberismo si veda, in *Crisi, etc*., cit., sotto il titolo *Die Freiheit ist ein Luxus den sich nicht jedermann gestatten kann*.
********Si veda *Storia, etc*., p. 1656, sullo stimolo non disinteressatamente "scientifico" della corsa allo spazio, nuovo "spazio" per l'economia del capitale. Notavo anche, ivi, a p. 1768 nel *Commiato*: "Ad ogni buon conto, i nostri anni registrano un eccesso di accumulo liquido che *deve* farsi Capitale per sopravvivere e moltiplicarsi, non tornare ad essere quel che è, carta, e creare il caos. Deve perciò impadronirsi di ciò che è *comune*, la sanità, l'istruzione, la previdenza, i servizi; forse anche delle nostre abitazioni, circolano delle idee. *Encore, encore!* il sempre-eguale dell'apprendista stregone è inarrestabile: sinché la Nave dei Folli non s'incaglierà *casualmente* su una secca, e tutti scenderemo con i nostri stracci e le nostre fanfare".

INTERVENTO IN UN BLOG SUL TEMA "PALESTINA VS. ALGERIA"*

Forse qualche collegamento si può trovare nel lento dissolversi del sistema-mondo centrato sull'ideologia di "Occidente": in questo senso Israele ha il ruolo di una protesi occidentale piantata nel Medio Oriente secondo una logica coloniale: pensiamo allo smembramento dell'Impero ottomano con le colonie francesi e inglesi, a chi era Ezzedin al-Qassam, alla cessione a terzi (Israele) di una terra altrui, di un pezzo di colonia (e infatti ci sono andati i coloni, termine che ha qualcosa a che vedere con il colonialismo). Era il tempo quando gli "altri" dovevano essere "civilizzati"; poi ci siamo accorti -vedi Africa francese- che i "civilizzandi" potevano fare a meno anche della Francia dei Lumi. Su questo argomento ho scritto molto e, tempo permettendo, tornerò a scrivere qualcosa; per ora invito alla lettura di uno dei rari articoli seri usciti sull'argomento, quello di Virgilio Ilari sull'ultimo numero di Domino: qui c'è la crisi di un sistema che ha pensato se stesso come traguardo della storia. Ma dietro questa crisi c'è la crisi di una cultura maturata dal XVIII-XIX secolo, il discorso è lunghissimo. Diceva Pareyson che la crisi dell'Occidente (ideologico, perciò uso la maiuscola, quello reale è altra cosa) si può leggere nella crisi della filosofia hegeliana della storia; e sul piano della sua tenuta c'è da dire che, dopo le diseguaglianze create dal neoliberismo, la sua principale debolezza può consistere nella mancanza di sostegno dall'interno. Come diceva Plutarco, tutto è destinato a perire, sotto la sfera lunare: ha ragione Ilari, sono tempi interessanti, stiamo assistendo a una crisi da manuale (vedi Braudel, Wallerstein, Arrighi) e chissà che cosa verrà dopo. Io sono vecchio, non ci sarò, faccio gli auguri.

*Cioè su possibili analogie tra la rivoluzione algerina e la ribellione palestinese. Il 26 Ottobre 2023 su academia.edu e su invito

INTERVENTO IN UN BLOG SUL TEMA "COLONIALISMO. UN VALORE DELL'OCCIDENTE?"*

Non è semplice rispondere alla domanda se il colonialismo sia un "valore" (orrendo termine finanziario applicato alla "valutazione" di una cultura) dell'Occidente. Di certo ha costituito un aspetto del suo imperialismo, innanzitutto economico, ma l'imperialismo è un fatto universalmente diffuso, si vedano i grandi studi di Liverani sull'imperialismo assiro. L'imperialismo è l'espressione di un metro di giudizio sull'"ordine" che caratterizzerebbe il centro imperiale rispetto al "disordine" del mondo circostante, che quindi va conquistato e "ordinato". Per inciso -per puntualizzare un'analisi- la cosa riguarda anche la Russia da Pietro il Grande e Caterina (ai quali fa riferimento Putin) e dal tempo del mito della Terza Roma erede di Bisanzio nella propria missione: non a caso l'imperialismo russo ha una certa affinità con quello assiro, fondato sulla *conquista* territoriale e l'assimilazione del "disordine" periferico nell'"ordine" del centro.

Venendo all'Occidente, al fondamento del *suo* imperialismo, debbo dire che ne ho parlato molto nel Tomo II di *Storia di un altro occidente*, rinviando chi ne abbia voglia a cercare i riferimenti grazie al facile strumento del "trova" (voci coloni, colonialismo/alista, colonizzare, colonizzatore, etc.) e non ci torno sopra, sarebbe ripetere una ricerca di 1800 pagine che parte dal Tardo Impero Romano. Al quale, mi limito a dire, si ricollega però l'Occidente (ideologico: si veda, sempre su academia.edu, *Al di là dello specchio*) grazie al recupero del Razionalismo classico con l'Illuminismo, e prima ancora, con Cartesio. È il pensiero del lógos, arte del dividere, che crea il soggetto e l'oggetto, la "cosa in sé" e perciò la metafisica. Un pensiero superato, insieme alla fisica classica, con la quantistica, per la quale è l'osservazione, quindi l'atteggiamento dell'osservatore, che crea il fenomeno, l'oggetto, la "cosa". Un pensiero che si riflette nella rivendicazione di una pluralità degli Erlebnisse, quindi delle prospettive, quindi delle *ragioni*, e che non è relativismo, addita soltanto l'inesistenza della cosa in sé, l'ambiguità del *reale*.

Tornando all'Occidente, mi sembra dunque si possa affermare che la distinzione tra "noi" (civili) e "loro" (da portare nella "civiltà") sia un tratto caratterizzante del pensiero e dell'ideologia occidentale e

costituisca la premessa ideologica per il fenomeno della colonizzazione quale esigenza per la "civilizzazione" (che le motivazioni *reali* siano altre mi sembra evidente per chi ami rimettere le "idee" con i piedi in terra: rinvio comunque al vecchio ma sempre verde e istruttivo studio di Hobson -del 1902!- sul colonialismo britannico e sul suo supporto "culturale"). Si noti però che a tutto questo fu adeguata premessa il concetto di diritto di proprietà formulato da Locke -in antitesi con la più ragionevole dottrina di Hobbes e di Hume- in coincidenza con la colonizzazione del Nord America da parte degli europei che espropriarono i nativi. Un diritto di proprietà della terra assegnato a chi vi "lavora" trasformandola, e che ancor oggi eccita i deliri dei Libertarians.

Un contributo fondamentale al "diritto" storico dell'Occidente fu poi la *Philosophie der Geschichte* di Hegel, una visione teleologica della storia che avrebbe il proprio culmine nell'Occidente stesso. A questo pensiero va aggiunto il concetto deista (e già libertino) di una Ragione cosmica che presiederebbe allo svolgersi degli eventi, opera tuttavia di una Ragione burlona che ha le proprie Listen quando i conti non tornano. Cosicché chi ha vinto "ha" (possiede?) la Ragione semplicemente perché ha vinto, secondo una legge condivisa da Darwin nell'evoluzone delle specie e dal Liberismo in economia, due leggi notoriamente nate nella medesima cultura. Questa è una strana "forza della Ragione" che assomiglia -sia concesso dirlo- a una più terrena "ragione della Forza".

A questa legge non si sottrae neppure Marx, elogiatore del *dominio* sulla natura (la Ragione razionalista è un pensiero calcolante del dominio, dalla Grecia all'Illuminismo -vedasi *Dialettica dell'Illumismo*) e del darwinismo, come ho mostrato con adeguate citazioni in alcuni appunti presenti in *Crisi dell'ideologia occidentale*. Hobsbawm, quando pensò *Il secolo breve* chiuso tra la Rivoluzione sovietica e il crollo dell'U.R.S.S., lo pensò perché considerava il marxismo e il liberismo borghese come figli conflittuali di una medesima cultura razionalista; e anche l'umile sottoscritto, nel chiudere un proprio testo il 13-11-1989 (!)** sosteneva che la crisi dell'U.R.S.S. avrebbe lasciato solo l'Occidente alle prese con un compito impossibile: la "occidentalizzazione" del pianeta, compito nel quale l'U.R.S.S. aveva avuto un ruolo surrettizio ma determinante nei confronti del cosiddetto Terzo Mondo. Perché il colonialismo non è soltanto una conquista materiale, la sua premessa è il *colonialismo culturale* che fonda l'*egemonia* (si ricordi la marxiana coincidenza il tra pensiero dominante -herrschende Denken- e il pensiero della classe dominante -herrschende Klasse). A questa conquista culturale si dedica, con passione non innocente, l'deologia occidentale.

Quindi, sì, il colonialismo è un "valore" dell'Occidente, però di quello ideologico, con la maiuscola, che va distinto da quello geografico, con la minuscola; non a caso volli mettere in evidenza l'esistenza di un "altro" occidente (o di tanti altri). Se oggi il colonialismo è revocato in dubbio nell'occidente *reale*, lo si deve, come sempre, al mutare dei rapporti di forza: il sistema-mondo centrato negli U.S.A. è entrato in crisi, e il sintomo (non la causa, come vogliono credere i benpensanti) di questa crisi sono gli squilibri che si stanno creando in vari luoghi del mondo.

*Il 6 Novembre 2023 su academia.edu e su invito
***La Gnosi. Il volto oscuro della storia*. "La Gnosi" fu un titolo inventato a mia insaputa da Mondadori, e non ha nulla a che vedere, ovviamente, con il contenuto del libro. Questa nota non appare sul blog.

REQUIEM PER "L'OCCIDENTE" †

L'Occidente -quello ideologico- è morto. È morto a Gaza e non è il caso di farne l'elogio funebre, giace in una fossa comune accanto a tutti gli imperialismi. Da qualche tempo già, non era certo in buona salute, ma da quando la sua protesi mediorientale si è resa ingestibile, si è capito che il corpo non rispondeva più ai comandi del cervello, un sintomo gravissimo. I burrattini impazziti non obbediscono più ai fili dei burrattinai e se le danno di santa (?) ragione, si fanno a pezzi e riempiono di cadaveri -sfortunatamente non di legno- il palcoscenico della storia. L'occidente -quello reale, che fa parte del pubblico- protesta per lo spettacolo indecente e teme di finirne vittima. L'ultima impresa dei coloni del colonialismo colonizzante ha generato una piaga che infetta il mondo. Ciò che accade non è causa, è sintomo del disfacimento di un ordine, ordine innaturale come tutti quelli pretesi dalla Ragione e dalle sue regole: l'ordine "basato sulle regole", non sulla ragionevolezza, che è pattizia.

Le religioni non ne hanno colpa: né gli Ebrei religiosi -che non vogliono avere nulla a che spartire con uno Stato coloniale- né l'Islam, che non ha nulla a che spartire con i luoghi comuni "à la Fallaci", buoni per gli ignoranti e i benpensanti (che sono poi la stessa cosa). Fu un banale episodio, un colpo di coda, di quel colonialismo che in Occidente ha avuto a supporto la pretesa di sentirsi più "progrediti" di altri le cui *ragioni* non coincidevano con la Ragione, cui si doveva insegnare a vivere da parte di chi rappresentava il culmine della Storia. Si ripercorra la vicenda del supporto *culturale* (meglio dire: ideologico) che ebbe sempre il colonialismo in Occidente, si pensi a quella disciplina razzista che fu l'Orientalismo. E dall'Occidente vennero i coloni, come tutti i coloni, a prendersi la Palestina, come i cow-boys nel Far West: un vecchio vizio, con i Palestinesi nel ruolo degli Amerindi, noti con l'icastico nome di "Pellerossa". Strana assonanza con i "culi neri" dell'Africa. Che i coloni fossero Ebrei è un accidens: la substantia è che erano occidentali, e da allora furono esponenti dell'ordine

occidentale del mondo, che nel Medio Oriente aveva azzerato l'ordine ottomano e aveva deciso come ridistribuire le carte. Esponenti utilissimi poi dal 1979, quando l'ideologia di Occidente fu rifiutata dall'Iran, cui gli U.S.A. giurarono eterna ma irrealistica guerra.

Il disfacimento dell'ordine trasuda dalla quotidianità. Non si riflette a sufficienza (i gazzettieri fanno di tutto per anestetizzare i benpensanti) sulla correlazione esistente tra le manifestazioni filopalestinesi in Occidente -etchettate come antisemitismo- le crescenti diseguaglianze sociali e l'aumento ormai semisecolare della povertà nell'Occidente stesso, così evidente da tappezzarne le strade con gli homeless: è la contestazione di quel medesimo ordine che regola i rapporti sociali ed economici all'interno, internazionali all'esterno. Eppure i maggiori studiosi dei sistemi-mondo e delle economie-mondo (Braudel, Wallerstein, Arrighi) pongono l'inizio del declino occidentale negli anni '70, gli anni nei quali le serie statistiche raccolte e diffuse da Piketty mostrano l'inizio delle odierne diseguaglianze. Il contemporaneo risorgere di umori protofascisti un po' dovunque non induce a riflettere sulla lezione di Polanyi per il periodo tra le due Guerre: eppure qualcuno ha ristampato il suo libro dopo più di settant'anni. L'ideologia di "Occidente" ammorba l'aria degli occidentali: l'aria che si respira non è delle migliori perché c'è un cadavere nella stanza, come nell'insopportabile transito di Luigi XV.

Ha fatto scalpore il successo, specialmente tra i giovani negli U.S.A., della vecchia lettera di Bin Laden ripubblicata dopo oltre vent'anni e creduta da molti, privi di memoria, una critica dell'attuale politica filoisraeliana dell'Occidente: perché anche allora, come ora, si parlava di quello. Gli affezionati dei "valori" occidentali definiscono il dissenso "antisemitismo", parola chiave per tenere la testa sotto la sabbia: penso piuttosto all'emergere di un occidente reale che, col declino inarrestabile del benessere sociale, non ama più l'Occidente ideologico, con grande disappunto e voluta sottovalutazione da parte dei suoi trombettieri. È il sintomo di una ruota che gira, nella storia: l'esercito marcia cantando una canzone triste e marcia verso un sole che tramonta: ma abbandonare un'ideologia, in politica, non si può, è recitare un mea culpa, è ritirarsi dal gioco, ammettere la sconfitta. Perciò: avanti! sperando di allontanare ciò che non si può evitare, il momento di voltarsi e contare ciò ch'è rimasto, dell'esercito. L'Occidente piace sempre meno agli occidentali.

L'aspetto più significativo dell'attuale crisi è però questo: la sua verosimile causa scatenante sembra sia da ricercarsi nei cosiddetti accordi di Abramo (l'ho ricordati in "Quel ch'è troppo è troppo") la cui lontana prospettiva sarebbe stata l'assunzione, da parte di Israele, della gestione diretta del Medio Oriente (G. Dottori, su *Limes*, 10, 2023) perché gli U.S.A., affaticati e sempre più impegnati nel settore del Pacifico con la faccenda di Taiwan, loro primario interesse, non vogliono e non possono più gestirlo da soli in chiave anti-iraniana. Detto in termini più espliciti: hanno crescente difficoltà a gestire da soli il pianeta, come ha capito da tempo Erdoğan memore dell'antico assetto mediorientale ottomano. Le carte si rimescolano, Arrighi definiva situazioni analoghe "chaos sistemico", sintomo del declino di un'egemonia. Il convitato di pietra è la Cina,* che però ha anche lei i suoi problemi: grande è dunque la confusione sotto il cielo, la situazione è eccellente per capire che c'è da ripensare una cultura. E che la faccenda trascende i suoi stessi protagonisti.

Nel chaos sistemico le semiperiferie e le periferie cercano altre aggregazioni; già con la vicenda ucraina "l'Europa", cioè "l'Unione" europea si rivelò più trina che una, prima del rappel à l'ordre; figuriamoci se qualcuno volesse trascinarla in avventure asiatiche. In Palestina invoca le buone maniere, il baccano la impensierisce. Il Presidente U.S.A., preoccupato per le elezioni, dà un colpo al cerchio, uno alla botte, un terzo dove non dico: per non perdere l'occasione dà del dittatore a Xi Jinping al quale chiede aiuto. È anziano, forse rimpiange il bel tempo della gioventù, quando U.S.A. e U.R.S.S. facevano la faccia feroce mentre si sorreggevano a vicenda e, come Atlante, sorreggevano il mondo. C'è un bell'aforisma di Kafka, su Atlante che può anche pensare di lasciar cadere il mondo e andarsene di soppiatto, ma più di quello non gli è concesso, può soltanto *pensarlo*: gli U.S.A. sembrano avere lo stesso grado di libertà.

La comprensione del dramma *occidentale* (lo metto in corsivo per sottolineare che il problema è *suo*) può forse iniziare da qui. Già la guerra d'Ukraina aveva posto seri problemi a un Occidente diviso tra un centro con lo sguardo ansioso al Pacifico, una periferia giustamente allergica al contatto con la Russia, e una semiperiferia variamente attratta dalle vie dell'Oriente, poco disposta a sovrapporre la Cina alla Russia. Dover gestire un fronte europeo un po' malmostoso avendo il chiodo fisso di quello asiatico, poneva quindi già problemi agli U.S.A.; l'apertura di quello mediorientale che si sperava di aver affidato ad altri, altri che tuttavia hanno fatto danni andando diritti per la strada loro, li ha ulteriormente accresciuti. Questa difficoltà di affidare compiti a semiperiferie e periferie ha posto gli U.S.A. dinnanzi al problema di gestire le crisi in proprio; ciò impone però uno sforzo che mal si concilia con una situazione sociale interna non idilliaca, quindi riottosa. Detto in altre parole: il sistema-mondo a centro U.S.A. ha costi crescenti, sta perdendo attrattiva persino nel suo centro.

Il problema non è di poco conto qualora si consideri che il locus minoris resistentiæ in tutte queste sollecitazioni, è precisamente l'ultimo segnalato: per affrontare in proprio i conflitti gli U.S.A. dovrebbero mettere in atto uno sforzo economico, se non anche bellico, nel quale *i suoi cittadini non sembrano disposti a seguirlo*. Trovo singolare che attenti analisti geopolitici, dopo avere ben individuato le sfide che che attendono lo Stato egemone dell'Occidente e le debolezze che ne condizionano gli interventi, non si soffermino su questo suo punto debole per denunciarne l'origine, si limitino soltanto a segnalarlo. L'origine andrebbe ricercata nei disastri sociali del neoliberismo e del Finazkapitalismus che hanno generato società non coese e non cointeressate all'ordine attuale, con vasti loro strati non disposti a ulteriori sacrifici per mantenerlo e impermeabili, per

esperienza vissuta, alle fanfare ideologiche: un problema che riguarda non soltanto gli U.S.A., influisce anche sui molti "distinguo" delle periferie e semiperiferie del loro sistema-mondo.

Siamo ancora lontani dallo "sciogliete le righe" ma il crollo di certe costruzioni, quando avviene, può facilmente apparire imprevisto e casuale, come quando, nella metafora del sasso che rotola sul piede d'argilla, ci si dimentica che quel piede era lì da sempre e che un sasso, prima o poi, avrebbe potuto sbriciolarlo Quel che per ora è certo è che dai conflitti che agitano le periferie non si verrà fuori se non con degli accordi, palesi o sottotraccia, e ciò significa una cosa soltanto: l'Occidente avrà sempre meno *ragioni* per arrogarsi l'egemonia, venire a patti quando si è aggrediti è *sempre* cedere posizioni. È un ulteriore passo della lunga parabola iniziata con due guerre criminali, criminali perché fatte in nome di un'ideologia rifiutata dalla controparte, quindi impossibili a vincere, quindi insensate e quindi perse: Iraq e Afghanistan. Nunca se pierde reputación quando se consigue el intento: quando si fallisce per errore di calcolo, però, sì. Il grande calcolo fallito fu quello di colonizzare *ideologicamente* il mondo, una delle tante derive della Ragione, senza più l'U.R.S.S. -figlia anch'essa del pensiero occidentale- a dare una mano dove poteva; e quando non si è più credibili si dissolve l'egemonia, che non è il semplice dominio affidato alla forza.

Qualcuno parla di un futuro mondo multipolare ma il mondo è *già*, multipolare, lo è divenuto poco a poco, come per non farsene accorgere: o forse non hanno voluto dircelo per non penalizzare le nostre esportazioni, "libertà" e democrazia, il Bene che sconfigge il Male, "le regole", cioè le *nostre* regole. Mondo multipolare significa: non c'è un traguardo della Storia nell'attuale Occidente, e poiché questo è il fondamento dell'ideologia occidentale, l'ideologia occidentale non coincide con i fatti della storia, non è credibile, non rappresenta il futuro del mondo. I nostri cosiddetti valori non sono cogenti, sono del tutto relativi e transeunti. Non possiamo pretendere di imporli. Se si considera che da oltre due secoli -i secoli del colonialismo- questa è la fanfara che ascoltiamo a giustificazione del nostro dominio, dobbiamo forse ripensare noi stessi, il problema riguarda noi e sarebbe ora di accorgersene, visto che ormai ci tocca da vicino, nella quotidianità delle nostre diseguaglianze e del nostro *declino*.

Dietro l'ideologia di "Occidente" c'è semplicemente un pensiero del dominio così come fu strutturato nel pensiero della società classica della quale ci sentiamo eredi dall'Illuminismo in poi; c'è il mito della "Ragione", per l'appunto una Dea, ma *le ragioni* sono tante, tante le *prospettive*, le storie, gli Erlebnisse: e *la ragionevolezza* è pattizia. Un *altro* occidente c'è sempre stato e può esserci: siamo soltanto galline ipnotizzate da un cerchio di gesso tracciato più di due millenni or sono. Restano banali, terreni interessi, che si trattano secondo le convenienze e le possibilità: in Palestina la fanfara è stonata.

*Davvero interessante e profetica -nonché sempre attuale- questa frase di Mao-Tze-Tung rivolta nel 1965 ad Ahmed Shuqairy e ad una delegazione dell'OLP in visita a Pechino (i corsivi sono miei) nella quale, si noti, "Israele" sta per "Occidente": "Imperialism is afraid of China and of the Arabs. *Israel and Formosa are bases of imperialism in Asia. You are the front gate of the great continent, and we are the rear*. Their goal is the same... *Asia is the biggest continent in the world, and the West wants to continue exploiting it*. The West does not like us, and we must understand this fact. *The Arab battle against the West is the battle against Israel.* So boycott Europe and America, O Arabs!" *al-Anwar* 6-4-1965, citato da J.K. Cooley in *China and the Palestinians*, Journal of Palestinian Studies, 1,2, 1972, p. 21. Come ho detto sopra però, ora i burrattini stanno sfuggendo di mano ai burrattinai: segnale di chaos.

†Pubblicato su academia.edu il 21 Novembre 2023

IL BOOM DELLE ESPORTAZIONI

Grandi capitalisti statunitensi hanno sottoscritto un impegno: gli studenti che hanno manifestato a favore della Palestina non saranno mai assunti nelle loro aziende. Democrazia e libertà, al momento, sono introvabili, sono state interamente esportate.

UNA NUOVA ETÀ ASSIALE?

Nell'Epilogo di *Oltre la Bibbia*, Liverani introduce alcune brevi ma intriganti considerazioni *storiografiche* che, precisamente in quanto tali, possono indurre a interrogativi *anche* attuali. Accenno -in primo luogo ma soltanto di sfuggita- alle righe finali (pp. 406-407) perché esse puntualizzano una realtà che ho già segnalato sin troppe volte: non c'è una "Storia", ci sono e ci possono essere infinite *storie -videlicet*: racconti- in funzione di infinite prospettive condizionate dal tempo, dal luogo, e -mi sia concesso- dall'Erlebnis dei loro autori. In altre parole ogni singola storia è una comprensione del passato condizionata dalla realtà di *un* presente e dall'attesa di un *futuro*, sperato o temuto. Senza nulla togliere alla necessaria "scientificità" dell'analisi (ma

nella scienza, non è appurato ormai che il fenomeno è determinato dall'osservazione? la "cosa in sé" fu figlia di un'ideologia del passato).

Mi soffermo però ben di più su quelle che Liverani definisce "le grandi cesure" della storia, visibili, come lui afferma, anche archeologicamente, perché in esse sono materialmente evidenti "aspetti di riassetto socio-economico e socio-politico e di mutamento culturale" (pp. 402-403). Liverani torna così sul concetto di età assiale, al quale avevo fatto cenno già nella *Storia di un altro occidente,* con la nota 18 alle pp. 1589-1590 (su Liverani si veda anche la nota 13 a p. 1588).

Non sto a ripetere qui le considerazioni che avevo fatto, a proposito delle teorie di Eisenstadt e di Bollah. circa l'effettiva ipotizzabilità di una età "assiale" di cambiamento che si sarebbe manifestata con relativa simultaneità in luoghi assai diversi, come l'Asia, il Medio Oriente e la Grecia; salvo sottolineare che, nella possibile costruzione di questa "età assiale", ha un ruolo l'accostamento dei Profeti orientali ai filosofi greci. Lo sottolineo perché l'angolatura sociale conferita da Liverani a questa "età assiale", concentrata sull'emergere di "intellettuali non organici" alle strutture *del* potere, in grado perciò di corroderne i fondamenti ideologici, implicherebbe un analogo ruolo "sociale" tanto per le nuove *religioni* sorte -in Oriente- in quell'età, quanto per la *filosofia* greca: cosa sulla quale mi permetto di espimere i miei dubbi.

Se guardiamo ai nomi evocati (in primis Zoroastro, importante perché afferma la *concreta esistenza del Male in questo mondo* -che non è affatto il traguardo della storia come vorrebbero gli "intellettuali" *organici*) eviterei inoltre di parlare di "intellettuali", termine di equivoca attualità che evoca "esperti" del lógos e del "sapere"; e parlerei piuttosto di *Profeti*. Dico "Profeti" con ciò previlegiando un'esperienza del tempo storico come tempo *cui metter fine*, un'esperienza agli antipodi di quella degli "esperti", che tali sono in qualità di addetti alla *manutenzione* del presente presupposto eterno: con i dovuti aggiustamenti, s'intende. Del resto, lo stesso Liverani parla di un "insostenibile tasso di sofferenza" quale elemento scatenante della fine di *un* mondo, *ciò che evoca un "pensiero" che nasce dalle viscere (da dove, se no?) non certo la philo-sophia e la sua téchne*.

C'è però dell'altro: c'è da aggiungere che, nel pensiero di Eisenstadt, il concetto di età assiale si connette (necessariamente, direi) con una visione *non eurocentrica* della storia che lo induce ad affermare la *pluralità delle modernità*: anche l'antimodernità è moderna, una constatazione che ci fa piombare nel buco nero che attrae irresistibilmente ogni nostra riflessione: l'ideologia occidentale, le sue pretese, la sua crisi dinnanzi all'emergere di mondi in grado di contestarla in nome di una propria *modernità non occidentale*.

La domanda -al momento senza risposta- che sorge spontanea è dunque: dopo oltre due secoli di dominio ideologico del modello occidentale, assisteremo ad una nuova "cesura" nella storia? se sì, con quali connotazioni? Ovvero si avrà una semplice prosecuzione del presente magari con un altro protagonista, non "occidentale", a gestire l'ideologia? (mutamento dei rapporti di forza, non dell'ideologia, secondo il modello che Liverani definisce della "translatio imperii"). Siamo, cioè, alla fine di una vicenda, o a un semplice ricambio dei suoi protagonisti? Da dove potrebbe emergere una categoria di "intellettuali" non organici al potere? Diciamolo chiaramente: siamo in presenza di un "potere" ideologicamte così radicato da includere anche la propria opposizione *politica*; onde, più che di "potere" si dovrebbe parlare di *cultura*. Liverani, per il passato ma con chiaro fondamento atemporale, quindi lasciando aperta l'ipotesi che certe situazioni possano riproporsi, giustifica il mutamento epocale con il citato, insostenibile "tasso di sofferenza umana" (p. 403) generato da assetti sociali divenuti inattuali. In altre parole, riconduce al fondamento *esistenziale* di ogni pensiero: perché il pensiero non nasce nel cielo delle "idee", nasce dalle materiali esperienze.

Vero: epperò la Profezia, come manifestazione irrinunciabile e tuttavia non razionalizzabile del pensiero che nasce dalle viscere, tanto cogente quanto vago, non è più praticata né sembra praticabile: la sua infondatezza è un postulato condiviso della nostra modernità così come attualmente intesa. Questo rende precaria la nostra modernità perché il futuro, che non è prevedibile, quando non giunge anticipato da qualche oscuro oracolo può manifestarsi tragico. Vi sono stati assetti del mondo che sono crollati senza lasciare traccia, l'Antico Oriente di Liverani è un esempio. Per verità, oscuri presentimenti circolano anche ora, ma le deduzioni sono *inattendibili precisamnte perché pretendono di essere razionali*; dall'apocalittica climatica a quella migratoria, ci si angoscia per i sintomi ma non si percepisce il problema, la Ragione non ha occhi per vedere, ha soltanto strumenti per calcolare.

Non fu questa la Profezia, che fu religiosa perché affermava l'inaccettabilità di una società della quale avvertiva la senescenza e ne sognava un'altra, che non fu realizzata ma fu comunque pensata, era pensabile. E fu Apocalittica precisamente perché scorgeva e annunciava la fine di un mondo, magari con misteriosi flagelli, non per la crisi dei consumi o la stagnazione del PIL, "profezie" che notoriamente si autoavverano e perciò non sono Profezia, sono banali previsioni. La Profezia additava l'U-topia nell'Altrove magari pronunciando atopie per l'hic et nunc; la tecnica, giunta al dominio delle menti, ha destituito immaginazione e fantasia. La Profezia scorgeva l'inaudito indicando Qualcuno a passeggio sulle rive d'un fiume, oggi l'inaudito è soltanto fake-news o semplice ignoranza. È stato però detto: fata volentes ducunt, nolentes trahunt, il destino fa da guida a chi lo accetta, trascina chi vi si oppone; esser trascinati è scomodo e doloroso, espone a traumi; soprattutto mostra *l'incapacità di capire*, quindi di governare i fenomeni. Imperi secolari sono franati in un attimo, *senza che se ne comprendesse il perché* -erano stati pensati eterni- e perciò senza lasciare eredità, salvo la coazione a ripetere.

Anche l'Occidente ha pensato se stesso e la *propria* "Modernità" come capolinea della storia, nella sua ideologia il tramonto non fu pensato, benché se ne sia parlato. Al più fu pensata una sua eredità con altre forme: Marx è tutto interno all'ideologia occidentale nella sua concezione hegeliana della "Storia". Oppure una post-modernità in successione *lineare*, cioè non come "crisi", ma come *proseguimento e superamento* nell'ambito di un fenomeno orientato e irreversibile, della "Storia" con la maiuscola. Il problema dell'Occidente è che *non sa*, forse *non può*, sicuramente *non ha il coraggio* di pensare fuori dal *proprio* pensiero, se lo facesse rinnegherebbe la propria ideologia; il pensiero dell'occidente però non è il pensiero universale, è il prodotto di una *particolare* storia e il mondo ha *altre storie*.

Il processo ha perciò l'aspetto di un circolo vizioso, la prognosi sembra nefasta e ciò significa: l'Occidente in quanto costruzione politica, in quanto sistema-mondo, non è in grado di sopravvivere alla propria *ideologia*, perché l'Occidente, per la propria stessa ideologia, non è adattabile a un sistema multipolare. D'altronde un sistema multipolare, per definizione, dovrebbe includere l'occidente (geografico); quindi soltanto un mutamento culturale dell'Occidente (ideologico) potrebbe rendere possibile un nuovo assetto geopolitico. Più facile pensare la translatio imperii, che si limita a posporre i problemi e forse per questo è anche la soluzione che accontenta chi non se la passa poi tanto male. Resta da calcolare quale sarebbe il "tasso di sofferenza umana", un calcolo che nessun "esperto" può verificare.

Sembra annunciarsi una gran confusione, nella quale *tutto* il vecchio mondo, non soltanto l'Occidente, potrebbe rivelarsi inadeguato a fornire indicazioni di senso alle società in corso di trasformazione; e l'evidenza del crollo di un mondo potrebbe far avvertire qua e là l'esigenza di Profeti.

Una nuova età assiale? Ma nel mondo secolarizzato che ha abolito l'Altrove, dove collocare l'Utopia? L'orizzonte, così traguardato da *questo* mondo, è avvolto nella nebbia; ne scorgeremo i contorni soltanto dopo aver abbandonato la nave naufragata ed esserci addentrati nella nuova terra. Non ci guiderà la Ragione, ma l'istinto di sopravvivenza.

Gentle breath of yours my sails
Must fill, or else my project fails,
Which was to please. Now I want
Spirits to enforce, art to enchant,
And my ending is despair,
Unless I be relieved by prayer,
Which pierces so that it assaults
Mercy itself, and frees all faults.
As you from crimes would pardoned be,
Let your indulgence set me free.

He exits

Gian Carlo Benelli
31 Dicembre 2023

INDICE ANALITICO

‘

‘Abbâsidi 41, 118, 167, 208, 219
‘Abd al-Malik 209
‘Ain al-Qudât 41

’

’En Soph 15, 66, 209

A

Abgrund 61
Abrahamian 58, 59
Abramo (**Patti di**) 98, 234
Abû Sahlieh 42
Acting man 92, 99
Adamo (anche: lingua di —) 37, 44, 112, 145, 146
Adenauer 106
Adorno 39, 71, 74, 90, 100, 119, 139, 158, 171, 214
Adriano (Imperatore) 182, 206
Adrianopoli 201, 206, 208
Afghanistan 22, 82, 83, 90, 92, 93, 98, 101, 123, 148
Africa/ano, Nord Africa/ano 102, 120, 123, 134, 137, 138, 143, 151, 158, 170, 174, 176, 180, 189, 193, 215, 231, 232, 233
Agudeza 41, 60, 66, 95
al-Fârâbî 37
al-Ghazâlî 215
al-Kindî 214
al-Ma‘rûf e al-Munkar 42
Alchimia/isti 37, 39, 105, 135, 140, 141, 214
Algeria 22, 232
Alibante 213
Amsterdam 128
Anacoresi/eti 148, 185, 190, 193, 194
Ananke e **Dike** 15, 23, 149
Anassimandro 12
Antifonte 24
Antisemitismo 234
Antonini, Imperatori 179, 182, 184, 185, 187, 188, 193, 197
Antonio, Abate 194
Apocalittica/o/icismo 6, 68, 147, 179, 183, 196, 209, 218, 219, 236
Araba Fenice 67, 78, 135, 142
Arabia Saudita, Sauditi 5, 16, 89, 93, 98, 101, 135, 138, 143, 151, 228
Archimede 83
Ardashîr (ps.) 8, 53, 82, 144, 208
Arendt, Hannah 20, **26-27**, 115
Arieti 120, 146
Aristocrazia 7,19, 32, 41, 44, 77, 85, 99, 103, 107, 110, 112, 116, 132, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 163, 169, 170, 179, 180, 183, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 196, 199, 207, 208, 210, 225, 226
Aristotele 4, 8, 10, 11, 14, 28, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 58, 59, 61, 63, 67, 69, 75, 84, 86, 87, 92, 94, 95, 96, 97, 105, 118, 156, 214, 224, 229
Armageddon 147
Arrighi 17, 66, 101, **122-143**, 150, 152, 153, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 174, 175, 195, 197, 203, 205, 207, 212, 213, 221, 222, 223, 224, 226, 230, 232, 234
Artosi, Alberto e Viola, Silvia 173
Asburgo, asburgico (Impero) 106, 145, 182
Asia/asiatico 21, 47, 58, 72, 90, 91, 92, 93, 99, 101, 102, 103, 120, 122, 123, 128, 133, 134, 138, 140, 151, 152, 158, 163, 166, 170, 174, 176, 180, 188, 199, 204, 215, 221, 227, 236
Assiale (età) 235-237
Assiria, assiro (**Impero**) 30, 41, 106, 145, 152, 160, 193, 197, 212, 232
Ateismo 66
Ataturk 186
Atlantico (Oceano) 102, 127, 128, 148, 150, 152, 171, 176, 177, 221
Audier 99, 106, 224
Aufhebung 12, 17, 18, 30, 35, 114, 115
Avicebron 214
Avicenna (vedi anche: **Ibn Sînâ**) 12, 20, 29, 61
Azzolini 162, 163

B

Bacaudæ 168, 193, 197, 198
Bachelard 217
Baeumler 187
Baltico 153
Barcellona, Giandomenico 90, 91, 92, 101
Barocco 11, 60, 83
Bastiat 54, 90, 100, 154
Battisti, Cesare 59
Battistini, Matteo 70-81
Bell, Daniel 71, 73, 76
Bellatores 53, 54, 74, 141, 144, 145, 208, 228
Benjamin, Walter 7
Bentham 17, 28, 32, 33, 43, 47, 52, 53, 70, 72, 84, 85, 99, 100, 104, 108, 111, 117, 122, 130, 222, 223, 225
Benz, Ernst 121
Bergoglio, Papa 109, 167
Berlin, Isaiah 106
Berlino 103, 175
Biden, Joe 83, 93, 140
Bisanzio 196
Bismarck (**Otto von**—) 146, 150, 228
Blachère 42
Bloch, Ernst 39, 116
Böhm 142
Böhme, Boehme 7, 19,, 21, 37, 55, 61, 95, 104, 112
Bollah 236
Borghesia 4, 6, 7, 23, 31, 32, 34, 35, 44, 45, 48, 57, 65, 67, 68, 72, 76, 77, 78, 80, 82, 84, 85, 88, 104, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 126, 128, 130, 135, 138, 141, 144, 148, 157, 161, 162, 163, 166, 168, 179, 181, 183, 184, 188, 189, 190, 191, 214, 215, 218, 224,

231
Bouvard e Pécuchet 6, 14, 63, 106, 109, 136, 137, 170
Brague 128
Braudel 30, 32, 52, 99, 122, 124, 125, **127-131**, 132, 134, 135, 138, 140, 141, 158, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 186, 187, 197, 203, 205, 207, 208, 221, 222, 223, 224, 225, 232, 234
Brecht 58, 83
Brennan 74
Brown, Peter 8, 171, 180, 183, 190, **192-195**, 196, 197, 209, 210
Bruno, Giordano 41
Bruxelles 150, 158, 159
Brzezinsky 73
Burkhardt 41
Bush, G., G.W. 149, 151, 172, 176, 177

C

California 154
Calvinismo/ista 6, 7, 8, 31, 32, 33, 76, 77, 92, 99, 108, 131, 144
Campanella, Tommaso 41
Canetti, Luigi 199
Capitalismo/ista 4, 6, 7, 8, 13, 17, 18, 19, 21, 22, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 41, 44, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 96, 99, 100, 103, 104, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 120, **122-143**, 146, 149, 155, 156, 158, 159, **162-166**, 168, 174, 179, 180, 184, 185, 187, 188, 190, 197, 199, 200, 213, 214, 218, 219, **221-231**, 235
Carandini, Andrea 197-198
Carli, Guido 158
Carlo Magno 199
Carnap 85
Carrano, Biagio 155, 156, 158
Carrol, Lewis 171, 213
Cartesio 16, 20, 96, 232
Cassin, Barbara 20, 37, 42
Castoriadis 92, 124
Catallassi 74, 81, 112
Catenacci, C. 172
Caterina (di Russia) 232
Ceceña, Ann Esther 168
Cento, Michele 70, 71, 73, 76
Cesare, Giulio 182
Chaos sistemico 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 143, 153, 180, 186, 195, 197, 198, 212, 221, 227
Churchill 106, 122
Ciampi, Calo Azeglio, 158
Cina 19, 44, 58, 66, 83, 89, 90, 93, 101, 102, 120, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 143, 152, 161, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 174, 175, 193, 204, 220, 221, 227, 228, 234
Cipriano, Vescovo 170, 185
Cicumcellioni 197, 201
Città-stato 129
Clemente, Alessandrino 7
Clero 31, 53, 54, 82, 107, 112, 144, 151, 168, 169, 179, 190, 225, 228
Clinton, Bill e Hillary 68
Colombo, Alessandro 174-175
Colonialismo/ista 5, 44, 59, 90, 120, 125, 128, 132, 146, 152, 160, 170, 181, 201, 202, 232, 233
Comunismo/ista 6, 13, 23, 30, 34, 35, 40, 44, 46, 59, 63, 75, 77, 78, 85, 88, 91, 97, 102, 109, 111, 114, 115, 123, 125, 126, 127, 133, 156, 168, 210
Condillac 24
Confuciana (**tradizione**) 138, 141
Consumo 13, 25, 30, 52, 70, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 89, 92, 94, 101, 105, 107, 113, 136, 157, 174, 192, 193, 222, 223, 226, 230, 231
Corbin 12, 38
Costa, Francesco 154
Costantino, Imperatore 180, 183, 186, 187, 188, 190, 191, 198, 206, 212
Cistanza, G 196
Covid 4, 6, 10, 13, 16, 18, 49, 67, 82, 90, 91, 92, 108, 138
Cristianesimo 6, 7, 8, 11, 14, 20, 21, 26, 29, 94, 100, 114, 144, 146, 154, 156, 166, 167, 179, 180, 181, 183, 186, 188, 189, 194, 195, 196, 197, 203, 207, 208, 209, 210, 212, 216, 219
Cristo 3, 94, 167, 179, 181, 214, 216, 217
Croce, Benedetto 6, 44, 90, 99, 142
Croce, Mariano 173-174, 211
Crone, Patrizia 115, 116
Cuoco (il —di **Lauderdale**) 46, 48, 84, 85, 86
Cyrano 41

D

Danaro 14, 30, 31, 33, 34, 47, 48, 52, 83, 92, 103, 105, 106, 107, 117, 128, 129, 140, 144. 151, 166, 168, 221, 225, 229, 230, 231
Dao (vedi anche: **Tao**) 97, 98
Dardot e Laval 18, 28, 56, 99, 158
Darwin/ismo/ista 5, 43, 50, 54, 57, 70, 85, 86, 87, 100, 104, 107, 113, 114, 131, 142, 153, 156, 181, 201, 211, 214, 219, 228, 233
de Chirico 4
De Felice 19, 126
De Gaulle 106
De Quincey 14, 41
Deindustrializzazione 72, 75
Deismo, deista 7, 8, 12, 14, 21, 23, 28, 29, 39, 74, 81, 86, 87, 100, 104, 107, 112, 113, 119, 141, 144, 156, 158, 172, 179, 209, 214, 228, 233
Delocalizzazione 68, 75, 78, 80, 81, 99, 125, 133, 137, 139, 148, 204
Democrazia 5, 16, 67, 69, 74, 75, 78, 82, 83, 85, 86, 144, 145, 151, 152, 156, 173, 174, 176, 177, 212, 213, 225, 228, 235
Deng Xiaoping 134, 136
Deregolamentazione 148, 153, 177
Destino 9, 24, 25, 38, 62, 63, 98, 143, 148, 154
Determinismo 18, 22, 23, 28, 56, 115, 135, 205
Digitalizzazione 69

Dio (**biblico, —della Bibbia, —Persona, —Volontà**) 15, 19, 20, 23, 29, 37, 54, 55, 56, 61, 89, 94, 95, 96, 97, 149, 155, 160
Diocleziano 108, 190
Djâbir, Geber, alchimista 214
Dodds 9
Doha 159
Domarco 182
Don Ferrante 121
Donbass 120
Dottori, G. 234
Draghi, Mario 3, 70, 157

E

Ebrei 233-235
Eccezionalismo/ità (degli **U.S.A.**) 72, 78, 143, 147, 151, 152, 169, 172, 174, 177, 179, 192
Economia 4, 6, 8, 9, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 36, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 66, 69, 70, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 97, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 115, 116, 117, **122-143**, 145, 148, 149, 154, 158, 159, 163, 165, 166, 174, 176, 182, 183, 187, 188, 190, 191, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 211, 213, **218-219**, **221-232**
Economia-mondo 122, 123, 127, 128 129, 132, 133, 134, 138, 140, 143, 163, 165, 166, 195, 197, 224, 225
Economicismo 17, 23, 32, 65, 104, 107, 124, 130, 139
Egemonia 57, 90, 116, 120, **122-143,** 146, 150, 152, 153, 154, 156, 164, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 180, 185, 186, 187, 193, 194, 202, 203, 208, 212, **221-232**, 233, 235
Egitto 5, 16, 98
Einaudi, Luigi 6, 45, 90, 99
Eisenstadt 176, 236
Eliade, Mircea 8
Enosidemo 27
Epistéme 10, 14, 19, 25, 37, 40, 43, 55, 57, 61, 84, 91, 92, 112, 138, 139, 157, 217
Epistocrazia 74
Eresia, Eretici 5, 11, 27, 37, 58, 116, 157, 182, 183, 190, 196, 209, 214
Erfahrung 10, 40, 41, 94
Erlebnis 5, 6, 9, 10, 12, 14, 15, \24, 26, 27, 38, 39, 40, 41, 62, 64, 65, 84, 86, 92, 94, 104, 106, 118, 119, 143, 156, 159, 169, 172, 180, 183, 185, 186, 215, 216, 217, 221, 232, 235
Erodoto 172
Eucken 143
Europa 41, 44, 45, 69, 75, 78, 79, 80, 89, 93, 101, 102, 105, 120, 125, 128, 132, 134, 137, 138, 143, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 159, 161, 163, 164, 167, 168, 170, 171, 174, 175, 177, 178, 179, 188, 192, 195, 198, 204, 207, 208, 210, 213, 221, 228, 234
Eva 145
Ezio (**generale romano**) 199

F

Fahad 39
Fascismo/ista 16, 19, 75, 78, 91, 125, 126, 133, 149
Ferguson 28, 36, 46, 54, 87, 120, 128, 130, 144, 169
Filone 23, 37, 38, 112
Filosofia 4, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 21, 24, 26, 27, 28, 29, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 55, 56, 58, 64, 65, 89, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 115, 118, 139, 143, 144, 148, 150, 159, 160, 178, 179, **214-218**, 232
Finanziarizzazione 13, 17, 68, 72, 75, 99, 122, 123, 133, 134, 136, 137, 139, 146, 148, 155, 177, 190, 204, 230
Finanzkapitalismus 155, 234
Finelli 29
Firpo e Maifreda 156, 157
Fornari 14
Fossier 39, 41
Foucault 7, **24-26**, 50, 91, 99, 100
Francia, Franza 53, 77, 133, 134, 154, 159, 208, 232
Franckismo 209
Frank (e Gills) 163-165, 222
Fraticelli 8
Frend, W.H.C. 186
Friedman, Milton 24, 54, 66, 67, 86, 99, 101, 124, 133, 134, 136, 149, 204
Frühromantik 23, 37, 93, 119
Fukuyama 68
Furqân 3

G

Galbraith 73
Gallia 195, 199
Gallino, Luciano 149, 174
Gandhi 106
Garibaldi 126
Gaza 233
Geber: vedi **Djâbir**
Gelasio (**Papa**) 20
Genova 135
Genovesi, Antonio 9
Germani 179, 189, 198, 203, 204
Germania 6, 13, 103, 108, 133, 134, 139, 153, 157, 162
Gerusalemme 83, 148
Gerolamo (**San**) 6
Ghuluww 39, 40, 59, 214
Giacchè, V. 103, 104, 105
Giacomo (**Apostolo**) 8, 25, 94, 118, 217
Giardina, Andrea 209
Giarrizzo, Giuseppe 178
Gibbon 14, 172, 175, **179-182**, 185, 194, 196, 198, 210
Gills: vedi **Frank**
Gioacchino (**da Fiore**) 7
Giosuè 147
Giovanni, Apostolo 179
Giudaismo 6, 7, 180
Giudeocristiani/esimo 6, 40
Giusto prezzo 50, 92

Globalizzazione 75, 76, 78, 89, 101, 121, 124, 132, 134, 160, 197, 204
Gnostici/o/ismo 5, 7, 8, 15, 21, 39, 60, 61, 62, 69, 86, 95, 104, 107, 112, 113, 119, 148, 149, 161, 185, 193, 194, 196, 215
Goethe 25
Gorbaciov 22
Gorgia 25, 61
Görlitz 66
Goti 191, 198, 199
Governance 16, 67, 71, 74, 75, 87, 91, 92, 124, 132, 134, 141, 155, 158
Gracián 4, 60, 104
Gramsci/ano 69, 132, 134, 135
Gran Bretagna 58, 59, 77, 122, 128, 133, 135, 147, 166, 177, 180, 208
Greblo, Edoardo 176-177
Greci/Grecia 4, 20, 26, 38, 41, 96, 108, 139, 140, 147, 154, 159, 172, 177, 189, 212, 215, 216, 217, 229, 233, 236
Grundrisse 14, **28-37**, **43-55**, 85, 86, 99, 100, 144, 155, 168, 214, 221, 231
Guerra mondiale 54, 78, 79, 106, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 128, 133, 135, 139, 166, 191, 230
Gustavo Adolfo (**Re di Svezia**) 129

H

Habermas 139
Hallâj 41
Hallaq 38, 100
Hamann 14, 112
Hamid Reza 20, 21, 22
Hanbalismo 38
Handelsgeist 120, 150, 162, 179, 218
Harvey, David 135, 136, 140
Hayek 17, 20, 24, 67, 73, 74, 77, 79, 81, 85, 86, 91, 99, 100, 106, 109, 112, 113, 124, 133, 135, 149, 156, 161, 186, 211, 224, 227, 231
Headrick 124
Hegel/hegeliano/a 7, 12, 21, 28, 29, 30, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 52, 56, 59, 66, 93, 94, 104, 113, 114, 115, 124, 125, 132, 133, 135, 146, 150, 162, 164, 172, 176, 197, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 220, 223, 224, 225, 232, 233
Heisenberg 19
Helvétius 41
Henning 17, 32, 48, 100
Herder 60, 93, 111, 112, 115
Hijra 3
Hitler 106, 119, 120
Ho Chi Min 106
Hobbes 28, 32, 42, 43, 50, 54, 76, 84, 100, 102, 110, 154, 215, 233
Hobsbawm 106, 109, 113, **122-127**, 129, 134, 143, 155, 233
Hobson 17, 18, 233
Hollywood/hollywoodiano 72, 73, 138
Homo oeconomicus 6, 13, 33, 36, 67, 85, 91, 92, 99, 104, 111, 112, 119, 127, 156, 170, 224, 225
Horkheimer 39, 71, 74, 90, 100, 119, 158, 171, 214
Hübner, Kurt 60, 61, 65, 84, 86, 87, 100, 104, 111, 114, 142
Hume 50, 51, 54, 100, 103, 110, 111, 120, 154, 233
Hunayn ibn Ishâq 118
Huntington 149, 175

I

Ibn Bâğğa 37
Ibn Muqaffa‘ 41
Ibn Rushd 20
Ibn Sînâ (vedi anche: **Avicenna**) 37
Ibn Taymiyya 8, 38, 61, 100, 28, 215
Ijtihâd 61
Ikhwân as-Safâ’ 37
Ilari, Virgilio 232
Illuminismo/ista 7, 15, 17, 28, 41, 66, 71, 74, 76, 78, 90, 100, 104, 119, 120, 124, 125, 126, 139, 142, 154, 158, 171, 172, 176, 177, 179, 180, 182, 184, 185, 186, 191, 192, 193, 194, 196, 198, 201, 205, 209, 213, 214, 218, 219, 220, 221, 232, 233
Imâm, Imâmato 37, 39, 214
Impero Romano 18, 140, 143, 146, 147, **170-218**, 219, 221, 224, 225, 230, 232
Improduttivo (**lavoro**) 31, 32, 33, 34, 46, 48, 49, 84, 85, 110, 112, 166, 190, 226
India 89, 101, 117, 134, 137, 174, 208, 231
Indiano (**Oceano**) 134
Individuo/alismo/ista 17, 20, 28, 32, 39, 43, 44, 48, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 81, 84, 89, 92, 100, 107, 110, 111, 112, 124, 131, 141, 144, 146, 149, 151, 154, 158, 163, 164, 176, 214, 227
Industriale (**rivoluzione**) 53, 77, 125, 127, 131, 222, 228
Inghilterra 13, 103, 108, 156, 158
Intelletto Agente 37
Iran, iranico/a, iraniana (**rivoluzione**) 7, 13, 22, 40, 58, 59, 83, 90, 93, 98, 102, 120, 123, 125, 132, 137, 148, 150, 170, 174, 182, 193, 220, 234
Iraq 22, 90, 148, 193, 220
Irigaray, Luce 37
Irrazionalismo 126, 149, 154
Ishâq ibn Hunayn 118
Islam/islamico 6, 20, 26, 37, 38, 39, 40, 41, 58, 59, 61, 83, 91, 93, 94, 95, 115, 116, 117, 125, 132, 151, 166, 167, 175, 176, 192, 197, 201, 208, 209, 210, 214, **233-235**
Isolazionismo 69
Israele 59, 98, 193, 232, **233-235**
Italia/ani 11, 13, 16, 19, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 49, 59, 70, 91, 108, 118, 120, 122, 126, 129, 137, 139, 140, 142, 150, 153, 157, 158, 160, 164, 169, 175, 188, 196, 199, 203, 205, 229

J

Jarry 86, 100, 110
Johnson, Boris 122
Jones, A.H.M. 180, 186, **188-191**, 193, 196, 198, 201, 203, 206
Judenfrage (die) 144, 156, 176, 225, 227

K

Kafka 14, 16, 87, 91, 121, 234
Kakania 106, 107, 224
Kant 9, 14, 41, 61, 110, 120, 121, 179, 197, 214, 218
Kautsky 45, 49
Keynes, keynesiano 4, 13, 17, 45, 46, 48, 106, 108, 111, 130, 190
Khomeyni 22, 37, 40, 59, 214
Klages 181
Köhler 80
Kondratieff (**ciclo di**) 130, 222, 226
Koselleck 18, 39, 126, 150
Kyiv 220

L

Laboratores 53, 54, 74, 144, 145, 208, 228
Lacan 14, 25, 119, 146, 217
Lao Tzu 98
Latouche 13, 41, 200, 223
Lauderdale (**James Maitland, Eighth Earl of —**) **45-49**, 72, 82, **84-86**, 93, 100, 108, 110, 115, 141, 144, 155, 190, 222, 226
Lazzarato 18
Lebensraum 18, 101, 120
Leibniz 37, 112
Lenin 106, 131
Levi (**Carlo**) 4
Leviatano 50, 169
Lévinas 5, 10, 12, 16, 37, 39, 41, 64, 89, 95, 98
Lewis, Bernard 93, 117
Liberismo/ista 4, 5, 6, 7, 17, 19, 39 43, 44, 45, 46, 48, 50, 54, 57, 69, 80, 86, 87, 90, 91, 92, 99, 100, 106, 107, 111, 112, 113, 120, 125, 126, 127, 133, 145, 149, 151, 155, 156, 158, 171, 185, 190, 198, 200, 211, 214, 224, 225, 226, 228, 231, 232, 233
Libertari, libertario 16, 69
Libertarians 74, 124, 139, 154, 155, 158, 169, 233
Libertarismo 154
Libertini/ismo 41, 158, 192, 233
Liebeschuetz, Wolf 191
Lippman (**Colloquio**) 75, 99, 106, 224
Liverani, Mario 172, **235-237**
Locke 47, 50, 95, 102, 139, 169, 233
Lógos 9, 10, 11, 12, 13, 15, 61, 65, 84, 143, 149, 154, 157, 160, 170, 181, 183, 184, 187, 192, 193, 195, 213, 215, 217, 232
Lollardi 44, 48, 50, 144
Londra 128
Loschiavo, Luca 196-197
Low cost 82, 155
Luigi XV 234
Lukáks 22, 127

M

Magris, Aldo 4, 11, **14-15, 62-66**
Maiorano 195
Malthus 34, 43
Mandel 42, 55
Manichei/ismo 194, 210
Manierismo 11
Mann, Michael 164-165, 166
Mannheim 76
Mao Tze Tung 106, 235
Maometto 115, 116, 117, 209, 210
Marchettoni, Leonardo 171-172
Marco Aurelio 182, 206
Marcone, Arnaldo 186, 191, **209-211**, 213
Marte (pianeta) 68, 101, 140
Marx/iano/ista 5, **6-9**, **13-14**, **17-19**, 23, 25, 26, **27-37**, 38, 39, 40, 42, **43-55**, 56, 63, 66, 70, 72, 73, 78, 79, 80, 82, **84-86**, 87, 88, 90, 91, **99-101**, 103, 104, 109, **110-116**, 117, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 149, 154, 155, 156, 157, 162, 163, 164, 168, 172, 176, 177, 185, 186, 188, 190, 191, 197, 198, 199, 200, 202, 210, 213, 214, 215, 218, 221, **222-231**, 233
Mathnawî 41, 55
Maximilla 187
Mazdak/ismo 10, 194, 197
Mazza, Mario 170, 182, 183 **184-187**, 188, 191, 202, 213
Mazzarino, Sante 171, **177-180**, 181, 182, 183, 185, 186, 196, 197, 212
Mc Mullen, R. 186
Medio Evo, Medioevo, anche **Alto—** 4, 35, 41, 83, 103, 109, 132, 140, 151, 160, 161, 168, 179, 192, 193, 194, 196, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 219, 221, 224, 230
Medio Oriente 90, 101, 102, 120, 151, 156, 166, 192, 193, 210, 232, **233-235**, 236
Mediterraneo 90, 102, 127, 128, 134, 142, 150, 154, 161, 192, 200, 203, 204, 213,
Mercato, anche **libero—** 4, 6, 14, 17, 22, 24, 26, 27, 30, 31, 34, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 58, 59, 70, 71, 73, 74, 75, 80, 81, 82, 85, 87, 89, 91, 92, 97, 100, 101, 105, 108, 109, 111, 117, 121, 122, 128, 129, 130, 131, 136, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 151, 153, 156, 159, 162, 169, 174, 176, 177, 197, 198, 200, 206, 211, 222, 223, 225, 227, 228, 229, 230
Mercatores 36, 53, 54, **144-145**, 156, 162, 169, 211, 228
Merce 45, 46, 50, 51, 52, 93, 113, 130, 145, 168, 206, 209
Merkel, Wolfgang 154
Mesopotamia 163, 164
Messaliani 8
Messianismo, Messianico (**tempo**) 6, 7, 9, 97, 115, 142, 148, 151, 152, 154, 156
Metafisica 4, 9, 12, 14, 17, 20, 23, 27, 32, 33, 34, 37, 38, 40, 41, 43, 54, 55, 56, 57, 61, 64, 66, 84, 85, 87, 92, 94, 110, 121, 126, 137, 153, 178, 198, 200, 216, 232
Middle Class 67-82, 105, **107-109**, 130, 133, 136, 137, 139, 143, 145, 149, 151, 154, 155, **157-158**, 161, 162, 165, 166, 169, 189, 190, 198, 199, 200, 204, 213, 222, 226, 228, 230
Mill, J.S., 109-110, 117, 144, 151, 155, 159, 219
Millenarismo/isti/ista 6, 7, 25, 29, 55, 107, 124, 152, 154, 156, 167, 177, 179, 183, 194, 196, 209, 218, 219, 221

Mises 74, 77, 81, 85, 86, 92, 99, 106, 109, 112, 124, 133, 149, 223, 231
Mittelstand 70, 78
Modernità, anche: **Tarda—** 8, 20, 21, 22, 52, 63, 65, 79, 102, 132, 147, 150, 152, **170-218**, 219, 224, 225, 236, 237
Moezzi 42
Molly Bloom 62
Mondrian 198
Mont Pèlerin 73, 81, 99, 106
Montano/ismo 41, 43, 183, 187
Mori, Luca 156
Moroni, cardinale 156
Mossadeq 59
Mũller-Armack 143
Müntzer 116
Mussolini 106

N

Nazionalismo/ista 59, 69, 126, 134, 139, 140, 149, 153, 155, 167, 190
Nazismo/ista 75, 78, 119, 133
Nehru 106
Neoclassica/i (**economia/isti**) 9, 17, 32, 54, 87, 92, 97, 99, 100, 103, 104, 110, 111, 122, 127, 137, 141, 146, 157, 197, 198, 200, 218, 223, 224
Neocon/neoconservatori/torismo 70, 72, 73, 147, 149, 151, 172, 176
Neoliberismo/ista 6, 13, 17, 24, 43, 57, 63, 66, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 87, 88, 91, 92, **99-101**, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 122, 123, 124, 125, 126, 131, 133, 134, 137, 138, 139, 145, 146, 149, 151, 155, 156, 158, 163, 166, 169, 170, 173, 174, 177, 186, 190, 192, 196, 198, 224, 227, 231, 232, 234
Neoplatonismo 11, 37, 38, 209, 214
New York 41, 120, 128, 131
Nicholson 55
Nietzsche 12, 23, 26, 32, 37, 43, 104, 126
Nord Africa, vedi **Africa**
Nozick 74, 139, 155, 158
Novalis 112
Nuovo Mondo 25, 144, 148, 154
Nyberg 55

O

Obama 68, 152
Odoacre 189, 198, 209
Oetinger 112
Olimpiodoro, alchimista 214
Ontologia 4, 5, 23, 37, 38, 61, 63, 95, 98
Oppedisano, Fabrizio 183, 186, 188, 195, 196
Oratores 74, 82, 144, 145, 208, 228
Ordoliberismo/ista 7, 44, 90, 99, 100, 131, 143, 145
Orientalismo/isti/ica 38, 116, 147, 201, 224, 233
Oriente 39, 66, 93, 101, 123, 142, 147, 152, 153, 165, 169, 170, 171, 172, 176, 192, 195, 226, 234, 236
Oriente, Impero Romano d'— 182, 189, 191, 192, 199, 219
Otto, Rudolph 8
Otto, Walter 181
Ottomano/i (anche: **Impero —**) 6, 41, 90, 102, 134, 145, 154, 182, 186, 232, 234

P

Pacifico (**Oceano**) 120, 129, 134, 136, 152, 170, 171, 175, 221, 227, 234
Pacini, Lorenzo Maria 170
Padri fondatori 148, 151
Pakistan 151
Palestina 59, 232, **233-235**
Panurge 19, 64
Paolo (**Apostolo**) 8
Papia 179
Pareyson 12, 15, 29, 38, 60, 104, 126, 150, 215, 216, 224, 232
Patafisica 85, 86, 92, 97, 100, 110, 127, 137, 146, 149, 158, 218
Patlagean 196
Pechino 235
Persia/persiani 147, 197
Pessoa 10
Pietismo 21, 154, 177
Pietro il Grande 232
Piketty 13, 18, 53, 54, 57, 67, 68, 69, 74, 80, 102, 113, 131, 136, 137, 139, 190, 198, 234
PIL 4, 13, 18, 67, 69, 100, 104, 107, 109, 113, 148 157, 173, 174, 175, 199, 222, 229, 230, 236
Pinochet 151
Pirandello 4, 5, 118
Platone 10, 16, 19, 25, 27, 37, 38, 40, 42, 43, 56, 61, 65, 69, 84, 88, 92, 95, 97, 119, 139, 183, 215
Plotino 22, 37
Plutarco 24, 66, 86, 88, 92, 101, 159, 224, 232
Polanyi 19, 75, 125, 126, 133, 136, 139, 140, 145, 149, 170, 190, 197, 198, 234
Pólemos 12, 15, 57, 60, 62, 87, 88
Polibio 178
Polonia 122, 126, 153
Populismo 69, 75, 83, 126, 136, 146, 153, 154, 155, 158, 160, 161
Postel 112, 214
Preterossi, Geminello 177
Proclo 9, 60
Produttivo (**lavoro**) 31, 32, 33, 34, 46, 48, 49, 52, 72, 84, 166, 225
Profeta/ico/ismo 3, 6, 7, 10, 11, 14, 19, 21, 23, 29, 37, 44, 55, 58, 82, 88, 91, 102, 109, 113, 115, 116, 117, 119, 132, 139, 145, 156, 164, 183, 187, 196, 209, 214, 218, 220, 221, 223, 231, 236
Profezia 3, 11, 23, 26, 35, 36, 37, 56, 60, 82, 85, 94, 95, 165, 186, 210, 218, 219, 236
Profitto 13, 17, 25, 34, 35, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 68, 70, 72, 79, 82, ,86, 99, 102, 105, 108, 111, 113, 117, 120, 122, 127, 135, 139, 141, 144, 145, 155, 160, 165, 168, 192, 205, 221, 222, 223, 225, 226, 228, 229
Progresso 13, 18, 21, 29, 30, 32, 34, 35, 36, 39, 40, 44, 46, 63, 65, 72, 78, 84, 89, 99, 101, 104, 107, 109, 111, 113, 114, 115, 117, 124, 126, 130, 132, 135, 142,

144, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 157, 162, 164, 168, 171, 175, 176, 180, 187, 188, 190, 193, 194, 197, 214, 218, 219, 227, 231
Prónoia 7, 8, 39, 61, 100, 107, 111, 112, 214
Proprietà 4, 13, 18, 35, 49, 50, 53, 54, 100, 102, 103, 108, 139, 148, 154, 158, 159, 169, 184, 202, 208
Putin/putiniana (Russia) 119, 120, 121, 129, 133, 136, 150, 152, 155, 220, 232

Q

Quanti, quantico, quantistica (**fisica**) 4, 8, 19, 21, 23, 27, 38, 56, 97, 112, 113, 115, 157, 172, 215, 216, 231, 232
Qabbalah 41, 66, 112, 154

R

Rabelais 41
Radulphus Glaber, Rodolfo Glabro 41, 210
Razionalismo/ista 4, 6, 7, 9, 11, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 23, 27, 28, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 42, 43, 53, 55, 57, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 71, 74, 85 88, 90, 95, 99, 100, 104, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 118, 119, 125, 126, 127, 128, 130, 135, 138, 139, 140, 141, 146, 149, 152, 154, 155, 164, 170, 172, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 192, 193, 194, 205, 209, 213, 214, 215, 216, 217, 221, 228, 232
Reagan, Ronald 13, 99, 106, 154
Realpolitik 98, 220, 221
Relativismo 9, 15, 27, 59, 61, 84, 104, 156, 157, 172, 232
Reza Shâh 59
Ricardo 36, 44, 128
Ricciardi, Maurizio 70, 74
Rilke 83
Rinascimento, Ri-nascimento 11, 20, 25, 41, 65, 178, 192, 209
Romanticismo 7, 21, 112
Roncoroni, Giuseppe 160
Roosevelt, F.D. 106
Rostovtzeff 182-184, 185, 186, 187, 188, 191
Rothbart 74
Rovelli 4
Ruiz, Juan 27
Rûmî 41, 54, 66
Ruschi, Filippo 172
Russia 90, 118, 120, 121, 123, 129, 130, 133, 134, 136, 137, 143, 152, 161, 193, 197, 220, 221, 227, 228, 232, 234
Rũstow 106, 142, 145

S

Sabbadini, Augusto 97, 143
Sabbataismo 209
Sacro Romano/Germanico Impero 146
Saddam 90
Sadduceo/ismo 6, 12, 33, 70, 79, 86, 131, 141, 145, 152
Sâdrâ Shirâzî 37, 41, 94
Said, Edward 15, 116
Saint Simon 28, 56
Salvezza (**Storia Sacra di —**) 7, 26, 29, 30, 33, 37, 63, 72, 107, 109, 111, 113, 114, 121, 125, 129, 142, 193, 218, 224
Salviano di Marsiglia 173, 195, 196, 198, 206, 212
Santa Alleanza 154
Sardanapalo 97
Say, Jean Baptiste 51, 58
Scambio 26, 28, 30, 31, 33, 34, 44, 50, 51, 52, 87, 88, 97, 100, 106, 110, 128, 129, 131, 138, 140, 158, 162, 163, 169, 180, 187, 195, 197, 200, 207, 225, 229, 231
Scarcia, Gianroberto 38
Scettici/ismo 15, 27, 53, 57, 65, 84, 95, 118, 119, 126, 177, 192, 216
Schelling 66
Schlegel 112
Scholem 8, 37
Schopenhauer 40
Schumpeter 127
Scienza 4, 5, 9, 14, 16, 18, 21, 32, 35, 38, 39, 45, 48, 55, 56, 57, 60, 61, 63, 65, 66, 68, 70, 84, 85, 87, 92, 94, 96, 99, 100, 103, 104, 107, 109, 110, 112, 114, 137, 139, 143, 149, 158, 215, 216, 217, 218, 223, 224, 228, 230
Secolarizzazione 7, 8, 10, 12, 20, 21, 23, 29, 30, 37, 57, 61, 62, 72, 81, 85, 104, 107,111, 112, 113, 115, 119, 125, 142, 145, 149, 154, 172, 193, 209, 213, 214, 216, 218, 220
Seeck 181
Sesto Empirico 15, 27
Severino 55, 56, 57, 71, **85-88**, 91, 92, **93-97**, 114, 119, 143, 181, 182, 196, **214-218**
Seznec 11, 178
Sgroi, Maurizio 109, 117
Shaikh 17, 200
Shaker, Anthony F. 37-43
Sharî'a 43, 81, 91
Sharî'atî 40**,** 59
Shî'a, Shî'ita 40, 59, 214
Shoemaker 115, 116, 117
Shylock 4
Silver, B.J. 132, 134, 135
Simmaco 182, 183
Siyâsa 43, 71, 76, 81, 87, 91, 124
Smith, Adam 17, 26, 30, 31, 32, 33, 34, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 69, 70, 72, 84, 91, 99, 100, 108, 110, 111, 115, 117, 122, 163, 176, 180, 190, 222, 225, 226
Socialismo 24, 113, 125
Sofisti 16, 19, 25, 27, 37, 38, 42, 83, 87, 88, 92, 95, 96, 129
Soziale Marktwirtschaft 69, 80, 99, 109, 131, 133, 139
Spagna 38 **,** 159, 208, 214
Spencer, Herbert 32, 77, 201
Spinoza 9, 15
Stalin 106, 126
Stati Uniti (vedi anche **U.S.A.**) 58, 71, 78, 79, 81, 90, 98, 101, 120, 134, 135, 136, 137, 139, 143, 147, 148, 149, 151, 152, 154, 161, 165, 175, 218

Stato-mondo 123, 135, 226
Stefano, alchimista 214
Stimilli, Elettra 6
Storicismo 22, 23, 28, 56, 59, 115, 126, 214, 218, 224
Strauss, Leo 8, 40
Streeck, Wolfgang 4, 13, 14, 19, 41, 68, 69, 70, 74, 82, 100, 103, 109, 128, **130-132**, 135, 136, **139-141**, 142, 154, 157, 163, 166, 213, 219, 224, 230
Sudamerica 137, 176, 193, 231
Sudeti 120
Swedenborg 112, 121
Swift, Jonathan 37, 41

T

Taipei 93
Taiwan 129, 136, 152, 161, 170, 220, 234
Talebani, Taliban 92, 98, 151
Tao/ismo/ista (vedi anche **Dao**) 97, 98, 138, 141, 143
Tardo Antico, Tarda Antichità 26, 40, 103, 167, **170-218**
Téchne 10, 27, 37, 38, 40, 42, 64, 65, 69, 92, 94, 119, 145, 146
Tecnica, Tecnici 14, 16, 21, 23, 37, 38, 47, 48, 52, 55, 67, 75, 79, 81, 82, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 99, 104, 109, 110, 113, 116, 117, 119, 125, 140, 142, 145, 146, 148, 149, 155, 158, 173, 183, 215, 216, 217, 221, 231
Thatcher, Margareth 13, 20, 28, 43, 92, 99, 100, 224, 229
Therborn, Göran 68-69, 70
Thorndike 39, 214
Tommaso (**d'Aquino**) 7, 20, 43, 116
Toussaints 18
Traiano 182
Trascendenza 3, 6, 8, 10, 12, 21, 53, 54, 57, 60, 64, 66, 84, 85, 88, 107, 142, 157, 214, 216
Tripartita, Trifunzionale (**società**) 4, 8, 13, 36, 52, 53, 54, 74, 82, 88, 107, 141, 144, 208, 228
Trump, Donald 5, 19, 68, 78, 83, 93, 136, 140, 152
Turchia 5, 6, 143, 152, 154, 186

U

Ukraina 121, 122, 129, 133, 134, 136, 143, 149, 152, 153, 160, 161, 162, 169, 172, 173, 174, 193, 198, 220, 227, 234
Umanesimo/unamisti 20, 22, 36, 95, 178, 182, 184, 185, 191, 193
Unione Europea 44, 102, 105, 211
Unione Sovietica, U.R.S.S. 90, 92, 113, 121, 123, 124, 125, 126, 132, 134, 143, 151, 155, 163, 233, 235
Untersteiner, Mario 24, 38, 92
U.S.A. (vedi anche: **Stati Uniti**) 16, 18, 19, 22, 41, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 83, 90, 102, 103, 104, 105, 120, 122, 123, 124, 126, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 143, 152, 154, 156, 163, 164, 165, 169, 170, 174, 175, 176, 177, 198, 200, 203, 204, 208, 210, 212, 220, 221, 226, 227, 234, 235
Utilitarismo 65, 99, 100, 104, 111
Utopia, U-topia 3, 7, 8, 9, 10, 22, 36, 42, 56, 57, 58, 60, 70, 76, 85, 115, 120, 125, 132, 143, 158, 236, 237, 237

V

Vajda, Georges 38
Valenti, M. 207, 209
Valentiniano III 186
Valore (anche: **—d'uso, —di scambio, plus—**) 12, 18, 26, 27, 30, 31, **32-34**, 43, **45-52**, 72, 73, 79, 92, 99, **110-111**, **114-115**, 139, 155, 163, 168, 192, 200
Varoufakis 140, 201, 210, 229
Venezia 128, 165
Vera, Domenico 197
Veteromarxismo 19, 45, 104, 142
Veyne, Paul 172, 173
Via della seta 102, 127
Vienna (**circolo di—, neopositivismo scientifico di—**) 74, 85, 86, ,99
Voegelin 8, 86, 161

W

Wallerstein 129, 140, **162-166**, 168, 175, 203, 205, 207, **221-232**, 234
Ward-Perkins, Brian 180, 189, 192, 193, 195, 196, **198-201**, 210, 211
Weber, Max 6, 7, 8, 56, 69, 92, 99
Weigel, Valentin, 153
Wickham, Charles 160, 161, 188, 192, 193, 195, 198, 199,
200, 202, 207, **208-209**, 210, 211, 219
Witz 13, 41, 60, 66, 95
Wojtyla 167
Wood, Ian 183, 190, 196

X

Xi Jinping 101, 133, 134, 234
Xinjiang 138

Y

Yang Tze 207
Ydiota/i (**illitterato/i**) 27, 53, 58, 65, 69, 95, 118, 119, 159, 215, 217, 219

Z

Zelensky 129
Žižek 173
Zoroastro/ismo 7, 10, 30, 55, 114, 193, 194, 214, 236
Zosimo, **Rosinus** alchimista 214