

### 3 - IMMAGINARIO DEL DOMINIO E DOMINIO DELL'IMMAGINARIO: L'IMPERATIVO DELL'IMPERIALISMO

Noi -riprese la Volpe- non lavoriamo per il vile interesse: noi lavoriamo unicamente per arricchire gli altri.  
- Gli altri! - ripeté il Gatto.

C. Collodi, *Le avventure di Pinocchio*, Cap. XII

Un vecchio articolo di J. Gallagher e R. Robinson<sup>1</sup> -peraltro ancora assai citato nonostante la datazione- può essere utile per introdurci alla domanda sulla ragione dell'imperialismo. Premetto che non intendo con ciò aprire una discussione sugli imperi del passato e del presente, ciò non rientra nell'economia di queste note; tanto meno si tratta di aprire un discorso politico. Se tuttavia esaminerò qualche testo su questi ed altri argomenti, ciò sarà soltanto con un più modesto obbiettivo: mostrare come il Razionalismo sia di fondamentale supporto ideologico all'imperialismo, almeno occidentale. Non il solo, certamente, soprattutto per il passato; ma altrettanto certamente quello determinante a partire dal XIX secolo.

Parliamo quindi di *ideologia* (gli interessi materiali sono altra cosa, ma senza ideologia è ben difficile sostenerli) perché l'ideologia è indispensabile in quanto per suo tramite è costruito l'immaginario, in questo caso l'immaginario del dominatore che egli ha necessità di propagandare: *l'immaginario del dominio*, cioè le ragioni per le quali egli si ritiene dalla parte della "Ragione". Una volta che questa ideologia sarà stata introiettata dal pensiero corrente e da quello "scientifico", assisteremo allora al *dominio dell'immaginario* sotto forma di *Zeitgeist* di un'epoca e di una cultura. Ne parliamo perché, se gli interessi materiali hanno una loro propria forza, hanno cioè la ragione della forza alla quale ci si può opporre soltanto con la forza di altre ragioni destinate prima o poi ad emergere, un'ideologia può sempre essere ricondotta al suo non-detto. I tante volte citati "Maestri del sospetto" hanno da tempo indicato la via, e il non tenerne conto è reato di correttezza, quantomeno distrazione colpevole.

Sarà allora interessante scoprire che il cosiddetto "libero" mercato, esaminato nel precedente capitolo, è strettamente implicato nella costruzione dell'edificio imperiale: non semplicemente come strumento materiale -questo è ben chiaro a chi ha trattato l'argomento dell'imperialismo negli ultimi due secoli- ma anche come gemello ideologico. In altre parole, non soltanto il "libero" mercato ha dato corpo alla *prassi* dell'imperialismo moderno, ma i due fenomeni (imperialismo e mercato) si sono costituiti sul fondamento delle medesime strutture di pensiero, insieme al darwinismo sociale e al Razionalismo di una Storia teleologica del "Progresso". Una "Storia" dalle radici teologiche frutto di una cattiva secolarizzazione della quale abbiamo parlato sin dall'inizio della nostra narrazione; sicché, se il progresso aveva un tempo radici religiose, e poteva essere ideologicamente tradotto dai *conquistadores* nel portare la luce del Cristianesimo a chi viveva nell'oscurità della barbarie, esso venne poi ad assumere i contorni di un inesorabile processo biologico retto da presunte leggi cosmiche tanto evidenti quanto insondabili, strutturato nella logica di un darwinismo socio-economico d'accatto.

Il suo esito ultimo si costituì nella retorica dell'esportazione dell'Occidente, della quale s'è già fatto cenno e che tuttavia rimanda all'eterno nodo della storia teleologica, in un circolo vizioso dal quale il razionalismo occidentale *non sa e non può uscire*, per il semplice ma imprescindibile motivo che *in esso* è nata la stessa ideologia di "Occidente". Un progetto divino, soggetto a dubbi leciti quanto alla definizione in presenza di un Dio imperscrutabile guidato soltanto dalla propria Volontà, si è così trasformato in una ineludibile legge "di natura" alla quale è *giusto* sottomettersi: "giusto" in quanto dato di fatto (ma di fatto un mero postulato che si riduce a *Natura sive Deus*) "scientificamente" indagabile e accertato.<sup>2</sup>

Riepiloghiamo dunque in breve, per iniziare, le osservazioni di Gallagher e Robinson. Essi confrontano le dichiarazioni della politica britannica con i fatti nel corso del XIX secolo, e ne notano le apparenti contraddizioni, generate dall'espressa volontà di ritirarsi da una politica di dominio coloniale a causa dei suoi

<sup>1</sup> *The Imperialism of Free Trade*, The Economic History Review, VI,1, 1953 (reperibile anche sul web). Il capitolo che qui si apre costituisce di fatto una continuazione del precedente.

<sup>2</sup> Si rinvia al capitolo precedente per la discussione sul ruolo del Deismo come secolarizzazione del Cristianesimo che riporta alla luce le strutture del razionalismo classico, in particolare stoiche, entro le quali fu istituzionalizzato il Messaggio testamentario, lasciando alle insorgenti eterodossie le letture meno gradevoli per l'ordine costituito. Il Deismo potrebbe anche configurarsi come una delle tante forme di *neopaganesimo* affiorate in occidente con la secolarizzazione, come una sorta di ritorno all'adorazione della Natura: una resa dopo la grande svolta impressa dal Messaggio con la propria irruzione nella crisi dell'età classica. Si noti che ciò *deresponsabilizza l'uomo* nelle proprie scelte, ma non soltanto: *toglie all'uomo* l'orizzonte di una storia (con la minuscola) come sua propria costruzione. *Toglie al dominatore la responsabilità del dominio, al dominato la speranza di mutare lo stato delle cose*; nel precedente capitolo ho già ricordato quanto osservava Carabelli, riportato in *Storia, etc.*, a p. 288 in n. 107.

costi, pur in presenza di una contemporanea promozione di politiche statali volte a proteggere ed espandere la penetrazione economica planetaria della propria industria e finanza.

L'industria britannica si sviluppò quindi nelle regioni oltremare (ma non soltanto) e non ha importanza, notano gli Autori, se queste regioni fossero o meno sotto il dominio britannico: l'imperialismo, essi dicono, può essere definito "una funzione politica sufficiente al processo d'integrazione di nuove regioni in un'economia in espansione" (p. 5).

Soltanto allorché questa politica fallisce e le regioni in oggetto sono anche sufficientemente deboli, il potere interviene a dettare "imperialisticamente" le condizioni (p. 6). Dunque gli atti della politica internazionale, quali che essi siano, anche di invasione militare, non sono fine a se stessi, ma al sostegno di un'espansione economica.

Impero "formale" e impero "informale" (così vengono definiti) sono strettamente correlati, sono politiche diverse con un medesimo fine, le "cannoniere" si usano soltanto per "demolire uno Stato recalcitrante" alla penetrazione economica (p. 7). Su questo è bene subito precisare che gli Autori non fanno discorsi "teorici": essi adducono concreti eventi tratti dalla politica internazionale britannica del XIX secolo e su questi costruiscono la propria lettura dei processi, dunque il loro articolo è pienamente fondato.

Fu l'industria ad indirizzare la politica (pp. 7-8) e l'obbiettivo fu quello di creare economie satelliti (p. 9). Naturalmente, ciò significò anche promuovere e sostenere, nei paesi più deboli ove ciò era possibile, governi in grado di assicurare la stabilità indispensabile ai commerci (ivi). Già questo, dunque, può far riflettere sull'attuale retorica di "esportazione della democrazia", che non impedisce ottimi rapporti con le dittature quando convenienti.

Assai interessante è l'analisi delle conseguenze portate, nei Paesi annessi all'impero, da questa "libertà" -oserei dire libertinaggio- di mercato. Essa si risolse in un aumento delle diseguaglianze, di reddito e sociali, nei Paesi satelliti; e in una dicotomizzazione tra le città che vedevano un crescente benessere pilotato dai profitti dei commerci ivi accentrati, e l'entroterra produttivo sempre più povero, anche a causa della diminuzione dei prezzi delle materie prime e dell'irruzione di un'economia estera più forte (quella britannica): il tutto in assenza di prassi politiche protettive. Anche qui si può riflettere sull'attuale dicotomia tra metropoli globaliste, globalizzate e cosmopolite, e malessere dell'entroterra; e sull'attuale aumento delle diseguaglianze di reddito e sociali ovunque.

Questa non è soltanto una dimostrazione da manuale che il (non) libero mercato è semplicemente l'epifania della forza, quindi del dominio; ma anche una mappa della sociologia degli imperi, sin dal primo che conosciamo un po' meglio, quello romano. In esso si formano borghesie cosmopolite presenti ovunque, nel centro imperiale come negli Stati-satellite, che debbono il proprio crescente benessere alla "libera" circolazione delle merci e costituiscono il fondamento del consenso;<sup>3</sup> accanto ad esse però si estende la plaga degli impoveriti a causa della crisi di economie locali. La crisi di un impero, quando giunge, nasce facilmente da qualche resa dei conti locale, fenomeno apparentemente minore ma dagli esiti imprevedibili. Una buona ragione per riflettere su quanto avviene ora, ad esempio, nel Medio Oriente: ma non soltanto.

Al contrario, notano gli Autori facendo riferimento al caso degli Stati Uniti del XIX secolo, mercato ambito per l'industria britannica, uno Stato forte può permettersi di reagire con protezioni doganali. Contro uno Stato forte, infatti, l'argomento delle cannoniere non è efficace. Sotto la protezione tariffaria fu a sua volta l'industria statunitense ad espandersi, sicché nel XX secolo fu lei a reclamare il "libero" mercato.

"La più comune tecnica politica dell'espansione britannica fu il trattato di libero scambio e di amicizia stipulato o imposto a uno Stato più debole" (p. 11): gli esempi sono numerosi. Quando però vennero a mancare le condizioni per questa politica, ecco che sul finire del XIX secolo la Gran Bretagna tornò alle conquiste coloniali (p. 12). Insomma: commercio, e non dominio (formale) fu la prima scelta; quando ciò non fu possibile, allora la scelta fu *il commercio in condizioni di dominio coloniale* (p. 13).

"Libero" commercio, naturalmente, non significò soltanto penetrazione industriale, ma anche dominio finanziario, ciò che comportò la "legittima" difesa dei propri investimenti da parte dei paesi colonialisti (pp. 13-14) eventualmente puntellando governi amici difesi dai sollevamenti locali. Ciò poté anche costituire occasionale motivo di temporanea occupazione militare: soltanto in casi estremi però, perché ciò rappresentava comunque un costo da confrontare con il possibile profitto.

In conclusione, si trattava di sostenere un'economia in espansione planetaria, non di anettere dei territori: fin qui nulla che non potessimo immaginare, epperò questo quadro ci pone dinnanzi a una domanda: che cos'è, dunque, l'imperialismo? Più precisamente: l'imperialismo economico?

Per capirne qualcosa di più possiamo affidarci a tre testi che elenco qui di seguito: H. Münkler, *Imperi. Il dominio del mondo dall'antica Roma agli Stati Uniti*, Trad. di G. Sandrelli, Bologna, Il Mulino, 2008; A. Pagden, *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia. 1500-1800*, Trad. e cura di V. Lavenia, Bologna, Il Mulino, 2005; D.R. Headrick, *Il predominio dell'occidente. Tecnologia, ambiente, imperialismo*, Trad. di G. Aragonese, Bologna, Il Mulino, 2011. Li scorreremo rapidamente perché

---

<sup>3</sup> "Perché una volta che le loro economie sono divenute sufficientemente dipendenti dal commercio estero, le classi la cui prosperità derivò da quel commercio operano normalmente esse stesse nella politica locale per conservare le condizioni politiche necessarie a ciò" (*scil.*: alla propria prosperità); art. cit, p. 10.

essi ci sono d'aiuto al fine di comprendere meglio che cos'è un impero, e soprattutto qual è la sua logica interiore, vale a dire la sua ragion d'essere e la sua fisiologia. Dovremo fare qua e là anche ampie digressioni con altri importanti testi che documentino la situazione attuale: ma non soltanto. Infine tenteremo di trarre conclusioni che ci consentano di tornare all'assunto iniziale: le radici dell'immaginario del dominio sono nell'immaginario del Razionalismo occidentale, cioè nell'immaginario al cui interno prende corpo l'ideologia di "Occidente".

Iniziamo con il testo di Münkler che, al di là del suo titolo, è prevalentemente dedicato alla fenomenologia dell'imperialismo nei suoi esiti attuali di imperialismo economico, salvo raffronti alquanto corsivi con il passato.

Il testo si apre con considerazioni generiche sulla natura del potere imperiale, diverso dalla semplice egemonia, dalla quale si distingue per la possibilità del centro imperiale di condizionare la politica degli Stati-satellite. Ciò pone un autentico imperativo allo Stato imperialista: la potenza centrale è costretta ad intervenire ogniqualvolta vi siano resistenze nella periferia perché, qualora non lo facesse, perderebbe di credibilità (pp. 16-27) e la perdita di credibilità comporterebbe anche la perdita dell'egemonia (p. 175).

La credibilità, un elemento immateriale, ha dunque massima importanza, e si tratta di credibilità del proprio ruolo, il ruolo al quale lo Stato imperialista ha diritto; e in nome di quel diritto deve poter dimostrare, all'occorrenza, di essere in grado di esercitare, anche con la forza, l'autorità che gli compete. Credibilità e diritto chiamano però in causa, a loro volta, l'ideologia: tema sul quale dovremo continuamente tornare perché è quello che interessa le presenti note.

L'esposizione di Münkler vira poi subito sulla natura essenzialmente economica dell'imperialismo moderno, e a questo riguardo non poteva mancare il riferimento alla pionieristica opera di Hobson,<sup>4</sup> il quale notava che l'imperialismo aveva costituito un costo per la nazione, ma un profitto per la finanza (op. cit., p. 62).

Vediamo dunque di ripercorrere velocemente questo solido testo; ci sarà utile perché, al di là di tutto il materiale documentario citato, che ha fatto il suo tempo e sul quale sorvolerò, le deduzioni dell'Autore sono ancora valide, nel senso che quando ci occuperemo di eventi attuali ci troveremo dinnanzi ad un'analogia fenomenologia. Ciò, evitando di trattare dell'imperialismo in generale che non interessa queste note, consente di enucleare le motivazioni dell'imperialismo economico occidentale e da lì verificare le ipotesi poste in apertura.

L'imperialismo, dice Hobson che, ricordiamolo, si riferisce a quello economico britannico del XIX secolo, è un fenomeno che genera un contrasto d'interessi: c'è chi ci guadagna ed ha interesse a propugnarlo, e chi ci perde: il tutto nella stessa nazione imperialista (pp. 53, sgg.). In generale esso rappresenta una fondamentale opportunità per lo strato superiore della società (p. 56) e nasce dal suo desiderio di trovare occasioni per investimenti redditizi; quindi l'imperialismo si mette in atto con il danaro pubblico per favorire interessi privati (p. 60).

Non il mercante o il generico produttore è colui che sostiene l'imperialismo, ma la finanza alla ricerca di investimenti speculativi (p. 78). Come avviene che vi sia un tale interesse? Esso è dovuto al grande aumento del risparmio, conseguenza della concentrazione del profitto: un risparmio di tali dimensioni che ha difficoltà ad essere reimpiegato in patria e necessita dell'apertura di mercati esteri (pp. 78-82).

Fermiamoci un attimo a guardarci attorno: non viene forse spontaneo pensare ai giganteschi fondi d'investimento arabi frutto degli introiti petroliferi, o ai non meno giganteschi fondi-pensione delle assicurazioni U.S.A.; infine al braccio armato dei loro cecchini, le agenzie di *rating*? E non si tratterebbe che di esempi.

All'eccesso di capitali può anche aggiungersi l'eccesso di capacità produttiva, inutilizzato per non dover ridurre i prezzi e con essi il profitto: queste sono le radici (*taproot*, dice Hobson) dell'imperialismo, e con esse i depositi bancari che non trovano impiego (p. 87). Tutto ciò è conseguenza della cattiva distribuzione della ricchezza nel mondo capitalista: con una diversa distribuzione ci sarebbe più produzione e meno risparmio (p. 88). Mi permetto di aggiungere: ricordiamoci di Keynes che, pure, non era per nulla un socialista, semplicemente ragionava e aveva qualche dubbio sulla rendita.

La cattiva distribuzione spinge dunque all'imperialismo (p. 91) e in questo ha un ruolo fondamentale la rendita, che costringe a spendere fondi pubblici per trovare uno sbocco ai capitali (p. 92). Di questi argomenti ripareremo più tardi, a proposito degli U.S.A.; resta assodato che, nella pratica imperialista, il Governo è a disposizione della grande industria privata per la sua espansione all'estero (p. 100) ciò che comporta spese, e quindi tasse, a carico di tutti (pp. 103, sgg.). Abbiamo visto nel precedente capitolo, parlando dell'articolo di Iwai, che gli U.S.A. hanno evitato lo scoglio delle tasse grazie ad un sesquipedale debito commerciale che in tanto non intacca il valore del dollaro, in quanto il dollaro stesso è la moneta universale degli scambi: ciò non

---

<sup>4</sup> J.A. Hobson, *Imperialism. A Study*, N. York, J. Pott & Company, 1902. Benché datatissimo e riferito all'imperialismo britannico del XIX secolo, il testo ha ancora una sua attualità, tant'è che è stato tradotto in italiano nel 1996 dalla Newton and Compton (nelle presenti note i riferimenti di pagina sono però all'edizione originale citata, del 1902). Münkler sottolinea (pp. 37, sgg.) che l'analisi di Hobson è stata al fondamento della critica leninista (che di fatto la riprese dal noto testo di Hilferding, *Das Finanzkapital*, del 1910 [una recente traduzione italiana è del 2013] facendone oggetto del suo *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, in *Lenin Werke Bd. 22.*, Berlin, Dietz Verlag, 1971, pp. 189-309). L'analisi di Hobson non spiega tuttavia altre passate forme di imperialismo, al di fuori di quella britannica del *free trade* nel XIX secolo. Poiché però precisamente di questo ci occupiamo, cioè dell'imperialismo economico, perché esso si ripete con quello statunitense del XX-XXI secolo, costruito, come quello britannico del XIX, sul "libero" mercato, non tengo conto delle pur fondate osservazioni di Münkler.

toglie però che esistano sempre pericoli per l'equilibrio mondiale perché la valuta U.S.A. si trova per il 90% in mano altrui.

In questa politica di saldi negativi imposta dall'imperialismo, dice Hobson a p. 115, la creazione di un debito pubblico è un'altra ghiotta occasione per la finanza, che ci specula.<sup>5</sup> Il problema più serio dell'imperialismo è però che esso sia costretto a servirsi del militarismo (p. 137): questo è un problema che vedremo molto bene quando parleremo dell'imperialismo U.S.A. Ora, l'inconveniente del militarismo -e vedremo anche quello nei suoi esiti attuali- è che esso mina la libertà nel cuore stesso dell'impero; esso costa, perciò riduce la spesa sociale (p. 149); fa sì che il potere esecutivo prevalga su quello legislativo (p. 153: straordinario parallelo con l'attualità); l'esecutivo si trasforma quindi in autocrazia (ivi) e il senso stesso della democrazia si deteriora nella coscienza pubblica (p. 158). Ciò è esattamente quanto denunciano, *dall'interno* del centro imperiale, i critici *statunitensi* della politica U.S.A. Lo vedremo: ma a questo punto sembra sia stia delineando davvero una fisiologia dell'impero.

Veniamo ora a quel che maggiormente interessa le presenti note: l'ideologia che consente di promuovere questa politica. È chiaro che stiamo riferendo delle ideologie del XIX secolo: ma sarà straordinario notare, se non la loro ripetizione nel XX-XXI secolo, quantomeno la loro trasformazione nella costanza del fondamento, rappresentato dalle strutture logico-ideologiche del razionalismo occidentale, le medesime dalle quali nasce l'ideologia di "Occidente".

Le pagine 162-206 sono interamente dedicate ad esporre le dottrine "scientifiche" (sic!) sciorinate a sostegno dell'imperialismo. È tutto molto interessante (oltreché deprimente e ridicolo) per constatare che cosa si è spacciato per "scienza" da Illustri Professori, meri venditori ambulanti di ideologia ma indispensabili -grazie alla propria Autorità Accademica Garantita- per creare l'immaginario che alimentò il consenso alla prassi del dominio.

Ora, è troppo facile dire: questo è il passato. È troppo facile perché ci evita di riflettere sul nostro consenso alle dottrine che ci vengono quotidianamente propinate da autorevoli esperti, Accademici e gazzettieri; su come ciò sarà giudicato domani e su come sia facile vendere per "scienza" fondi di magazzino e cianfrusaglie da rigattiere. Smascherare i rigattieri e disfarsi delle cianfrusaglie è viceversa la fondamentale opera d'igiene di ogni pensiero che non sia assenso e subordinazione.

Tornando ad Hobson e al materiale che egli produce, potremmo raggruppare tutte le variegate sfaccettature delle diverse dottrine sotto la voce del medesimo esito al quale sostanzialmente conducono: razzismo. Dico questo perché l'argomento "scientifico" dominante è un metafisico darwinismo e con esso una inesorabile "legge di natura" e un "Progresso" che culminano, guarda caso, nella società *borghese* occidentale, cui spetta il diritto e il dovere di dominare e guidare il mondo dei "sottosviluppati".<sup>6</sup> A pensarci bene non siamo lontani da Spencer e Hayek.

Oltre al Progresso, nume tutelare di ogni prepotenza, gli argomenti invocati sono: l'efficienza (la società occidentale è più "efficiente", precisamente come il "libero" mercato); l'inevitabilità dello *struggle for life* che regola la selezione delle specie (per la precisione, si parlava di razze); la "missione di civiltà" che incombe all'Occidente (in nome del Progresso: occorre educare il mondo ad essere occidentale e borghese); la diffusione del Cristianesimo (protestante, *of course*) in quanto religione più progredita, che perciò incivilisce; infine, in generale, una sorta di diritto divino (in conformità alla divina legge di natura del Deismo) conferito all'Occidente in funzione della sua "superiorità".

Questa struttura geometrica del "pensiero" -quella del Progresso borghese post-illuminista- si esprime essenzialmente nei due concetti speculari di "superiore" e "inferiore" ed è interessante non soltanto in rapporto al concetto temporale dello "sviluppo" storico (non contemporaneità dei presenti) ma anche nelle sua essenza acritica: "è ovvio" si diceva e viene riferito a p. 167 "che un inglese sia superiore a un ottentotto". Contro l'ovvietà nulla può il pensiero: disvelarne l'assenza del fondamento conduce usualmente i suoi portatori soltanto

<sup>5</sup> Su questo si veda anche lo studio di Ferrero, *La truffa del debito pubblico*, citato nel precedente capitolo: il debito pubblico è un pascolo ambito per il capitale internazionale, in specie da quando, in ottemperanza alle normative del "libero" mercato, si è eliminato il legame tradizionale tra la Banca Centrale e il Tesoro. Cfr. anche (qui a proposito del Sud Africa) N. Klein, *Shock Economy*, Trad. di I. Katerinov, Milano, Rizzoli BUR, 2008, p. 231: "l'indipendenza della banca centrale era considerata un'idea estrema (corsivo mio) di una manciata degli ideologi di Chicago (altro corsivo mio) convinti che le banche centrali dovessero essere gestite come repubbliche sovrane all'interno degli Stati, lontano dalle mani impiccione dei legislatori eletti". Si veda, nella stessa pagina, anche la nota \*10 e il relativo riferimento di p. 570: nel discorso per il conferimento del Nobel il 19 Dicembre 1976, Friedman affermò che la Banca centrale avrebbe dovuto essere gestita da un computer; come monetarista, si ricorderà dal precedente capitolo, aveva sempre affermato cose analoghe. Siamo in presenza del mito assai subdolo degli "esperti" che da decenni blocca le alternative al neoliberismo. Si vedano comunque le mie note 199 e 201 al precedente capitolo (*Derive della Ragione*) nelle quali si critica la razionalità della dottrina di Friedman. Si veda poi, nel testo della Klein, la nota \*13 a p. 234 e i relativi riferimenti alle pp. 570-571: questa fu la tecnica usata dai discepoli di Friedman ovunque poterono, per "rendere il capitalismo a prova di democrazia", ovvero creare "ciò che chiamavano 'nuova democrazia'".

<sup>6</sup> Benché in un secolo *scienziista* ciò possa sembrare eresia, vorrei avanzare il sospetto che esista un sotterraneo legame tra ciò che si definisce "scienza" (di un'epoca) e la cultura e l'ideologia dominante dell'epoca stessa. Non mi sembrò un caso (cfr. *Storia, etc.*, p. 696) che la crisi del concetto di verità/*epistème* (adeguamento della proposizione alla cosa fondato sui concetti razionalisti di soggetto e oggetto) si verificasse all'inizio del XX secolo in concomitanza con -ma indipendentemente da- la fisica relativista e quantista che mettevano fine alla "misurazione" da parte di un osservatore immobile estraneo al moto, cardine della fisica classica. Affermare che *la scienza avviene entro una cultura*, quindi anche entro le ideologie circolanti, renderebbe la scienza meno innocente, ma anche gli "scienziati" meno colpevoli di ciò che dicono, purché non lo presentino come "verità". Puramente ideologico resta, al contrario, il continuo richiamo a verità "scientificamente dimostrate".

ad una crisi d'insicurezza insostenibile, che possono tentar di superare con reazioni violente. Tuttavia non si può evitar di notare che il concetto di "superiorità" è tautologico, in quanto già in premessa deve partire dalla certa superiorità dell'Occidente borghese: ci si potrebbe domandare infatti quale potrebbe essere la superiorità di un contabile della *City* nella foresta africana, dove gli ottenotti potrebbero piuttosto rivendicare, e con ragione, una discreta *loro* "superiorità".

In tal modo venne (e viene) costruito l'immaginario del dominio, ciò che Hobson definisce "fattori morali e sentimentali" e di cui parla alle pp. 207, sgg. È difficile dire, commenta infatti, quante parole ipocrite abbiano sostenuto l'imperialismo (p. 219) sino al punto che una nazione assuefatta all'inganno divenne incapace di autocritica (p. 223). Quel che è peggio, aggiunge, è che siamo in presenza di bugie che non sanno di essere bugie (p. 224).

Le ragioni della diffusione di questo immaginario dominante furono e sono molteplici: la scuola, la stampa, la Chiesa (almeno nel quadro illustrato da Hobson) e la politica (p. 228) che rivestirono di immaginario "colto" la nuda violenza del dominio. La Chiesa intervenne in nome della diffusione della "vera" fede (p. 208; non si dimentichi che il termine "fondamentalismo" nacque con riferimento a frange dei protestanti). I giornali erano (sono, almeno quelli di larga diffusione) di proprietà della finanza e dell'industria o dipendono da chi affida loro la propria pubblicità: non erano quindi indipendenti (p. 228). La politica aveva bisogno di soldi e dipendeva anch'essa dai poteri economici (p. 229): tutte osservazioni circa le quali mi sorge il sospetto di una perdurante attualità. Nelle scuole poi, il colonialismo si chiamava patriottismo (ivi).

Quanto all'Accademismo (autocratico) esso dominava l'istruzione superiore, dove religione, scienza, storia e filosofia erano al servizio degli interessi: e non è detto che i docenti asseconassero tutto questo per disonestà, forse si trattò di un "normale" e scontato ossequio al potere (p. 230).

Infine, nelle Università gli affari dominavano sugli interessi accademici, perché esse dipendevano dai soldi dei privati:<sup>7</sup> da esse erano cacciati gli eretici e la libertà intellettuale risultava coartata (pp. 230-231). Le Università erano quindi al servizio del potere finanziario, quello stesso che metteva al proprio servizio il danaro pubblico (p. 232). Con un insegnamento al servizio del padronato era quindi naturale che l'imperialismo fosse supportato dagli intellettuali (p. 233); le teorie "scientifiche" delle quali s'è detto, quelle cioè fondate sulla razza, furono coniate per far comodo all'imperialismo (p. 234: non sono però così sicuro di tanto determinismo, quelle dottrine *facevano parte di una cultura che era la medesima dell'imperialismo*; che poi facessero comodo era un loro ulteriore merito, ma, come si suol dire, "erano nell'aria").

Ora, il quadro così posto è certamente un po' crudo e forse andrebbe esposto con qualche sfumatura in più, ma su una cosa non v'è dubbio: quelle elaborazioni intellettuali che siamo soliti definire ideologie, non sono altro che tentativi di dare parvenza di "Ragione" a ciò che è, più modestamente, un appetito: non importa se legittimo, conta soltanto che sia tale.

Alle dottrine razziste sono poi dedicate le pp. 235-304, unitamente alle cronache dello sfruttamento; ma poiché sul fondamento "scientifico" del razzismo non è necessario mi dilunghi, chiudo qui la rassegna del testo di Hobson.

Torniamo dunque a Münkler il quale, alle pp. 46-47, inizia ad esaminare e discutere le conseguenze negative dell'imperialismo economico. L'effetto dell'espansione imperiale nei Paesi-satellite conduce, egli nota, ad un "processo di erosione per via economica degli ordinamenti" ivi esistenti; ciò obbliga lo Stato imperialista ad interventi anche militari, volti a "rimediare agli effetti indesiderati" del processo di globalizzazione.

Fu il caso dell'intervento britannico in India nel XIX secolo, è anche quello degli attuali interventi "umanitari" che altro non sono se non un tentativo di "gestione politica dei perturbamenti socio-economici in atto". Si possono persino generare guerre di liberazione anti-imperiali che producono costi per lo Stato imperiale e ci si può quindi domandare (p. 67) sino a quando gli Stati Uniti potranno sostenere l'onere del proprio attuale ruolo planetario (questo argomento lo rimandiamo ad analisi successive perché il "costo", per lo Stato imperiale, non è soltanto economico, riguarda anche la salute della libertà al suo interno, come notava già Hobson).

In questo senso si può dire che l'imperialismo U.S.A. prese una piega ideologica con la cosiddetta difesa dei diritti umani (p. 71) un grimaldello per l'occidentalizzazione del pianeta. Il potere ideologico è molto importante, lo abbiamo già notato, anche perché ha un costo decisamente minore di quello militare (p. 79). Soprattutto, aggiunge Münkler, se l'esportazione dell'ideologia fallisce è necessario ricorrere alla forza,<sup>8</sup> prodromo di un possibile disastro generale del quale abbiamo avuto un anticipo in Medio Oriente.

<sup>7</sup> Si ricordi che Hobson parlava della Gran Bretagna del XIX secolo, dove le istituzioni prestigiose erano private, come lo sono anche oggi nel mondo anglosassone. Il fenomeno si è ormai ampiamente diffuso anche altrove in occidente: in special modo per quanto riguarda gli studi economici. Da esse erano (sono) cacciati gli eretici

<sup>8</sup> Il tema del potere ideologico come "*soft power*" contrapposto (ma è davvero possibile?) allo "*hard power*", cioè al potere militare, è stato sollevato da J.S. Nye, già Sottosegretario alla Difesa con Clinton (cfr. J.S. Nye Jr., *The Paradox of American Power*, Oxford, Un. Press, 2002). Naturalmente, in accordo con il proprio ruolo governativo, Nye non può che definire "terroristi" gli oppositori alla penetrazione economica e ideologica, cioè alla globalizzazione intesa come un irresistibile processo in atto, evento destinale al quale non si sfugge e "alla lunga" benefico per tutti (forse ad opera della mano invisibile? certo è che Nye cita Smith). Ad ogni buon conto il sottotitolo del libro oscilla tra *flatterie* ingannevole e possibili timori: *Why the only World's Superpower can't go it alone*, perché l'unica superpotenza mondiale non ce la può fare da sola. Di qui l'insistenza sull'esportazione dell'ideologia. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, Latouche parla infatti di un processo di forzata occidentalizzazione del pianeta. Questa avviene normalmente, lo ha già sottolineato Hobson, cooptando gli interessi delle *élites* locali nella trasmissione dell'ideologia imperiale.

La penetrazione ideologica, lo abbiamo già notato, avviene con il concorso delle *élites* locali ben cooptate nella pratica dei commerci. Quanto questi due elementi (interessi personali e adesione ideologica) siano intersecati tra loro lo si rileva da un'osservazione di Münkler a p. 82: precisamente nella pratica del commercio avviene, ed è avvenuto, il "prelievo del plusprodotto".<sup>9</sup>

Ai fini di questa politica di sfruttamento, nota poi Münkler a p. 85, non conta tanto il peso produttivo dello Stato imperiale, quanto quello finanziario: come un tempo la finanza britannica, così ora quella U.S.A., consente il dominio dell'economia mondiale (ivi).<sup>10</sup> La globalizzazione è stato l'obiettivo della finanza e, sempre a proposito dei processi di appropriazione che hanno luogo nell'ambito degli imperi, Münkler nota che il flusso dalla periferia verso il centro è responsabile anche del fenomeno noto come "fuga dei cervelli" (p. 86). Il circuito, in altre parole, si autoalimenta, ma poiché fuori dalle *élites* esso provoca malessere negli Stati-satellite, esso ha anche un costo, che è il costo dei continui interventi necessari per stabilizzare le spinte centrifughe (p. 93). Questo costo suscita a sua volta malessere nel centro: lo notava Hobson, ne parleremo *infra* per quanto concerne l'attualità.

Venendo più in particolare agli aspetti ideologici, Münkler ne parla alle pp. 127-165 direttamente attinenti al contenuto di queste note. Esse trattano, sotto il titolo *Civilizzazione e frontiere contro i barbari*, della legittimazione dell'ordine imperiale in risposta alla critica anti-imperiale. L'analisi è interessante perché non soltanto mostra la continuità dell'ideologia imperiale passando da quella britannica del XIX secolo a quella U.S.A. del XX-XXI, ma perché, pur nel mutare dei tempi, ne mette in luce la continuità secolare del fondamento nell'ideologia di "Occidente".

Si potrebbe quindi affermare che la differenza tra gli imperialismi dell'Antichità classica o gli imperialismi non occidentali da un lato, e gli imperialismi occidentali dall'altro, risiede in questo: che l'ideologia di "Occidente" nasca *intrinsecamente* imperialista, costituisca cioè una sorta di imperativo dell'imperialismo. Questa non è una presa di posizione *politica* contro l'occidente (geografico) se non altro perché anche chi scrive è un occidentale e non può fingere di non esserlo: questo è soltanto l'indizio di un potente filo rosso di *continuità obbligata* che riconduce al tema del Destino e del detto di Anassimandro, per il quale si veda l'Appendice.

L'ideologia -forse dovremmo dire *le* ideologie per tener conto delle variazioni sul tema anche se, di fatto, la loro radice è comune- l'ideologia, dicevo, posta a giustificazione del dominio imperiale, è così sintetizzata da Münkler.

La missione dell'impero (e qui si risale a Virgilio e all'Impero Romano) ha "un significato cosmologico e salvifico" (p. 131) e "si rivolge in primo luogo all'*élite*" (p. 133) cui chiede di porre i propri interessi a quelli della salute dell'impero. Su questo punto, Münkler concentra l'analisi sul ruolo delle *élites* intellettuali come luogo di *elaborazione ideologica*: e fa i casi di Roma, della Cina, della Spagna, della Gran Bretagna, della Russia sovietica e, attualmente, degli Stati Uniti (ivi).

A tal riguardo vorrei aggiungere che gli intellettuali sono perciò il termometro dello stato di salute dell'impero, posto che l'ideologia, come vado da sempre sostenendo, è l'operazione grazie alla quale *si tenta* di conferire al desiderio il manto regale della Ragione.<sup>11</sup> Se questo è vero -e a me sembra ragionevolmente accettabile- c'è da aggiungere una considerazione che riguarda l'attualità: l'attuale impero U.S.A. è forte ma non in buona salute, posto che gli stessi intellettuali statunitensi non ne sembrano entusiasti, al contrario di Virgilio o dei circoli confuciani evocati da Münkler.

Il fatto che gli intellettuali -almeno quelli degni del nome, sono esclusi i cortigiani- non siano entusiasti, ha un preciso significato: i costi -economici e civili- hanno superato i vantaggi, quantomeno in quello

<sup>9</sup> Qui si apre un'interessante riflessione *a latere* sulla formula marxiana  $D - M - D'$ , con  $D' > D$ . Marx che, come Smith, considerava il "valore" della merce in rapporto al capitale e al lavoro impiegati e vedeva il plusprodotto (connesso al plusvalore) come risultato di un lavoro sottopagato in rapporto al valore che esso creava. Se però consideriamo che l'unico "valore" è quello di mercato, ci accorgiamo che precisamente grazie al mercato, epifania della diseguale forza contrattuale dei contraenti, si determina il valore di  $D'$  (che per un imprenditore particolarmente sprovvisto potrebbe essere anche minore di  $D$ ). Dunque è il *mercato*, falsamente detto "libero", il luogo nel quale avviene l'appropriazione del plusprodotto, come giustamente nota Münkler. Imperialismo economico e militare vanno perciò necessariamente mano nella mano (si veda anche Münkler a p. 90) perché sul piano internazionale la diversa potenza è ciò che determina la disparità contrattuale, quindi la possibilità di appropriarsi di un plusprodotto. Naturalmente ciò non significa che l'appropriazione non avvenga anche tramite il *mercato* del lavoro: non soltanto Marx, ma anche Smith ammetteva che il mercato del lavoro non è "libero" a causa della diseguale forza contrattuale; il discorso è tuttavia più generale, perché l'origine della disuguaglianza è precisamente nel *mercato* -anche il lavoro è oggetto di mercato- lasciato *libero* di agire secondo la sua propria logica nella fissazione di un prezzo non più "giusto" (si veda il capitolo precedente e l'osservazione di Foucault). Un'ultima osservazione sulla cosiddetta "libertà" del mercato riguarda il suo fondamento, il fondamento nella concorrenza *consumer oriented*, e il suo presunto Sovrano: il "consumatore" che decide sul successo -e sul valore- del prodotto. In realtà questo consumatore è visto, nella logica della dottrina liberista, con la medesima, insostenibile logica dell'osservatore immobile della fisica classica, estraneo al moto. Poiché però in realtà siamo tutti immersi nel moto turbolento (cosmico o sociale) che condiziona la misurazione (condizionata anche dal soggetto) che determina l'esito delle nostre "osservazioni", la dottrina liberista *finge* di ignorare (ma chi la manovra lo sa benissimo e opera di conseguenza) che il luogo e il moto del consumatore/osservatore sono funzione di un campo di forze, in questo caso sociali, nelle quali è immerso e sulle quali si può agire: se se ne ha la forza. *A qual pro questa digressione? Per sottolineare che anche qui siamo in presenza dei miraggi del Razionalismo.*

<sup>10</sup> Del ruolo della finanza ripareremo a proposito di M. Mann, *Incoherent Empire*, London-N. York, Verso, 2003, al quale rinvia lo stesso Münkler nella nota a p. 121.

<sup>11</sup> Poiché la sovrapposizione perfetta, "epistemica", non è possibile (precisamente come la parola non potrà mai sovrapporsi alla cosa) ogni ideologia avrà sempre punti di debolezza sui quali far leva per revocarla in dubbio. D'altronde, poiché le *ragioni* sono plurali, è sempre possibile costruire su ciascuna di esse una diversa ideologia, rielaborando il desiderio nelle forme della Ragione. Le ideologie sono quindi transeunti, e in questa logica debbono essere comprese le considerazioni immediatamente seguenti nelle presenti note.

strato sociale ove avviene l'elaborazione ideologica, di norma la piccola borghesia. L'impero è forte, ma è costretto a mettere a nudo la propria Ragione come ragione della Forza, perché il mantello ideologico è malconcio e non copre la nudità del Re.

Infatti, a che cosa serve la sacralizzazione ideologica dell'impero? Lo dice Münkler a p. 134: a sottrarre la "missione imperiale" ai "fluttuanti interessi privati". L'impero rappresenta dunque la Ragione eterna ed universale che deve prevalere sulle transeunti *ragioni* particolari; al suo altare Razionalismo e ideologia convolano a giuste nozze: "giuste" perché sancite sin dalla loro nascita come opposizione ai Sofisti. Non per nulla ho ripetuto più volte che la Ragione è l'ideologia *par excellence*, il fondamento archetipico di ogni ideologia come sua logica argomentativa.

Münkler prosegue (p. 137) delineando con chiarezza ciò che distingue gli imperi dell'antichità da quelli del XIX-XXI secolo: i primi si presentavano dunque in termini cosmologici e salvifici come instaurazione di un nuovo anno cosmico (l'età dell'oro di Virgilio); i secondi come "acceleratori della storia mondiale" in quanto portatori del "Progresso".

Gli imperi che "civilizzano il mondo" (ivi) e "diffondono il progresso" (ivi) rappresentano "il punto di vista degli inglesi e degli americani" (ivi) ma anche lo stato dell'arte (ideologico) in una vicenda che ha una lunghissima storia. Essi rappresentano l'eredità di una teologia della storia che, dagli antecedenti zoroastriani, ha penetrato le religioni testamentarie divenendo -dopo la secolarizzazione- teleologia della Ragione in una storia che ricorda più lo "*Unsinn*" che non il "*Sinn*" della storia/*Geschichte*.<sup>12</sup> Da questa "storia", che è il risultato di una presunzione eurocentrica<sup>13</sup>, di una concezione dell'Occidente come destino del pianeta, è potuta nascere la singolare idea della "non contemporaneità dei presenti"<sup>14</sup> cioè la contemporanea esistenza di popoli e culture "arretrati" o "avanzati" rispetto a un Tempo scandito dall'Occidente.

Per verità, l'idea che sia compito imprescindibile dell'Occidente civilizzare il mondo non semplicemente come dovere (pelosamente) caritatevole ma come ineludibilità di un percorso storico autoevidente, non era soltanto un'idea dei britannici ripresa poi dagli statunitensi. Essa è così radicata nell'ideologia di "Occidente" -tanto da essere tutt'uno con quella- cosicché anche Marx, del quale abbiamo più volte notato l'appartenenza alla medesima ideologia storicista del "Progresso", "riconosceva nell'espansione britannica una funzione *oggettivamente* civilizzatrice" (p. 141, corsivo suo). Le opinioni di Marx sui popoli "arretrati" sono poi riportate a p. 142 e non devono sorprendere, perché anche lui scorgeva un *télos* nella storia, anche lui immaginava evoluzioni obbligate, ancorché destinate a "superare", nella logica della *Aufhebung*, la società borghese, mera tappa intermedia e non finale verso un traguardo comunque finale lungo un percorso prevedibile.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> R. Koselleck, *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2010, pp. 10-51. Cito da lì alcune affermazioni: "die Wahrheit einer Geschichte ist immer eine Wahrheit *ex post*" (p. 19); "Zunächst wird jede Teleologie der Gesamtgeschichte geleugnet. Es gibt keine *Causa finalis*, kein *Telos*, das aus der sogenannten Geschichte schlechtin ableitbar wäre" (p. 25); "Die Geschichte.....ist ein ganz spezifisches Produkt der Neuzeit" (p. 37); "Mit anderen Worten, Geschichte wurde zu einer subjektiven Bewusstseinskategorie. Wie übrigens ähnlich auch die Begriffe 'Revolution' und 'Fortschritt'" (p. 38); "Geschichte ist die Religion unserer Zeit" (p. 48). Non poteva mancare il riferimento alla famigerata "astuzia della storia" di hegeliana memoria (p. 29).

<sup>13</sup> Cfr. M. Liverani, *Antico Oriente. Storia Società Economia*, cit. in Bibl. a p. 764 di *Storia, etc.* Alle pp. 946-947 Liverani revoca in dubbio la linea storicista eurocentrica della "civiltà" che si svolgerebbe dall'Antico Oriente, alla Grecia, a Roma, etc. L'Antico Oriente è viceversa da considerarsi l'antecedente dell'Oriente moderno. In un suo più recente studio che ha qualche attinenza con i temi qui trattati, *Assiria. La preistoria dell'imperialismo*, Bari, Laterza, 2017, Liverani torna a sottolineare che la continuità dell'Antico Oriente e delle sue ideologie si trova piuttosto nell'Islam (cfr. anche Sfar in *Storia, etc.*, alle pp. 854-855) con la sua pretesa di adempiere ad un mandato divino (pp. 29-30) e non in Occidente, dove la ragione dell'imperialismo è insita nell'imperialismo della Ragione. Su questo punto, Liverani fa un'osservazione interessante che aiuta a comprendere l'intera logica ideologica dell'Occidente -non soltanto del suo imperialismo- strutturata nel giustificazionismo storicista. Nota infatti Liverani che, mentre nell'Antico Oriente (e poi nell'Islam) chi ha dalla sua parte la "ragione" divina è *giustamente* il vincitore, nel moderno Occidente chi vince *dimostra, vincendo, di essere cioè portatore del moto della Ragione nella Storia*. Chi vince ha (possiede) Ragione perché ha vinto. Questo -noto io- è il processo di secolarizzazione dell'antica struttura teologica della storia: epperò una *cattiva* secolarizzazione. Senza contare la strisciante presenza di un'antica etica sadducea che riaffiora nel Calvinismo. Come si vede, torniamo ad elementi già messi in luce più volte in precedenza, *conmaturati* all'ideologia di "Occidente" sin dai suoi albori: è l'argomento-guida di *Storia, etc.* ma vi siamo tomati con riferimento all'attualità nelle pagine finali del precedente contributo. Il male esistenziale dello sconfitto -lo Gnostico che si chiedeva: *unde malum?*- diviene perciò la soggettiva valutazione di una sconfitta frutto di un'inadeguatezza: dagli eresiologi ai liberisti il Male in sé non esiste; per gli eresiologi è il frutto personale del peccato o della colpa, per il liberismo della personale inadeguatezza darwinista. Dallo Stoicismo al Deismo, in questo mondo *tutto è giusto ciò che è*, per la sbrigativa ragione che è, è opera di una Legge cosmica che ci sovrasta e regola la storia. Il Razionalismo e il liberismo non sono però religione perché non possono essere *oggetto di fede*, né può esserlo la Ragione. Dio era Volontà ed era anche Ragione soltanto per la Sua autocratica onnipotenza (il Bene è ciò che Dio vuole perché Lui lo vuole, ricordava Böhme) ma la Ragione non può essere Dio, perciò è revocabile in dubbio perché il pensiero nasce dall'esperienza e le *ragioni* sono molteplici e conflittuali: e tutte umane-troppo umane, come la Ragione, ideologia del dominio.

<sup>14</sup> R. Koselleck, *Futures past. On the Semantics of Historical Time*, Transl. and with an Intr. by K. Tribe, Columbia Un. Press, 2004: "*non contemporaneity of contemporaneous*" (*Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen*). Il concetto dipende dall'ideologia del Progresso che ha un ruolo determinante nell'ideologia occidentale del XIX secolo, e che classifica popoli e culture in "avanzati" e "arretrati" Si veda come tale concetto è chiarito alle pp. 160, 239 e 246; e in una citazione da Fr. Schlegel a p. 266.

<sup>15</sup> Come ho ricordato altre volte, la cultura del Moderno (come anche del Moderno in arte) è strettamente legata al concetto di *Aufhebung*: "moderno" è ciò che nel "superare" pone al tempo stesso le premesse del proprio "superamento". In questo senso, Occidente e Modernità sono concetti interscambiabili nel proporre un moto fine a se stesso; e Marx non è pensabile fuori dell'ideologia occidentale, come notava Foucault. Marx sta al razionalismo borghese un po' come la cosmo/teologia gnostica stava alla teodicea della Chiesa romana, ne mostra le contraddizioni ma resta nella medesima logica.

Quanto all'ideologia dell'attuale imperialismo U.S.A., afferma Münkler a p. 143, essa è "uno sviluppo di quella inglese" i cui pilastri risiedono nell'esportazione di "economia di mercato, democrazia e diritti umani" (ivi); e che di ideologia si tratti, mi permetto di notare, lo dimostrano non soltanto le strumentali alleanze di una *Realpolitik* che evoca i diritti umani ma sa avere ottimi rapporti con dittature e autocrazie, ma anche i fremiti protezionisti che corrono ora dalla Brexit all'elezione di Trump: in quest'ultimo caso si tratta forse di scricchiolii suscitati dai crescenti costi dell'impero? Argomento intrigante quello dei costi, sul quale dovremo tornare anche perché l'imperialismo è una pratica funzionale al profitto, come nota indirettamente Münkler a p. 144 allorché ricorda Th. Roosevelt e la sua minaccia di interventi militari contro chi non avesse rimborsato i creditori U.S.A.

Il profitto però, come documentava Hobson, anche in quel caso sarebbe stato per la finanza; i costi (le eventuali spese militari) al contrario, per i cittadini, che facendo i conti sulle tasse pagate, possono anche giungere alla comprensione di ciò che si nasconde dietro i proclami. Il pensiero, si sa, nasce dall'esperienza, particolarmente da quelle sgradevoli; su questo punto trovo interessante quanto segnala Münkler a p. 146.

Münkler apre così questa sua pagina: "La marcata autosacralizzazione dell'impero ha sempre provocato forti reazioni antimperiali" per poi evocare immediatamente Daniele e il sogno di Nabucodonosor nonché il chiliasmo dei Profeti contro la pretesa sacralità terrena degli imperi. Egli ricorda quindi subito dopo che tutti i movimenti rivoluzionari anti-imperiali si sono richiamati "in nuove varianti e interpretazioni" a questo tema della caducità degli imperi rispetto alle leggi che debbono regolare la società. "Non per nulla" aggiunge, "da molto tempo tale ruolo è svolto dall'Islam politico e nemmeno la crescita economica della Cina cambierà questa situazione. L'islamismo è la sfida più potente all'impero americano, poiché ne contesta la missione imperiale" (ivi).

Due cose si deducono da questa osservazione: la prima è il ruolo determinante dell'ideologia nella legittimazione dell'impero: senza il suo supporto la ragione della Forza si degrada a violenza foriera di reazioni incontenibili. Di qui la necessità di alimentare un immaginario del dominio così radicato da generare a sua volta il dominio dell'immaginario.

La seconda è il ruolo da sempre rivestito dal Messaggio testamentario contro le logiche che derivano al mondo moderno dalle società dell'Antichità classica, per l'occidente dal mondo pagano,<sup>16</sup> un Messaggio intrinsecamente rivoluzionario che ebbe sempre difficoltà ad istituzionalizzarsi senza suscitare resistenze "ereticali". È stato questo, del resto, il *Leitmotiv* della *Storia di un altro occidente* estesa alle vicende della nascita dell'Islam nel mondo degli esclusi dalle nuove "ortodossie" (sul chiliasmo islamico si rinvia agli studi di D. Cook ampiamente citati nel testo).

Il contrasto tra il paganesimo delle società classiche (non soltanto occidentali) e il Profetismo, ci rinvia quindi al tema generale dell'Utopia nella storia,<sup>17</sup> ma richiama anche temi evocati da Liverani relativamente alla crisi degli imperi dell'Oriente Antico, da lui recentemente riproposti in *Assiria, etc.*, cit.; uno studio nel quale l'impero assiro viene rivisitato in analogia con altre ideologie imperiali della storia.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> È stato rilevato, e ne ho anche fatto cenno in *Storia, etc.*, che movimenti farciti di neopaganesimo come il Nazismo, sono anch'essi un fenomeno legato alla Modernità; quanto al neopaganesimo direi che è un fenomeno connesso alla secolarizzazione come fanno pensare molti sintomi, tra i quali la riduzione della religione cristiana, nel Deismo, a un neo-Stoicismo.

<sup>17</sup> Si veda *Arte. Memoria. Utopia*, cit., Cap. 2. Il tema è una delle principali linee-guida di *Storia, etc.*

<sup>18</sup> Liverani conclude il proprio testo avanzando l'ipotesi di un crollo dell'imperialismo mesopotamico sotto l'urto dei Medi portatori dell'utopia escatologica/assiologica zoroastriana (per questo tema e per i suoi rapporti con le religioni testamentarie si vedano i cenni nell'*Appendice alla quinta edizione* di *Storia, etc.*). Ciò che egli mette in evidenza è la diversa prospettiva che si genera all'interno di un impero allorché si sposti lo sguardo dall'ideologia dominante alle esigenze dei popoli o degli strati sociali sfruttati; nascono qui le insorgenze profetiche che annunciano un nuovo mondo. Liverani fa riferimento poi (come anche in *Antico Oriente, etc.* cit.) alla cosiddetta Età assiale. La definizione, che risale a Jaspers, ipotizza un presunto fenomeno planetario che vide il sorgere di nuove religioni facenti appello a una nuova umanità, tanto nell'Antico Oriente, quanto in Cina, India, etc. Così posto, l'argomento è oggetto di una vasta letteratura che però tende a spiegare il singolare -e storicamente poco afferrabile- fenomeno con una concezione evuzionistica della mente umana che lascia perplessi; per il resto ci si muove nell'ambito del mito del "Progresso" ricondotto alla biologia. Per l'argomento si può consultare, oltre alla vasta saggistica di uno dei suoi principali esponenti, S. Eisenstadt, presente in parte anche sul web, moltissima letteratura; mi limito a citare, affinché il lettore si renda edotto: *The Axial Age. Its Consequences*, ed. by R. Bellah and H. Joas, Cambridge-London, Harvard Un. Press, 2012; e R. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, ivi, 2011, dai quali si può evincere il perimetro culturale di questa letteratura. Per quanto concerne però le vicende che stiamo trattando, senza fare riferimento a questa presunta età assiale mi sembra più utile fermarsi ai contrasti sociali esistenti nel sottofondo (certamente ipotizzabili soltanto a partire da indizi indiretti, si vedano la Bibliografia e i cenni del testo in *Assiria, etc.*, cit) che inducono a riflettere sull'insorgenza profetica veterotestamentaria, ma anche su una possibile fisiologia degli imperi, destinati a generare contrasti sociali che ne determinano la crisi: le nuove religioni su questo intervennero, il loro obiettivo era la costruzione/ricostruzione di una società. Queste considerazioni fanno a loro volta riflettere sulle turbolenze attuali di una religione, l'Islam, che ha conservato forti legami con l'A. T. Al riguardo ricordo che la fede in un Dio unico in rapporto diretto con ogni uomo, ha sempre nutrito il rifiuto della sacralizzazione degli ordini ideologici e costituito, nelle attese assiologiche, il fondamento delle concezioni egualitariste. Per quanto concerne i portatori di questa insorgenza "moderna" che caratterizzò la cosiddetta Età assiale, Liverani prende a modello Eisenstadt parlando del "sorgere di una intelligenza non organica al potere" (p. 253). Eisenstadt, *The Axial Conundrum*, in *The Axial Age, etc.*, cit., p. 284, e in un articolo dal medesimo titolo apparso su *Análise Social*, XLVI (199), 2011 a p. 208, parla di *Kulturträger* da identificarsi con Sofisti, Profeti biblici, monaci buddhisti (e, più tardi, *'ulamā'*). Ciò che non viene chiarito però, è il fenomeno sociale, connesso con la crisi degli imperi, che consentì l'emergere di questa "intelligenza non organica al potere"; lo stesso Liverani deve rilevare una certa "mancanza di concretezza" nella saggistica sull'argomento. Anche l'articolo di Eisenstadt da lui citato, *The Axial Age Breakthroughs. Their Characteristics and Origins*, in *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisations*, ed. by S. Eisenstadt, N. York, SUNY Press, 1986, è una raccolta di meri enunciati su ciò che accadde in generale, nella cosiddetta "Età assiale", sul piano ideologico, senza peraltro identificare l'origine dei singoli fenomeni in rapporto a ciascuna singola emergenza storica. Sembra infatti ovvio che sia difficile identificare connessioni tra l'emergere del profetismo biblico, dei circoli confuciani, etc., a meno di non richiamarsi ad un evuzionismo dello *Homo Sapiens*; del tutto fuori contesto sembra poi il fenomeno degli *'ulamā'*, del cui sopravvento sull'ideologia

Una notazione interessante di Liverani sul ruolo dell'ideologia (cfr. il Cap. 27, *Traiettorie dell'imperialismo*) riguarda infine la pretesa di universalità che fonda il concetto stesso di impero e che si riverbera nella pretesa universalità della sua ideologia (p. 249). Ebbene: tutto ciò, a prescindere dalle singole ideologie succedutesi nel tempo, fa sì che la Ragione occidentale, nata sul concetto di *epistème*, si presenti come la quintessenza dell'ideologia imperialista, corroborata dai suoi byprodotti come lo Scientismo (da cui il darwinismo sociale) e l'inconfutabile logica contabile che è al fondamento dell'Economicismo.

Chi ritenesse tali riferimenti troppo vaghi e generici, è invitato a riflettere sul fatto che in questa cultura è stato possibile pensare l'utilitarismo benthamiano e l'*homo œconomicus*, l'efficientismo smithiano del "libero" mercato, nonché l'appropriazione del bene comune (poi *res nullius*) sulla base del suo sfruttamento (Locke) che ha santificato le conquiste coloniali e, indirettamente, il genocidio degli indigeni nordamericani. Il pensiero della *téchne* non è un pensiero pensato sino in fondo.

Tornando a Münkler, alle pp. 147, sgg., egli introduce un argomento che appare come una costante ideologica -al di là delle variazioni sul tema- nella logica dell'imperialismo: il "discorso sui barbari". "La persuasività di una missione imperiale" scrive Münkler (ivi) "dipende in larga misura dalla costruzione discorsiva di ciò *contro* cui quella missione si dirige" (corsivo suo).

Nella tradizione delle ideologie imperiali, ciò contro cui ci si ergeva a difesa erano i barbari, più ideologicamente "la barbarie"; l'impero era dunque inteso come spazio dell'ordine umano contrapposto a quello del chaos, della barbarie priva di ciò che dovrebbe contraddistinguere l'uomo. Si tratta di un tema costante nel tempo; Liverani descrive ampiamente questa ideologia nell'impero assiro: "il mondo periferico (è) diverso e strano, i suoi abitanti inferiori e cattivi", dice a p. 54. Questo è il tema di un "centro" civile assediato dall'alterità alla periferia, come egli rimarca a p. 113. Per inciso, l'odierno immaginario U.S.A. non sembra molto diverso, avremo modo di notarlo.

Naturalmente, l'argomento non può che condurre a parlare della Grecia; da lì Münkler prosegue facendo paralleli con altri imperi non occidentali; qui però ciò che c'interessa è tornare all'Occidente, e lo faremo soffermandoci sulla ricerca di Anthony Pagden, cit. Il suo testo è interessante ai nostri fini perché approfondisce in modo particolare gli aspetti ideologici dell'imperialismo.

Già ad apertura, nella *Prefazione all'edizione italiana*, Pagden nota due aspetti del fenomeno che riguardano direttamente queste note. Il primo è che il processo dell'imperialismo europeo, benché al tempo vecchio di secoli, sia divenuto oggetto di una retorica trionfalistica con la fine del XVIII secolo (p. 9). È appena il caso di notare che precisamente in quel periodo nasce la retorica del "Progresso", con l'Occidente a rappresentare l'apice di un percorso storico irreversibile. Al riguardo vorrei inoltre ricordare quanto avevo affermato alle pp. 708-709 di *Storia, etc.*: il mito storicista fu il fondamentale supporto ideologico di una borghesia trionfante, interessata a destituire contemporaneamente, grazie ad esso, sia il diritto divino dell'aristocrazia, sia il tradizionale egualitarismo popolare, autoconsacrando per converso la *propria* vittoria tramite il percorso progressivo e irreversibile di una "Storia" con la maiuscola giunta al proprio *télos*.

Altra importante premessa di Pagden nella medesima pagina è questa: il processo di decolonizzazione avvenuto nel corso del XX secolo ha portato a confondere l'imperialismo con il colonialismo. Non è così, e abbiamo già visto con Hobson che nel XIX secolo, il secolo dell'imperialismo economico britannico, l'annessione territoriale rappresentò l'*extrema ratio* da attuarsi soltanto quando non fosse stato possibile appoggiarsi sull'alleanza con le classi dirigenti locali. L'annessione ha infatti un costo e l'occupazione aggiunge altro costo, laddove il fine dell'imperialismo è il profitto. Non sembra casuale la coincidente nascita, sul finire del XVIII secolo, della dottrina del "libero" mercato ad opera di Smith, dottrina che divenne subito il pretesto ideologico dell'imperialismo economico.

Appare allora significativo, ai fini di queste note, quanto afferma Pagden alle pp. 34-35: citando Condorcet, il Progresso e i fasti della Ragione illuminista, Pagden identifica in questa temperie culturale il

---

califfale al tempo degli 'Abbāsidi abbiamo parlato in *Storia, etc.* Un'ultima notazione. Eisenstadt parla di queste insorgenze come "eresie" che si istituzionalizzarono generando nuove eresie, e così via, un argomento che ci è storicamente noto a partire dalla Chiesa romana; nella sua logica evolucionista egli sembrerebbe però privilegiare come traguardo umano il Protestantismo. L'ipotesi, accennata anche da Liverani, che mi sembra tuttavia più concepibile per l'Oriente Antico, resta quella della presenza dello Zoroastrismo come irruzione di tensioni escatologiche/assiologiche universaliste. Si deve tuttavia ricordare che dal concetto di "Età assiale", Eisenstadt deriva (e in questo trovo un parallelo con la visione di Liverani, per la quale si veda alla precedente nota 13) il concetto di "modernità molteplici" (cfr. S.N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, Dædalus, 129,1, 2000). Eisenstadt si riferisce agli attuali sviluppi delle società che hanno rifiutato di adeguarsi al concetto occidentale di "modernità", sostenendo che le loro scelte "antimoderne" sono viceversa egualmente "moderne", figlie cioè di un'evoluzione storica parallela e indipendente da quella occidentale (p. 1). In realtà, egli afferma, il concetto occidentale di "modernità" nella sua classica formulazione, che riferisce la Modernità alla cultura occidentale come culmine un percorso storico unico, è un concetto ormai superato (p. 3). Ciò che separa la visione universalista e quella pluralista della Modernità è il concetto di "ragione" e il suo ruolo nella costituzione della società umana (p. 7): qui il riferimento è al concetto illuministico di Ragione e alla razionalità strumentale (p. 8) (*Zweckrationalität*) che è figlia del pensiero inteso come pensiero della *téchne*. Trovo tutto ciò coerente con quanto sostiene tutta la storia che sono andato raccontando; tuttavia non mi sento di condividere la fiducia sulle evoluzioni che egli prospetta, verosimilmente in rapporto a tutta la concezione evolutiva che anima il concetto stesso di età assiale. Eisenstadt sostiene infatti (p. 11) che la più importante caratteristica della Modernità è la sua capacità "di continua autocorrezione". Personalmente ritengo, e l'evoluzione storica degli imperi sembra darne ragione, che ogni "sistema" in tanto può esistere ed affermarsi in quanto ha una propria interna logica (anche ideologica) che ha limitate possibilità di aggiustamento e che perciò può soltanto logorarsi ed entrare in crisi, come tutte le scelte, al variare delle situazioni, ovvero "secondo l'ordine del tempo" come recita il detto di Anassimandro.

fondamento ideologico di un auspicato imperialismo planetario della cultura borghese e della tecnologia occidentale.

Comme egli sottolinea a conclusione della *Introduzione* (loc. cit.) gli imperi divengono la “necessaria espressione” del nuovo sistema economico, dopo che “il vecchio linguaggio provvidenzialistico dell’imperialismo<sup>19</sup> era stato mutato in un ideale di razionalismo illuministico”. Di questa evoluzione si occupa dunque il testo di Pagden; tuttavia, prima di procedere, desidero soffermarmi un attimo per sottolineare l’importanza di questo dislocamento ideologico.

È evidente infatti che la sostituzione dell’ideologia religiosa -sempre contestabile nella diversità delle religioni- con l’ideologia del Progresso in nome della Ragione -unica, epistemica, quindi non confutabile e dispiegantesi nella Storia come suo *télos*- mostra nella Ragione occidentale l’ideologia del dominio *par excellence*, l’imperativo che *obbliga* l’Occidente all’imperialismo planetario.

Pagden prosegue indagando il fondamento ideologico dei vecchi imperi, argomento che ci riguarderebbe assai meno se non fosse che vi emergono qua e là motivazioni che hanno qualche riferimento a ciò che stiamo trattando. Così, a p. 49 si accenna alla nozione storica di universalità umana, all’unità del mondo degli uomini, quale argomento ideologico per la loro unificazione in un singolo *imperium*, quello romano. Qui ci si imbatte già in quell’astratto razionalismo che pretende di ignorare il fondamento della diversità nella diversità delle singole *storie*, la cui *concretezza* viene obliterata dalle astratte geometrie della Ragione unica: il *reale* viene negato in nome di un “vero” che ignora *il proprio stesso particolare fondamento storico*. Siamo in presenza di quella “unicità della verità” che Pagden attribuisce ingenerosamente al Cristianesimo, dimenticando che nel Cristianesimo essa entrò con la sua istituzionalizzazione all’insegna della Ragione classica; che essa è quindi connaturata alla matrice razionalista e stoica della cultura della società classica, non al messaggio neotestamentario in sé.<sup>20</sup>

Abbiamo già visto come il fenomeno della secolarizzazione sia connesso al ritorno del Razionalismo e al riemergere della Ragione cosmica di matrice stoica che conforma l’ideologia di “Occidente” e prelude al preteso ruolo di esso come destino del pianeta, quindi a supportare *ideologicamente* la sua non disinteressata espansione; lo stesso Pagden, a p. 65, apre il Capitolo secondo sottolineando la continuità tra Stoicismo e Cristianesimo *istituzionalizzato*, nella loro pretesa di dare un fondamento razionale<sup>21</sup> al concetto di Monarchia universale; e a p. 66 focalizza tale continuità nella “dissoluzione di ogni differenza culturale e politica” grazie alla realizzazione dell’impero, un’ideologia che nasce nel Razionalismo del pensiero classico.

Le pp. 73-77 sono comunque assai interessanti perché mostrano come il Cristianesimo fosse divenuto argomento puramente strumentale all’espansione territoriale e al profitto dei commerci nella prassi dei Governi europei riguardo alle due Americhe: “l’America era un posto in cui religione e profitto vanno di pari passo” (p. 75). Nel XVIII secolo emergono, con l’affermarsi del nuovo Razionalismo, anche elementi ideologici destinati a grande futuro, come il carattere “divino” della “legge di natura” (p. 76) configurato tuttavia in un senso non così critico come era stato in Tommaso:<sup>22</sup> l’ideologismo, si sa, involgarisce sempre il pensiero. Nel XVIII secolo, dice Pagden a p. 77, “tutti e tre gli imperi (*scil.*: inglese, francese e spagnolo) cominciarono ad essere visti dalle medrepatrie come imprese eminentemente commerciali”.

Il XVIII secolo rappresenta dunque, come già sappiamo, un punto di svolta importante. Se già molto prima si riteneva giusto appropriarsi di ciò di cui i popoli conquistati non facevano uso (p. 99) soltanto con il XVIII secolo si giunge alla dottrina, formulata da Locke (cfr. cap. precedente) che ha sostenuto la prassi del *colonialismo* nell’America settentrionale. Pagden ne parla a p. 135 con riferimento al concetto romano di *res nullius*; tuttavia l’argomento che *santificherà* l’espropriazione delle terre degli indigeni da parte dei coloni europei sarà quello del concetto lockiano della proprietà fondata sull’uso. Pagden ne parla alle pp. 136-139 e a me preme essenzialmente sottolineare, come ho già notato nel capitolo precedente, che una tale dottrina è pensabile soltanto all’interno di un pensiero razionalista.

Per verità, anche da questo angolo di visuale, le motivazioni del colonialismo non apparivano così certe, tanto che vi fu un dibattito sulla correttezza delle motivazioni addotte (pp. 143, sgg.); dibattito che avvenne all’interno della cultura britannica, che sembrò giungere a un più ragionevole diritto alla colonizzazione del Nord America rispetto al diritto di quella iberica nell’America del Sud (p. 151).

Di certo il colonialismo britannico volle ammantarsi di umanitarismo sin dal XVIII secolo (pp. 152-153) autoimmaginandosi investito dagli stessi Amerindi in nome di una missione civilizzatrice non soltanto spirituale, ma anche materiale (pp. 152-153) in quanto *apportatrice di più proficue forme di sfruttamento della natura*. L’importanza della discussione giuridica che si aprì in occidente può essere sintetizzata almeno in un punto: coerentemente con il dibattito sulla “guerra giusta” emersero i fondamenti di quel diritto all’intromissione che si consoliderà in tempi recenti sotto il concetto di “intervento umanitario” (p. 165), un “umanitarismo” valutato ovviamente con i criteri di chi non ammetteva altra “civiltà” al di fuori della propria (p. 166).

<sup>19</sup> Quello, per intenderci, dell’Antichità classica, quello di Virgilio ma anche, come documenta Liverani, dell’Assiria; in generale degli imperi anche extra-europei dell’antichità.

<sup>20</sup> Episodi come quello dell’adultera mostrano piuttosto un Gesù alquanto dubbioso sulle “verità” (molto umane) del suo tempo.

<sup>21</sup> Diverso era stato il fondamento *religioso* dell’espansione islamica, in continuità con le ideologie dell’Oriente antico, come nota *en passant* Liverani alle pp. 29-30 di *Assiria, etc.*, cit.

<sup>22</sup> Cfr. *Storia, etc.*, p. 995.

Tutto questo è importante perché mostra come il dibattito giuridico si svolgesse all'interno della ideologia di "Occidente", di un'idea di "Progresso" valutata in tale ottica con i suoi corollari di "avanzamento" e "arretratezza". L'unica civiltà era quella occidentale, che aveva il "dovere" di trasmettersi ai popoli "arretrati", di "portarli nella comunità umana" (p. 168). Siamo, come si vede, ancora nell'ambito di una logica pre-moderna, non troppo lontana, se si eccettua il cambiamento dei parametri, da quella assira descritta da Liverani.

Nota infatti Pagden a p. 173, che "nessuno sembrasse più in grado di liberarsi dell'eredità del mondo antico": il concetto di impero restava connesso all'espansione territoriale. Tuttavia, se ancora nel XVII secolo la discussione sugli imperi verteva sulla loro legittimità, il XVIII secolo, con lo sviluppo dei commerci, conobbe una svolta: gli imperi iniziarono ad esser visti sotto il profilo dei vantaggi economici che potevano derivarne (p. 211). È appena il caso di sottolineare il significato di questa svolta: dopo una lunga gestazione, il XVIII secolo vede l'affermarsi definitivo del pensiero razionalista nella sua purezza, la riduzione della realtà al calcolo economico; ne abbiamo parlato a lungo nei suoi vari aspetti e non è il caso di ripetersi.

È viceversa utile seguire corsivamente alcuni dei passaggi di Pagden nelle successive pagine del suo testo, al fine di mettere a fuoco, attraverso la nuova ideologia dell'imperialismo, la novità dell'ormai matura ideologia di "Occidente" rispetto alla società classica e all'Europa cristiana. Un'ideologia che matura principalmente nell'espansione britannica.

Abbiamo già ricordato quale fosse, nel pensiero di Locke, il fondamento del diritto alla proprietà. Locke ha tuttavia anche un altro ruolo nella nuova ideologia coloniale: il diritto "naturale" di lasciare la propria società per trasferirsi in un altro Paese (p. 215; 223; 262). Un modo come un altro per giustificare l'espulsione verso le colonie degli emarginati del nascente liberismo (p. 177); così essi potevano essere spediti in America "non per conquistare ma per coltivare con successo" (p. 214) una terra sulla quale il loro diritto alla proprietà era sancito dal loro "lavoro". Prima, per verità, quella terra era stata "bene comune" di altre genti che ne facevano un diverso uso; ma se la sola "civiltà" era quella dell'Occidente *e dei suoi modi di produzione*, è evidente che ciò non potesse avere alcun peso: si era in presenza di una terra "selvaggia" abitata soltanto da "selvaggi" (p. 215).

Vorrei sottolineare con ciò il circolo vizioso che riconduce la possibilità di fondare ideologicamente il colonialismo *nell'imperialismo intrinseco dell'ideologia di "Occidente"*: una Storia teleologica del Progresso che per l'appunto in occidente raggiunge il *télos*, grazie al suo non casto connubio con la Ragione.<sup>23</sup>

Il "selvaggio" che "non lavora" è un *tópos* del "diritto" colonialista, in particolare anglosassone, tant'è che è stato poi impresso nell'immaginario occidentale corrente anche con la propaganda hollywoodiana dei films western e con la loro suadente ovvietà; mi sembra però significativo constatarne il radicamento nell'etica calvinista-saducea.

Soprattutto, con la fine del XVIII secolo e la nascita dell'imperialismo economico, viene alla luce la profonda rimodellazione delle antiche ideologie imperialiste, la novità che caratterizza il moderno Occidente. Se Liverani sottolinea l'alterità tra ordine (interno all'impero) e chaos oltre le sue frontiere; se i Greci ponevano il confine dell'alterità nella "barbarie" (che, di fatto, era il non saper parlare correttamente il greco); se l'Europa cristiana aveva portato tale confine (tuttavia superabile, almeno in teoria, con la conversione) tra i portatori della "vera" fede e coloro che vivevano nel buio del paganesimo (stesso confine posto dall'Islam); ora un analogo confine mobile è posto tra "Progresso" e "arretratezza" stabiliti grazie ad una storia teleologica culminante nell'Occidente. L'Occidente ha dunque, ad imperativo dell'imperialismo, una missione "civilizzatrice" che giustificherà, in tempi recenti, le peggiori nefandezze etichettate come "guerre umanitarie", "difesa dei diritti umani" ed "esportazione della democrazia".

Il razzismo di Buffon (p. 270) cederà il posto al darwinismo di Spencer che ne conserva i presupposti ma *li inserisce in un processo "ineluttabile"*. Come la globalizzazione, per alcuni; perché la Storia è già scritta ed è "evidente", chi ne dubita è semplicemente fuori dal percorso. Di fatto, l'espansione planetaria dell'occidente non fu dovuta alla capacità di convincimento della sua ideologia, buona soltanto ad uso interno per ottenere il consenso della cosiddetta "opinione pubblica", quella cioè che legge i giornali, come sentenziò un noto manipolatore. L'espansione fu dovuta alla superiorità tecnologica, come nota Pagden a p. 291: un argomento sul quale tornerò tra un attimo esaminando la ricerca di Headrick.

Prima però vorrei fare tre brevi commenti su tre ulteriori osservazioni di Pagden, seguite da un ulteriore commento sulla pagina finale del suo testo. A p. 293, Pagden nota che, a partire dal XVIII secolo, il commercio ha rimpiazzato la conquista territoriale nella prassi dell'imperialismo. Questo fa comprendere "l'ottimismo nelle conseguenze potenzialmente benefiche dei rapporti commerciali" (p. 296) un ottimismo che è il nutrimento ideologico del "libero" mercato esaltato da Smith. L'ottimismo postulava, per usare espressioni care al fondamentalismo liberista *à la Friedman*, il cosiddetto *trickle-down* dei benefici a tutti, non solo ai detentori del potere economico: naturalmente, ciò era da attendersi pazientemente "nel lungo periodo". Una narrazione fiabesca che sostituisce l'*incipit* sognante "c'era una volta" con l'esito sognato "ci sarà un giorno": ne abbiamo parlato nel precedente capitolo a proposito dell'ortodossia liberista.

In realtà, nota Pagden a p. 298, i mercanti (per non dire della finanza) sono interessati soltanto al breve periodo, e questo ci ricorda l'ammonimento di Ferguson riportato ad esergo nel capitolo precedente: non si

<sup>23</sup> Si veda ancora il passaggio di pp. 708-709 in *Storia, etc.*, Storia e Ragione (con la maiuscola) costituiscono il fondamento dell'ideologia borghese di "Occidente" che perciò è *intrinsecamente* ideologia del dominio.

può lasciare la politica agli interessi del mercato. Il disastro dell'Occidente in Medio Oriente e in Asia dovrebbe far riflettere; anche se, di certo, qualcuno ci ha guadagnato e spera di guadagnarci ancora. Quanto al costo delle guerre, quello lo abbiamo pagato noi.

Veniamo infine all'ultima pagina del testo di Pagden (p. 324). Qui egli dice: l'ideologia attuale dell'imperialismo (*scil.*: quello degli Stati Uniti) è la democrazia, una democrazia che "affida il suo meccanismo civilizzatore a un'esaltata visione del mercato". "Il prezzo pagato" è quindi "la volontà di vivere sotto una legge la cui forza si intende come universale e non locale". Ciò in base alla "pretesa che le premesse sulle quali la legge si basa siano autoevidenti. Esse non richiedono alcuna spiegazione, e ancor meno una difesa; e sono applicabili, per la loro stessa natura, a tutti i popoli e ovunque".

Ho un dubbio: che cos'è questa se non l'ideologia occidentale della Ragione cosmica che impronta di sé la "Legge di natura" degli Stoici e del Deismo? Tutto va bene, nello *status quo*.

Esaminiamo ora, come anticipato, il testo di Headrick, del quale mi limito ad esporre le tesi fondamentali sorvolando il più possibile sui dettagli. Il testo è dedicato essenzialmente ad una tesi e ai suoi sviluppi che, sia detto subito, sono ampiamente documentati: dico questo perché non riporterò certamente i dati fattuali che la supportano, che appesantirebbero questa esposizione ed esulerebbero dalla sua impostazione.

La tesi è che la tecnologia, strumento di dominio sulla natura, è stata *soprattutto* uno strumento di dominio sugli uomini. Ciò è stato particolarmente vero per la società occidentale, perché la sua natura fortemente competitiva ha costituito il motore sia delle innovazioni tecnologiche, sia del suo imperialismo (p. 11).

Se mi è consentito un inciso, trovo questa tesi molto interessante nella sua equazione tra il pensiero della *téchne* -quello stesso che, formulato come *epistème*, conforma la Ragione- e il *dominio*, non soltanto sulla natura, ma anche sull'uomo: in effetti *l'epistème* nacque come tentativo di dominio *sull'uomo* grazie ad un apparato concettuale preso a prestito dalla *tecnica*, cioè dall'arte di dominare la natura (si rilegga il *Sofista* di Platone).

Lo sviluppo della tesi è poi questo: al di là delle ideologie succedutesi l'espansione dell'occidente è potuta avvenire grazie al predominio tecnologico, che però ha sempre avuto un effetto limitato nel tempo, e che dopo la seconda guerra mondiale sembra entrato in crisi (p. 15). Headrick fa il caso del Vietnam ma non soltanto: a che cosa sia servita e serva ancora la supremazia tecnologica in Medio Oriente e in Afghanistan lo lascio giudicare dalle cronache.

Le ideologie succedutesi nel tempo sono state così costantemente aggiornate, ma la realtà che esse ammantavano sembrerebbe la medesima: la competizione economica che è al fondo di questo Occidente aggressivo, che va dai tempi della lotta portoghese contro la flotta commerciale araba (p. 61) all'operato della Compagnia Olandese delle Indie Orientali (p. 81) da Headrick considerata il primo esempio di capitalismo multinazionale consacrato al dominio economico.<sup>24</sup>

Headrick, che dedica buona parte dell'indagine all'imperialismo economico del XIX e XX secolo, non manca di confrontare costantemente l'apparato ideologico del "Progresso" con la realtà della tecnologia come strumento di quell'imperialismo. Ciò è fondamentale per la sua tesi, che si articola sull'esigenza occidentale di aggiornare continuamente l'apparato tecnologico in un moto senza fine, al fine di mantenere il predominio. Infatti i popoli sottomessi tendono ad impadronirsi delle tecnologie occidentali, ovvero elaborano ingegnose strategie per vanificarne l'efficacia; perciò il mondo occidentale è costretto ad inventarne continuamente di nuove, perché *soltanto grazie ad esse* può mantenere il proprio dominio. Ciò è sempre accaduto e ancora accade, e comporta continui costi per il mantenimento dell'impero; un processo che tuttavia, come documentava Hobson e come vedremo in seguito, appare certamente profittevole per le industrie impegnate nello sviluppo di tecnologie belliche.

Il testo documenta ampiamente quale dono fu il "Progresso" (tecnologico) occidentale per gli indigeni colonizzati (cfr. pp. 159-199); mentre la visione *ideologica* di questo "Progresso" è riportata con la voce di uno dei suoi protagonisti a p. 178: "Sembra una legge di natura che le nazioni civilizzate conquistino e possiedano quelle che si trovano in una condizione di barbarie e con tali mezzi, per quanto ingiustificabili a prima vista, estendano loro le benedizioni della conoscenza, dell'industria e del commercio".

Le benedizioni del commercio furono lo smisurato incremento di esportazioni dalla Gran Bretagna verso l'India (p. 171) con gravi ripercussioni sociali per la crisi della produzione locale; più in generale, per dirla con le parole di Headrick (p. 182) "la più importante nazione manifatturiera e mercantile del mondo, usava la sua potenza per imporre il libero scambio (vale a dire lo scambio alle condizioni da essa determinate) al resto del mondo".

Come documenta Headrick, la cosa fu possibile grazie alla "buona novella" dell'invenzione del vapore (p. 160) strumento di "innalzamento morale [dell'India]" (p. 171) e anche di pulizia etnica degli indigeni lungo il corso del Missouri (p. 166).<sup>25</sup> Analoghe vicende in Cina con le cannoniere sullo Yang Tze. Come dice

<sup>24</sup> Si veda anche la sua nota 67 a p. 341, dove si fa distinzione tra il colonialismo spagnolo basato sulla conquista territoriale, il lavoro coatto e i tributi; e quello olandese e inglese, basato sui monopoli commerciali perseguiti dal capitale.

<sup>25</sup> È interessante notare che nella logica darwinista del XIX secolo gli indigeni vengono definiti, oltreché "selvaggi e barbari" (p. 257) secondo la più antica ideologia, anche (ivi) "indolenti, viziosi e immorali ubriaconi": esattamente come Spencer descriveva i poveri del suo Paese. L'oscenità dell'alterità si identifica con la negazione dell'etica borghese e calvinista.

Headrick (p. 198) “la civiltà britannica e il *libero scambio*” (corsivo mio) furono imposte “su degli asiatici recalcitranti”.

“Recalcitranti”: su questo punto dobbiamo riflettere perché la storia del colonialismo tracciata da Headrick è la storia dell’abilità con la quale i sottomessi appresero a contrastare o ad imitare o ad assumere la tecnologia occidentale al fine di recuperare la propria indipendenza. Non si direbbe quindi che essi abbiano particolarmente apprezzato i “doni” della “civiltà” occidentale: forse per questo erano “selvaggi e barbari” e divennero “rivoltosi” e “terroristi”.

La vicenda di quelle che oggi definiamo “guerre asimmetriche” è dunque antica e non lascia molto ottimisti sull’esito -per l’Occidente- di quelle in corso. La sempre più sofisticata tecnologia -usata anche come mero strumento di terrore- sembra infatti incapace di venire a capo stabilmente del rifiuto alla sottomissione: a questo sono dedicate le pp. 263-321 che coprono gli anni dall’esordio dell’arma aerea (1911) ai più recenti conflitti di Indocina e Vietnam. Riguardo alle guerre coloniali condotte in Medio Oriente con lo sguardo rivolto alle riserve petrolifere, e ad altre imprese affidate come quelle al terrore dei bombardamenti dal cielo, due cose mi sembrano rilevanti e, di fatto, tra loro connesse: il costo difficilmente sostenibile delle operazioni contro una resistenza sempre rinnovata, e l’incapacità assoluta di comprendere l’avversario da parte della logica occidentale.

Le dichiarazioni dei responsabili delle operazioni -che scelsero l’opzione del terrore aereo a causa dei costi economici e morali insostenibili di una perenne azione sul terreno- sono straordinarie per la loro totale incomprendimento del rifiuto della presenza occidentale da parte di popoli definiti “selvaggi”: si direbbe che definizione e rifiuto si rinviino reciprocamente, si rifiuta l’Occidente perché si è selvaggi e si è selvaggi perché si rifiuta l’Occidente. Mi permetto di osservare che una simile logica è possibile soltanto a patto di considerare l’Occidente l’ineludibile traguardo della Storia/disvelamento della Ragione: in altre parole è l’ideologia di “Occidente” della quale abbiamo tanto parlato.

Tuttavia, nonostante l’illusione -ancora viva, si vedano le recenti guerre, e questo è sorprendente- di controllare imperi sterminati con costi minimi (p. 288) grazie all’arma aerea; e nonostante un crescente “livello di disumanità” (ivi) i movimenti anticolonialisti ebbero la meglio anche *per il costo insostenibile della repressione*; in alcuni casi, come nelle rivolte del Nord Africa ma si pensi al Vietnam, si dovette infatti giungere all’inutile impiego di centinaia di migliaia di soldati.

Ora, a prescindere dagli ovvi interessi materiali in gioco e dalla loro ovvia pervicacia, ciò che lascia riflettere è l’approccio ideologico, *l’immaginario* che guidò l’Occidente in quelle sue classi dirigenti dalle quali ci si poteva (e ci si potrebbe) attendere il cinismo, ma non *la fede* nella propria stessa *propaganda*: credere di essere portatori di un mondo al quale tutti sarebbero dovuti appartenere, per spontanea “evoluzione” o per le “leggi” di una “Storia” retta dalla Ragione. *I fallimenti dell’imperialismo occidentale non tanto sono militari, quanto ideologici.*

Nell’ultimo capitolo dedicato agli eventi del 1946-2007, Headrick sottolinea come la persistente illusione di risolvere i problemi grazie al dominio dell’aria, abbia avuto a riscontro “una diminuzione del potere sui popoli” (p. 291). Dall’Algeria all’Indocina al Vietnam, l’Occidente uscì sempre sconfitto per la determinazione e l’intelligenza dei popoli decisi a ribellarsi: una determinazione che l’Occidente ha avuto difficoltà a valutare. Le guerre in Iraq e in Afghanistan i cui esiti possiamo già meglio valutare oggi (2018) aggiungendovi gli sconvolgimenti della Libia e della Siria, sono il quadro di un fallimento annunciato e causato dall’incapacità di capire, una conseguenza patologica dell’ideologia di “Occidente”, manifestata tra l’altro con la fede nella tecnologia.<sup>26</sup>

Ciò che soprattutto stupisce l’Occidente, è tuttavia constatare di non essere considerato il traguardo del pianeta anche da parte di molti occidentali: in tal caso il dissenso diviene “antistorico” quando non criminale, esattamente come i poveri di Spencer e i “selvaggi” erano indolenti, fannulloni e ubriaconi. L’imperialismo dell’Occidente è innanzitutto un imperialismo ideologico, *una narrazione immaginaria della propria collocazione della quale sono vittime gli occidentali stessi.*

Torniamo dunque a Münkler, che di ideologia soprattutto si occupa; e lo riprendiamo dal Capitolo quinto che s’intitola *Il naufragio degli imperi contro la potenza dei deboli* (p. 167) una “potenza” che consiste essenzialmente nella irriducibilità alla normatività imperiale. Ciò costringe gli imperi ad un impegno interventista e può condurre a situazioni definite da Münkler “*overstretch*” e “*overcommitment*”: in altre parole, i costi dell’impero possono rivelarsi insostenibili. Riprendendo le tesi di Ch. Johnson (che vedremo in seguito) Münkler ritiene che gli U.S.A. siano vicini a tale situazione nell’area del Pacifico (p. 175).

Qui Münkler, riprendendo le tesi di Johnson, *The Sorrows of Empire*, London-N. York, Verso, 2004, sottolinea che il problema, prima ancora dell’aspetto economico, riguarda la tenuta morale della popolazione del centro imperiale, che a causa di questa politica deve affrontare non soltanto sacrifici economici, ma anche civili sul piano delle libertà (p. 176). Si ricorderà che qualcosa di analogo era stato segnalato da Hobson, la crisi della libertà all’interno di uno Stato imperiale perennemente impegnato nella prevenzione e nella repressione. Molti

<sup>26</sup> Sul rapporto tra ideologia di “Occidente” e incapacità di capire, cfr. *Storia, etc.*, p. 1336.

imperi, dice Münkler a p. 177, furono sconfitti sul piano militare, ma la crisi di quello britannico tra il 1914 e il 1956<sup>27</sup> avvenne sul piano economico: l'impero non era più sostenibile.

Gli imperi sono perciò sempre impegnati a mantenere la superiorità tecnologica nei confronti dei rivali minori (p. 182) anche se, come documenta Headrick sull'arco di tempo che va dalla conquista spagnola del Sud America sino alla guerra del Vietnam, *la tecnologia ha sempre costituito un'illusione passeggera* contro i rapidi adattamenti dei popoli sottomessi nell'acquisirla o nello stabilire conflitti asimmetrici. Tra le strategie poste in atto al riguardo è emersa, in tempi recenti, quella della cosiddetta "non proliferazione" (pp. 182-183) applicata agli armamenti nucleari: il pretesto ideologico -eterno, di tutti gli imperi- è la definizione di "terrorista" applicata agli avversari; il motivo reale è che una deterrenza nucleare porrebbe gli Stati minori sul piano stesso dello Stato imperiale.<sup>28</sup>

Questo è importante innanzitutto sul piano ideologico, perché mette in dubbio la reale forza del dominio imperiale (p. 186) che è -lo abbiamo già detto- in primo luogo un problema di credibilità: *credibilità della sua possibilità di imporsi su chi mette in dubbio la sua supremazia*. Insisto su questo perché una sconfitta militare può sempre essere ribaltata, una perdita di credibilità è un *vulnus* difficilmente riparabile che può rimescolare gli equilibri. Per questa ragione Münkler evoca il tema proposto da J.S. Nye (si veda sopra) di un *soft power* che deve prendere il posto dello *hard power*, quantomeno affiancarlo.

Ora, il punto che insisto a sottolineare è questo: l'ideologia di "Occidente" (l'armamentario del suo *soft power*) è precisamente ciò che oggi appare in crisi per mancanza di fondamento:<sup>29</sup> essa non soltanto non convince i non occidentali, ma neppure molti occidentali che ne sopportano il peso. Per quanto ciò possa sembrare paradossale alla luce di un pensiero moderno, l'ideologia religiosa delle crociate, ancorché fattualmente d'interesse per una piccola nobiltà affamata di terre, aveva più capacità di convincimento, quindi più sostenibilità, della moderna ideologia di Ragione occidentale -e di "libero" mercato (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1267-1268). Tanto più che essa porta, come ho già detto e come nota Münkler a p. 189 a proposito della guerra del Vietnam, ad una errata valutazione del "nemico", delle sue motivazioni, della sua determinazione e delle sue capacità.

Se una lezione se ne deve trarre, è che "gli imperi moderni non sono in grado di tenere sotto controllo vasti territori nel caso di una mobilitazione popolare su vasta scala" (Münkler, p. 191). Il sottaciuto fallimento occidentale in Afghanistan, dove non si è vinto nulla e si sta quotidianamente perdendo; e il patente disastro del tentato "ordine" mediorientale disegnato su impresentabili interessi, dovrebbero insegnare qualcosa. Münkler (p. 197) parla di "antimperialismo identitario" "complementare al declino del marxismo" in una lotta che è importante in sé, indipendentemente dagli esiti (ivi); e dopo ciò torna alla rivolta dei Maccabei sotto l'impero Seleucide.

Tuttavia gli imperi moderni, l'imperialismo economico o "imperialismo dei mercati", come dice Münkler a p. 228, non possono esimersi dall'interventismo militare; lo notava già Hobson che scorgeva in esso l'*extrema ratio* contro chi si rifiutava di aprirsi all'economia imperiale. "A poco a poco la globalizzazione dei mercati dà luogo a un imperialismo dell'intervento o a una serie di guerre di pacificazione" nota Münkler alle pp. 228-229; e da qui egli ripercorre temi che sono quelli di Johnson e Mann (citt.) dei quali preferisco riferire *infra* in modo più diretto. Si tratta delle conseguenze economiche e politiche che affliggono i detentori dell'impero: aumento delle spese militari che gravano sulla popolazione ma che divengono fonte di lucro per un intero apparato industriale/militare; taglio della spesa sociale e privatizzazione dell'esercito combattente (mercenari) per non creare il rigetto nella popolazione (si ricordi l'effetto della guerra del Vietnam sulla cittadinanza U.S.A.); minacce fattuali alla democrazia anche a prescindere da autentiche aberrazioni come la "operazione Northwoods", oggetto di frequente citazione.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Il 1956 è l'anno della crisi di Suez per la nazionalizzazione del Canale da parte dell'Egitto. La Gran Bretagna tentò di intervenire militarmente ma fu costretta a desistere.

<sup>28</sup> Un esempio istruttivo è costituito dalla crisi di politica internazionale nella quale si dibattono ora gli Stati Uniti dinnanzi alla realtà nucleare della Corea del Nord. La crisi consiste nella necessità di trattare su un piano paritetico con chi si oppone all'imperialismo U.S.A. in Asia, con conseguente perdita di prestigio mondiale, e quindi di credibilità come Stato imperiale. L'alternativa sarebbe infatti soltanto la follia di un conflitto nucleare, facile a vincersi ma che provocherebbe una sollevazione mondiale, anche qui con perdita di credibilità perché il mantello ideologico cadrebbe dinnanzi all'evidenza della mera violenza. Ulteriore aspetto sul quale riflettere è che la Corea del Nord sembra aver potuto realizzare il proprio programma di armamenti a costi irrisori rispetto alle gigantesche spese dell'occidente (cfr. l'articolo di G. Olimpio e G. Santevecchi, *Quanto costano i missili di Kim?*, Il Corriere della sera, 12 Settembre 2017): un fatto che conferma il ripetersi di quanto documentato da Headrick nella sua ricerca, la capacità dei popoli sottomessi di dotarsi ingegnosamente e con poca spesa delle armi stesse dei vincitori. Nell'ultimo capitolo e nelle *Conclusioni*, Headrick sottolinea infatti i costi vertiginosi della politica occidentale fondata sul terrore tecnologico, inutile perché una vittoria sui ribelli si può ottenere soltanto a patto di inviare enormi eserciti e occupare militarmente: cosa impossibile perché le popolazioni occidentali non lo accetterebbero, come non accettano che il terrore tecnologico sia spinto oltre un certo livello. Le industrie però ci guadagnano molto, ormai siamo agli eserciti mercenari, e questo è un argomento che vedremo in seguito. Il senso della ricerca di Headrick, da lui stesso sottolineato, è dunque questo: l'Occidente sbaglia perché non capisce, e non capisce perché è la sua stessa cultura a renderlo incapace di capire.

<sup>29</sup> Ricordo che l'argomento è già nel *Prologo* di *Storia, etc.*: anzi, *ne* è il prologo, è a monte dell'avvertita necessità di una ricerca che parta da lontano.

<sup>30</sup> Organizzata dallo Stato Maggiore U.S.A. nel 1960, quando ne era a capo Lyman Lemnitzer e capo della Difesa era Robert McNamara, prevedeva l'uccisione di cittadini statunitensi in strada al fine di guadagnare l'assenso all'invasione di Cuba, che sarebbe stata accusata di questi omicidi come atti terroristici. Cfr. in dettaglio Ch. Johnson, cit., pp. 301, sgg. Quanto alla privatizzazione dell'esercito, è appena il caso di riflettere che ciò trasforma la guerra in un ottimo affare, aprendo ad una azione di *lobbying* da parte dei *contractors*.

È verosimile, secondo Münkler, che la maggiore vulnerabilità dell'impero U.S.A. non risieda nelle minacce esterne (i rapporti di forza, *almeno* come tecnologia e arsenale, sono tutti a suo favore) ma nella possibile indisponibilità della popolazione statunitense a sostenere a lungo questa situazione, che appare destinata a cronicizzarsi (p. 239). Desidero sottolineare questo punto, perché ho avuto occasione di esprimere opinione analoga a p. 1336 di *Storia, etc.*

Il tema fondamentale dei testi di Johnson e Mann è che l'imperialismo economico, ancorché si astenga dalle conquiste territoriali che caratterizzarono l'antico imperialismo, è destinato comunque a sboccare nel militarismo da parte dello Stato egemone; e poiché l'imperialismo economico si alimenta dell'ideologia del "libero" mercato come inevitabile "Progresso" planetario, la sua alleanza con il militarismo porta in sé una contraddizione.

La contraddittorietà di questa alleanza tra "Progresso" e repressione è molto interessante, non soltanto perché rivela l'inevitabile fondamento nella Forza di ogni "mercato", che perciò non potrà mai essere "libero";<sup>31</sup> non soltanto perché è davvero imbarazzante il caso di un "Progresso" che deve essere imposto con la forza, ma anche perché -questo è il filo conduttore delle presenti note- rivela la natura strumentale della Ragione. *Strumentale*, è infatti la parola giusta per una Ragione che nasce dal pensiero della *téchne*.<sup>32</sup> La breve esposizione che segue ha dunque un senso come sommario quadro di una realtà che giustifica le considerazioni qui premesse: chi volesse approfondire o non avesse esperienza degli eventi reali (non dell'ideologia, propagata con i *media*) degli ultimi decenni, può consultare la vasta letteratura che non si limita certamente al pochissimo che espongo.

Nel suo noto e citato *The Sorrows of Empire*, Ch. Johnson sottolinea che l'imperialismo U.S.A. ha un fondamento militare non già nelle conquiste territoriali, ma nella larga diffusione di basi militari sparse sull'intero pianeta; come egli sottolinea anche in *Nemesis*, esse sono poco meno di 800 e impiegano oltre mezzo milione di persone tra militari e personale di supporto. Un "impero di basi", come dice a p. 23 di *The Sorrows of Empire*, gestito discrezionalmente dal Pentagono e che garantisce un'esistenza assai confortevole ai suoi addetti, con un elevatissimo costo complessivo.<sup>33</sup> I costi, che ricadono sullo Stato e quindi su tutti i cittadini, garantiscono però ottimi profitti e brillanti carriere ad un apparato industriale/militare legato da reciproci interessi e scambi di ruoli: anche questo è ampiamente documentato e mostra una fisiologia dell'imperialismo economico non diversa da quella descritta da Hobson.

Tutto ciò a prescindere dal costo iperbolico degli interventi militari, dal Vietnam in poi; un evento chiave, quest'ultimo, per capire ulteriori evoluzioni quali la nascita degli eserciti privati di mercenari, conseguenza della grave crisi morale della popolazione dopo i lutti causati da quell'inutile e disastrosa guerra. Mi permetto di ricordare (Johnson non lo fa, ma è un esperto di Asia, quindi lo sa bene) che la guerra del Vietnam fu preceduta da quella di Corea, anch'essa non vittoriosa e anch'essa combattuta per una politica di egemonia asiatica perseguita sin dalla fine del XIX secolo e combattuta su molti fronti.<sup>34</sup>

Fu comunque l'inizio della politica imperiale a dare il via al gigantesco debito pubblico U.S.A.: una politica di deficit della quale si è potuto evitare di pagare il prezzo per le ragioni che abbiamo visto esponendo l'articolo di Iwai nel precedente capitolo, ma che costituisce pur sempre una minaccia pendente sulla collettività. Una politica che va comunque a detrimento della spesa sociale, in un paese nel quale oltre tre quarti della ricchezza sono nelle mani del 10% dei più abbienti, e che perciò conosce enormi disuguaglianze.

*The Sorrows of Empire* è un testo molto analitico che ripercorre gli eventi dalla fine della seconda Guerra mondiale agli inizi del XXI secolo, un utile riepilogo per chi ne avesse perduto la memoria o li conoscesse nella forma della propaganda ideologica diffusa dai *media* occidentali: non starò tuttavia a ripeterli qui in sintesi. È però importante ricordare come la propaganda ideologica -la stessa che da anni ripete slogans

<sup>31</sup> In effetti il "libero" mercato non stabilisce affatto la parità dei contraenti -il solo fondamento che potrebbe costituire l'ipotetica base di un'ipotetica libertà (di mercanteggiare); stabilisce soltanto la libertà dei più forti di imporsi ai più deboli nel mercanteggiamento, senza alcun vincolo esterno (di natura etica, politica, o altro, persino di generale convenienza economica) al mercanteggiare stesso. *Non è quindi il mercato ad essere liberato, ma soltanto la forza: di chi può.* Si comprende quindi il darwinismo d'accatto che deve sostenerne l'ideologia.

<sup>32</sup> Il pensiero della *téchne* si fonda sul presupposto della *utilizzazione* di una materia/oggetto -mera *res extensa*- da parte di un soggetto/*res cogitans*. Sotto questo profilo la Ragione è dunque connaturata all'efficientismo e all'utilitarismo, che non per caso costituiscono il cardine e il fondamento dell'ideologia liberista. Si dà il caso però che nell'economia politica liberista l'oggetto sia l'uomo stesso ridotto a parametro economico (ciò che fa comprendere la nascita di concetti aberranti come "capitale umano" e di teorie demenziali come quelle di Becker): e questa non è una garanzia di successo perché, di norma, l'uomo non ama essere trattato come un oggetto, *comunque non lo è*, quindi *l'uomo rappresenterà sempre un intoppo nell'oliato ingranaggio della Ragione economica*. Quando si pretende di applicare l'*epistème* al reale, si dimentica che la parola, il *lógos*, non potrà mai aderire alla cosa, perché *il reale è ambiguo*, come ben sapeva il pensiero mitico.

<sup>33</sup> Per questi ed altri dati rinvio il lettore ai testi citati per la dettagliata documentazione e le relative fonti, che qui non è possibile riportare. Si tenga presente che "l'impero delle basi" è il terminale di colossali investimenti nell'industria bellica a spese dell'Amministrazione; ed è ben noto che, in conseguenza dei comuni interessi, c'è un consistente walzer di poltrone al vertice tra l'Amministrazione e l'industria bellica.

<sup>34</sup> Sull'origine e sulle cause della guerra di Corea del 1950 si veda l'articolo del Gen. Fabio Mini, *Le possibilità di una guerra impossibile* su *Limes*, 2017,9 alle pp. 41 sgg. Alle pp. 43-44 il Gen. Mini scrive: "La guerra tra Nord e Sud iniziò formalmente il 25 Giugno 1950. Nei due giorni precedenti (23 e 24) *truppe del Sud avevano bombardato le linee del Nord e occupato per alcune ore la cittadina di Haeju*. Il 25 le truppe della Corea del Nord passarono all'attacco sulla linea di confine e presentarono una formale dichiarazione di guerra nell'ordine. Il Nord proseguì l'attacco occupando quasi tutta la penisola. L'intervento americano a favore del Sud fu mascherato da *operazione dell'ONU*" (corsivi miei). La Corea del Sud era a quel tempo un satellite degli U.S.A., punta avanzata contro la Cina appena uscita dalla rivoluzione di Mao che era stata contrastata dagli U.S.A. in difesa della propria egemonia sull'Asia orientale, consolidata con la vittoria sul Giappone. Come tutti sanno e come precisa lo stesso Mini a p. 44 "la Corea del Sud è rimasta sotto la tutela militare e nucleare degli Stati Uniti".

come “esportazione della democrazia” (e, un tempo, “lotta al comunismo”) “intervento umanitario”, “Stati canaglia”: il tutto in nome dei “valori dell’Occidente”, obbligo planetario imposto dallo “inevitabile” Progresso-la propaganda ideologica, dicevo, abbia tessuto il (non) casto velo per coprire le pudenda di concreti interessi economico/industriali e finanziari. Il tutto già a partire dal colpo di Stato in Iran dei tempi di Mossadeq orchestrato dai servizi segreti anglo-americani per il possesso del petrolio, la cui vera vicenda è stata rivelata soltanto all’inizio del XXI secolo.<sup>35</sup>

Non è negli scopi di queste note ripercorrere passo dopo passo le tappe dell’imperialismo U.S.A. a partire dalla guerra contro la Spagna alla fine del XIX secolo che portò all’egemonia su Cuba e, soprattutto, all’espansione nel Pacifico con la conquista delle Filippine. Ciò che a me interessa sottolineare non è che l’imperialismo U.S.A. sia una realtà malamente mascherata dall’ideologia -questo è ovvio: ma è che l’ideologia, da sempre alla radice di ogni imperialismo che senza di essa non troverebbe fondamento, è presente, in questo caso, già sin dal concetto stesso di “Occidente” inteso come destino planetario. Soltanto la profonda penetrazione di questa ideologia nella cultura occidentale consente di non avvertire la logica del dominio che la sottende; appare infatti ovvio, a chiunque sia compenetrato dall’ideologia del “Progresso” e della “Ragione”, che l’Occidente rappresenti il culmine di una “Storia” (anche lei con la maiuscola) cui ognuno *dovrà* adeguarsi per la Legge cosmica che tutto regola per il Bene: sicché il suo rifiuto può assumere soltanto il volto del Male. “Asse del Male” fu infatti definita quella parte del mondo renitente al colonialismo culturale, giustificando così ogni possibile intervento militare come necessario atto di civiltà.

Già nel 1904 infatti, il Presidente Th. Roosevelt aveva affermato che gli U.S.A., in quanto “nazione civile”, avevano il *dovere* di esercitare un mandato di polizia mondiale;<sup>36</sup> ne parlava a proposito dell’ingerenza U.S.A. nel mondo latino-americano ma ora il mandato si estende al pianeta. Dopo la fine dell’U.R.S.S. infatti, e in attesa di ulteriore crescita della Cina, gli U.S.A. sono rimasti la sola potenza planetaria: ciò ha tuttavia un costo.

Singolarmente, le analisi di Ch. Johnson in *The Sorrows of Empire* e in *Nemesis* ricalcano le conclusioni che furono già di Hobson per il XIX secolo britannico: mentre la società regredisce a forme meno democratiche per il processo di militarizzazione necessario al mantenimento dell’impero, le industrie, in specie degli armamenti, e la finanza in generale, traggono grandi profitti. D’altronde, come mostra la puntigliosa ricostruzione di tutti i conflitti, le turbolenze, i colpi di Stato nel mondo negli ultimi decenni, lo Stato imperiale deve sempre necessariamente intervenire, onde evitare il rischio di sfaldamento della rete delle sudditanze e la conseguente perdita del proprio ruolo: anche perché attraverso questa rete corre il flusso del “libero” mercato. Si tratta di fatti di comune conoscenza, salvo non esservi esposti attraverso l’immaginario della propaganda.

Particolarmente interessante la ricostruzione degli antecedenti della guerra in Iraq, che furono creati con la disinformazione al fine di realizzare un progetto d’invasione già deciso da tempo e motivato dall’intenzione di impadronirsi dei giacimenti petroliferi (pp. 217-253). La vicenda, che entra nelle biografie e negli interessi dei suoi protagonisti, ripercorre le molte giravolte politiche su quel fronte e rientra nella secolare politica inglese e americana volta a fare del Medio Oriente petrolifero un’area di influenza esclusiva. All’Iran, che vi si è sottratto, lo strappo viene fatto pagare da decenni: naturalmente con le più nobili motivazioni democratiche e progressiste, che però non valgono per l’Arabia Saudita.

Le successive pp. 255-281 entrano così nel vivo della natura dell’imperialismo U.S.A., inteso come imperialismo *economico* che si esplica attraverso la globalizzazione e l’immaginario di un “libero mercato”.<sup>37</sup> Fu

<sup>35</sup> Si veda al riguardo il dattiloscritto che la CIA è stata costretta a desecretare, con i dovuti omissis e dopo strenua battaglia legale. Si tratta di 17 files (più quelli relativi alla battaglia legale) pubblicati da The National Security Archive-The George Washington University con il titolo *The Secret CIA History of the Iran Coup, 1953*, reperibili sul web al sito <http://usarchive.gwn.edu/NSAE/NSAE28/>.

<sup>36</sup> *The Sorrows of Empire*, p. 192. Si noti che questo tema ideologico altro non è che la prosecuzione e lo sviluppo di quello che aveva sostenuto la cacciata degli Indios dal loro territorio. Esso potrebbe sembrare non diverso dall’ideologia assira indagata da Liverani (l’affermazione di una civiltà “superiore”); in realtà esso si puntella sulla concezione razionalista/borghese della Storia come percorso con un traguardo, percorso quindi *interiormente necessitato*. Soltanto la critica di questa cultura consente di apprezzare la natura puramente ideologica di una Storia culminante nell’Occidente borghese, tant’è che ne accompagna la nascita come suo “stemma” (cfr. *Storia, etc.*, pp. 708-709: contro il diritto divino dell’aristocrazia e l’eguaglianza originaria cantata dai Lollardi, la Storia è la Carta dei diritti della borghesia).

<sup>37</sup> Che di un immaginario si tratti, *largamente diffuso anche tra i critici dell’Occidente*, si nota, ad esempio, nel testo di M. Mann il quale, pur condannando le disparità ingigantite dal neoliberalismo, dice a p. 61: “American policy is not free trade. It privileges american interests”: come se potesse davvero esistere un mercato i cui esiti non siano determinati dalla disparità di forze tra i contraenti. Sotto questo profilo non si deve incorrere nell’errore di contrapporre la politica di Bill Clinton allo sciagurato bellicismo di G.W. Bush, tra di loro vi è continuità nella logica dell’imperialismo economico e di un “mercato” la cui “libertà” è soltanto epifania di forza. È stato notato infatti (M.B. Steger, *Globalismus, etc.*, Third Ed., Lanham, Rowmans & Littlefield, 2009, p. 55) che Clinton imponeva gli interessi commerciali U.S.A. alle nazioni più deboli evocando il *free trade*, ma fermava i tentativi altrui di accedere al mercato U.S.A. invocando il *fair trade*. Il mercato può essere “libero” soltanto nell’immaginario imposto dall’ideologia razionalista. Sulla globalizzazione come maschera dell’imperialismo nella politica di Clinton, cfr. *The Sorrows of Empire*, pp. 255-256: la globalizzazione aveva, secondo Clinton, una sua “inesorabile logica” (ivi, p. 260, parole dello stesso Clinton che si inquadrano perfettamente nella concezione ideologica della storia che sorregge l’ideologia di “Occidente”). Su questo punto, riportando un’osservazione di Steger, Johnson sottolinea (p. 260) le comuni radici dell’ideologia occidentale e di quella marxista: entrambe fanno capo alla concezione teologica della Storia (con la maiuscola) una sorta di teodicea. Questo tema è stato trattato più volte nel corso di *Storia, etc.*, anche in rapporto all’osservazione di Foucault sugli stretti legami di Marx con la cultura borghese del XIX secolo. Sulla nascita di questa cultura a seguito del processo di secolarizzazione (la “cattiva” secolarizzazione, come l’ho definita) ho insistito più volte e non mi ripeto; si deve comunque sempre ricordare che il Progresso fu -e resta- un postulato religioso (storia come storia della salvezza ovvero ritorno alla condizione edenica alla patria celeste; storia come percorso per la vittoria sul Male già nello

questa la politica di Clinton, cui però dovette succedere l'imperialismo *militare* di Bush (*The Sorrows of Empire*, p. 257) perché la connessione tra i due modelli è implicita e la loro alternanza è dettata dalle circostanze, come avevano già osservato Gallagher e Robinson per la Gran Bretagna del XIX secolo.

È comunque interessante che Johnson, nel ripercorrere brevemente le tappe di questo sviluppo, ritenga utile risalire agli anni '70 e al ritorno al vecchio liberismo da parte di Reagan e della Thatcher con la conseguente "rinascita della teoria fondamentalista del capitalismo del XIX secolo" (p. 259), cioè di quel paleoliberismo di Hayek e Friedman del quale abbiamo discusso nel precedente capitolo.

Johnson parla del "fervore religioso" (p. 261) degli Accademici -in particolare americani- che lo propugnarono (ne abbiamo notato l'irrazionalità politica nel precedente capitolo)<sup>38</sup> e nota che il liberismo "accecò non pochi inglesi sul razzismo, il genocidio e lo spietato sfruttamento che accompagnò la crescita dell'impero britannico" (ivi). La globalizzazione divenne un proclama messianico (ivi), anche se poi la realtà si è rivelata ben altra: "non c'è caso riconosciuto nel quale la globalizzazione abbia portato prosperità in qualche Paese del terzo mondo" (p. 262).<sup>39</sup>

Johnson cita anche vari dati a sostegno delle proprie affermazioni e sottolinea, tra l'altro, il ruolo fondamentale giocato dalla "proprietà intellettuale" nell'opera di sfruttamento; ciò che è interessante perché si ricorderà (cfr. cap. precedente) che l'abolizione dei brevetti era stata una petizione dell'ordoliberismo, un pensiero maturato sull'esperienza dei disastri mondiali d'inizio Novecento e sulla coscienza che il liberismo ne portasse la responsabilità.

Ancora più significativi sono poi gli eventi da lui citati che mostrano l'imposizione da parte degli U.S.A. -grazie alla propria forza contrattuale- di politiche economiche svantaggiose nei confronti degli Stati-satellite: naturalmente in nome del "libero" mercato. Con grande sconcerto dei globalisti (p. 274) il risultato del "libero" mercato fu la crescita delle diseguaglianze tra i Paesi, col risultato di smascherare i motivi espansionisti imperiali nascosti "dietro la teoria neoliberista" (ivi).

L'ultimo capitolo, che porta il medesimo titolo del testo (*The Sorrows of Empire*) è dedicato infine ai problemi che si generano all'interno dello stesso Stato imperiale in conseguenza della sua inevitabile svolta militarista, a partire dal continuo aumento dei poteri presidenziali e dal venir meno delle libertà dei cittadini (pp. 292, sgg.): anche questo ricorda l'analisi di Hobson, come anche lo ricorda l'aggravio dei costi necessari al mantenimento del ruolo (p. 306). Gli imperi però non durano (p. 310) nonostante l'illusione di poterli mantenere in vita grazie al predominio tecnologico (p. 289), un'illusione smentita dall'accurata ricerca storica di Headrick (cfr. *supra*). Trovo al riguardo significativa la frase con la quale Johnson conclude il testo: "Nemesi, la Dea della retribuzione e della vendetta, la punitrice dell'orgoglio e della *hybris*, attende impaziente di incontrarsi con noi" (p. 312). Questa frase infatti, oltre ad aprire alla successiva ricerca di Johnson, intitolata per l'appunto *Nemesis*, ha il pregio di ricondurci a quanto segnalavo nella precedente nota 36, al detto di Anassimandro.

*Nemesis* esamina dunque il contraccolpo destinato a raggiungere uno Stato imperiale (*Blowback*, contraccolpo, era stato infatti il titolo del primo libro della trilogia di Johnson) in conseguenza della sua politica di forza. Il concetto è significativo come smentita dell'ideologia occidentale, che pensa una Storia allineata lungo un percorso ineludibile del quale l'Occidente rappresenterebbe l'avanguardia destinata a trascinare con sé il pianeta. Non a caso -credo- il libro si apre con il ricordo dei fatti del 9 Settembre 2001 e si occupa a lungo della politica mediorientale degli U.S.A., dal golpe contro Mossadeq alle guerre in Iraq e in Afghanistan.

Questo crescendo di violenza, che Johnson amplia a tutti gli altri interventi nel mondo, dal Sud America all'Asia (cui dovrebbero aggiungersi quelli in Europa orientale, nei Balcani e in Nord Africa) volti a creare regimi favorevoli e a stroncare politiche nazionali indipendenti, benché motivato da concreti e ben individuati interessi, è stato ideologicamente sostenuto dalla convinzione di una lotta contro il Male ("l'asse del male", "gli Stati canaglia") in nome del Progresso rappresentato dall'Occidente: si ricordi al riguardo Latouche e la sua analisi della occidentalizzazione forzata del pianeta, della quale s'è fatto cenno nel precedente capitolo.

Dietro la violenza messa in atto, mal si nascondevano tuttavia gli interessi dell'imperialismo economico: sotto tale aspetto resta un classico il testo di Naomi Klein, *Shock Economy* (cit.).

Il testo di Naomi Klein è un feroce e documentato atto di accusa contro Friedman (e Hayek) e la sua/loro dottrina, responsabile dei mali di tutto il mondo. Le vicende narrate si chiudono nel 2006 e con la morte di Friedman: quel che è accaduto dal 2007 in poi, tuttavia, lo sappiamo già.

Ora, nel corso del capitolo precedente ho già espresso un giudizio radicalmente negativo sulle dottrine di Hayek e Friedman; la Klein ci racconta con dovizia di particolari i disastri del loro paleoliberismo e *come* essi si sono verificati: resta da chiedersi *perché*. Infatti la più disastrosa delle ideologie può anche imporsi grazie a

---

Zoroastrismo). Come tale esso può pensarsi soltanto come puro atto di fede, senza un fondamento razionale (così come non ha fondamento razionale la Ragione che lo guiderebbe). Sulla confutazione del Progresso si veda anche Liverani, *Antico Oriente, etc.*, alle pp. 946-947, dove si sottolineano i concetti storiografici di "crisi", di "catastrofe" e di "limiti": allora, senza una concezione lineare del tempo, il pensiero torna al detto di Anassimandro, per il quale cfr. l'Appendice a queste note. Liverani è un ottimo conoscitore delle *parabole* degli imperi.

<sup>38</sup> Il carattere fondamentalista, settario, parareligioso della predicazione di Friedman è stato ben messo in luce da Naomi Klein, cfr. *infra*.

<sup>39</sup> Per quanto riguarda la natura ideologica -e imperialista- del cosiddetto "libero" mercato, Johnson ricorda (*The Sorrows of Empire*, p. 263) che la Gran Bretagna, che aveva sempre applicato pratiche protezioniste, divenne sostenitrice del libero mercato nel quinto decennio del XIX secolo, quando era ormai divenuta la maggiore potenza industriale; e che tra il 1790 e il 1940 gli Stati Uniti furono verosimilmente "il più protetto mercato economico del mondo". Ciò che, aggiungo, consentì loro di consolidare un grande apparato industriale pronto a conquistare i mercati mondiali grazie al.....libero mercato.

una spregiudicata azione politico/accademica e di forze sociali egemoni (questo è il “come”); resta da chiedersi perché essa fu fiduciosamente subita -e abbia ancora “autorevoli” sostenitori- nonostante gli evidenti disastri. Qui entra in gioco un immaginario, spontaneo o indotto; ma nulla può essere indotto senza un qualche celato consenso<sup>40</sup> che pervade la cultura egemone anche fuori dall’occidente geografico. Questa cultura, che nasce come ideologia di “Occidente”, si manifesta nel suo aspetto finale, o comunque *logicamente* conclusivo, come economicismo; il tema è stato trattato nel precedente capitolo.

È comunque utile riassumere alcuni punti del testo della Klein nonostante esso sia notissimo e ampiamente diffuso e far cenno ad alcuni dei disastri del “neo”/paleoliberalismo, perché i disastri della politica rappresentano la conferma sperimentale dell’irrazionalità della teoria, ottimo esempio dell’irrazionalità del Razionalismo.

L’accusa generale che la Klein rivolge a Friedman (certamente il personaggio non era gradevole, ma io sorvolerei sulle colpe personali per appuntarmi piuttosto sull’irrazionalità della dottrina) è di aver voluto imporre *al reale* l’astrazione di una dottrina, incurante dei danni che essa procurava e delle obiezioni delle sue vittime. Una sorta di Dottor Stranamore dunque, che fa del male distruggendo il mondo con la pretesa di poterne creare un altro dal nulla, totalmente diverso e conforme al proprio astratto modello. In altre parole, un postulato al posto del mondo degli uomini.

Alla Klein non resta nella penna il capo d’imputazione: Friedman odiava la democrazia in nome di una propria superiorità tecnico/intellettuale. Non si può darle tutti i torti, anche perché la Klein addita nei coprotagonisti del fenomeno -una massa di politici e amministratori di vario livello- una banda di criminali e malfattori: ciò che è senz’altro vero, ma deve essere compreso in una prospettiva che eviti di farci tornare al giudizio gnostico, che faceva di questo mondo il Regno del Male. A me preme quindi di sottolineare qualcosa di più ampio: il Razionalismo, il pensiero della *téchne*, il liberismo, l’economicismo, il culto degli “esperti”, sono -forse- soltanto il volto attuale, la manifestazione contingente di un disagio verso la democrazia -*videlicet*, la pluralità delle *ragioni*- che, in nome della Ragione, data dai tempi di Platone e della sua polemica contro la spregevole capziosità di quei fabbricanti di chiacchiere che furono i Sofisti.

È un disagio contro la parola usata come strumento di persuasione, quindi anche come strumento *politico*, contrapponendo ad essa la *theoría*, la contemplazione di un astratto modello che diviene proposizione destinata a ricoprire (*epí ístemi*) la cosa; di una formula, insomma, nella quale è *rappresentato* (messo in scena) il fenomeno: come se l’imprevedibilità del vivente sotto la pressione del desiderio, e la *libertà* della Volontà (riflessa nell’ipostasi del Dio testamentario) potessero modellarsi dentro la camicia di forza della *theoría* e della formula.

Governare la società, quindi anche la sua “economia”, è opera *politica*, non è applicazione di una formula sovrimposta; a meno che la politica non sia intesa come imposizione della forza, ciò che si chiama, con termine generico, imperialismo. La Ragione è dunque *di per sé* imperialista e, se può operare (quasi) indisturbata, ci dev’essere qualcosa che non va nel nostro immaginario, almeno in quello dei cosiddetti benpensanti, cioè di coloro che pensano l’ovvio quotidiano, quindi *non* pensano: perché un pensiero che sia davvero tale revoca continuamente in dubbio ciò che appare, o si dà, per ovvio.

La critica della Klein all’autoritarismo di Friedman, al suo non ammettere deviazioni al proprio modello perfetto di “libero” mercato, al suo non concedersi ripensamenti neppure dinnanzi all’evidenza, può quindi esser vista, con sguardo più ampio, come una critica documentale dei nefasti del Razionalismo e dell’ideologia di “Occidente”. Siamo dinnanzi a un personaggio che, nella pretesa di fare dell’economia una “scienza”, ha poi praticato quella facile complicità di “scienza” e potere che aveva già notato Hobson, e che fa dell’autorevolezza un dono reciproco, un legame che ricorda il testamento di Ardashîr (cfr. *Storia, etc.*, p. 897) con la “scienza” a prendere il posto della religione.

Non per nulla la Klein apre con un lungo capitolo di presentazione della propria definizione di economia “shock”, traendo a modello e antecedente una folle e criminale (non esagero) operazione “scientifica” di illustri medici, volta a distruggere tramite elettroshock la psiche di individui refrattari alla norma, nella convinzione di poterne loro ricostruire un’altra adeguata al modello “scientifico” della “normalità”. Va da sé che si trattò di un fallimento, ma i danni che provocò furono incalcolabili e irreparabili: in compenso si rivelò utilissima ai funzionari dell’inquisizione poliziesca per affinare gli strumenti di tortura negli interrogatori e, come tale, fu messa in atto dagli organi dello Stato.

“L’altro Dottor Shock” (p. 60) è definito dunque Milton Friedman nella sua “ricerca di un laboratorio *laissez-faire*” (ivi) cosa che non gli riuscì difficile, perché la sua dottrina estrema del “libero” mercato, una dottrina praticamente *libertarian* delle cui non innocenti e pericolose assurdità ha dato qualche modesto esempio il capitolo dedicato alle *Derive della Ragione*, implica la via libera all’uso spregiudicato della forza, comunque intesa; e la Forza non attendeva altro che una bella maschera accademica, il “libero” mercato con le sue *deregulations*, privatizzazioni, globalizzazione e compagnia cantante; non attendeva altro, dicevo, per rimboccarsi le maniche e mettersi al lavoro.

Nessuna meraviglia, il mondo e l’uomo sono quel che sono: il punto è chiedersi se, precisamente per ciò, è il caso di legittimare la forza rinunciando alla normatività politica democratica in economia. Qui però si

<sup>40</sup> Per questo rinvio alla vicenda di Paride ed Elena e alla “correzione” fatta a Gorgia nelle pp. 65 e 71-72 di *Arte. Memoria. Utopia*, cit.

torna al punto: consenso politico c'è stato, opportunamente orchestrando il coro dei benpensanti. Non è forse un caso che siano state le dittature degli anni '20 e '30 a scoprire l'importanza della radiofonia di massa: la macchina dell'elettroshock fu, nel nostro caso, un megafono che per anni ha intonato "privato è bello" come *ouverture* al canto di sirena delle cordate accademiche selezionate, pronte a convincere snocciolando dati e dottrine con tono professorale. Una curiosità: *qui la Soffistica si è messa al servizio dell'epistème!*

L'operazione condotta da Friedman e ben finanziata dal potere economico -come ben documenta la Klein, ma anche altri hanno denunciato- è consistita nell'occupazione delle cattedre più prestigiose, naturalmente quelle delle Università private che danno il tono nel mondo anglosassone, ma anche altrove. Accadde così che le sue dottrine si trovarono "circonfuse di imparzialità scientifica" (Klein, p. 68)<sup>41</sup> con il risultato "di poter diffondere opinioni imprenditoriali attraverso istituzioni accademiche (o quasi)" (ivi). "Fiumi di donazioni" giunsero alla Scuola di Chicago e fondarono una "rete globale di *think tanks*" (ivi).

Tralascio le dottrine che già conosciamo per quel che ci riguarda e per sommi capi, onde ricordare il loro percorso che riservò particolare interesse al Sud America -il cortile degli Stati Uniti- dove esercitò, dice la Klein, a p. 75, un vero e proprio "imperialismo intellettuale". Il suo primo parto fu il regime di Pinochet nel quale fu possibile mettere in atto il programmato shock economico del quale parla la Klein e che, di fatto, è parte della dottrina liberista di Friedman: distruggere un intero sistema economico e sociale al fine di poterne creare un altro perfettamente modellato sull'ideologia liberista. La Klein insiste molto sulla necessità della distruzione come premessa ad una nuova alba radiosa per tutti, grazie al *trickle-down*.

Come andò l'operazione in Cile, tutti lo sanno; per buona memoria, la Klein lo racconta nei dettagli più sgradevoli; nel capitolo precedente ho accennato che Friedman, attorniato dai suoi *Chicago boys*, fu consulente di Pinochet. Mi preme però di sottolineare una cosa: se la "scienza"<sup>42</sup> prende il posto della religione nel testamento di Ardashîr, le cose peggiorano di molto, tutto va molto peggio che nei regimi teocratici perché la religione, almeno, detta un'etica e un'escatologia, mentre la "scienza" rivendica il proprio diritto *all'amoralità* e alla cosiddetta "obiettività". Questo significa, nella concretezza, piena accettazione e subordinazione al dato di fatto, cioè alla ragione della Forza che è "giusta" per il semplice motivo che così è. Non assistiamo soltanto all'istupidimento umano per perdita di utopia e di progetto: capiamo anche perché gli oppositori possano essere definiti usualmente -quel che è peggio, persino in "buona" fede- come "terroristi". In questo modo viene postulata l'irrazionalità delle *ragioni* altrui, che non avrebbero altra possibilità di esprimersi se non con la violenza perché, coerentemente con la ideologia di "Occidente", non avrebbero altro modo di opporsi alla Ragione Una, ne sono *fuori*.

Naturalmente il positivo (per Friedman e per i suoi non disinteressati seguaci) esperimento cileno fu subito replicato altrove in Sud America e nel mondo, ciò che è narrato dalla Klein con dovizia di particolari e nefandezze. La cosa che però ci deve interessare, è che il liberismo introdotto in sistemi sociali diversamente regolati, non portò ricchezza, non ci fu il fantastico *trickle-down*: ci furono arricchimenti sì, tanti e cospicui; ma il risultato fu il grande aumento delle disuguaglianze e della povertà.<sup>43</sup> Quanto allo shock, esso si concretizzò

<sup>41</sup> La pretesa di "imparzialità" -cioè di sottrarsi ai condizionamenti del luogo e del tempo- è la bandiera ideologica della "scienza".

<sup>42</sup> La scienza, quella dei ricercatori, è viceversa sempre problematica, mai apodittica; non coincide con il volgare Scientismo del pensiero acritico.

<sup>43</sup> C'è una vasta letteratura "tecnica", su questo argomento, da fonti insospettabili come il Fondo Monetario Internazionale, la Banca Mondiale, etc.; una letteratura, dunque, che viene dall'alto, in veste accademica e impreziosita da algoritmi, che conferma ciò che noi, più modestamente, constatiamo nella quotidianità. In questa breve digressione - che riguarda lo Stato imperiale, cioè gli U.S.A.- segnalano alcuni titoli (una goccia nel mare) e il loro contenuto. *Causes and Consequences of Income Inequality: A Global Perspective*, di E. Babla-Norris, K. Kochhar, N. Suphaphiphat, F. Ricka, E. Tsounta, IMF, 2015, nel web al sito [www.imf.org/external/pubs/ft/sdn/2015/sdn1513pdf](http://www.imf.org/external/pubs/ft/sdn/2015/sdn1513pdf), sottolinea che se il 20% della popolazione più ricca aumenta la propria quota di PIL, allora la crescita economica di un Paese si contrae. Per usare le parole stesse degli Autori, tutto ciò fa pensare che "the benefits do not trickle down". Una chiara smentita del mito liberista e della sua formula magica per il "lungo termine" di chi non si arricchisce ma s'impoverisce: "*trickle-down*" qualcosa "sgocciolerà" dall'alto del benessere, una presa in giro che ritroveremo abitualmente. La politica dovrebbe dunque occuparsi di aiutare i ceti medio-bassi sul piano economico, dell'accesso all'istruzione e della salute. Dovrebbe attuare una *politica sociale*. Entrando nei dettagli si apprendono cose di notevole interesse; per esempio (p. 5) si apprende che l'istruzione così com'è consente soltanto ai figli di buona famiglia di procurarsi le giuste conoscenze (in tutti i sensi, aggiungo, anche nel senso sociale) sicché le decisioni restano nelle mani di pochi, con spreco di risorse umane. Ora, vorrei ricordare che Hayek (si veda il capitolo precedente) perorava esattamente questo, cioè che al vertice debbono restare soltanto i rampolli del ceto elevato, perché soltanto loro hanno conoscenza del mondo. Hayek, penso sia chiaro dai risultati che sperimentiamo, costituisce con Friedman una coppia di Nobel (un terzetto con Gary Becker) che i Sapianti di Stoccolma ci potevano risparmiare. È vero tuttavia che, almeno in un campo problematico come l'economia, la "scienza" è tale perché tale la proclama il potere economico-politico: *something is rotten*, nel mondo della Ragione. L'argomento si ritrova a p. 6, dove la disuguaglianza di opportunità è individuata nel sesso, nell'etnia, nel luogo di nascita e nel *background* familiare, che incidono sulla disuguaglianza nell'istruzione; Hayek troverebbe tutto ciò una conferma delle sue idee, l'accesso ai vertici non può che essere un problema di *pedigree* familiare. Peccato che gli Autori scorgano le conseguenze di ciò nella corruzione, nel nepotismo, nel pessimo uso della capacità umane: tutti fattori che hanno un peso negativo nella crescita di un Paese (p. 6). Seguendo i dati noti e già segnalati (ad esempio da Piketty e altri) gli Autori sottolineano poi il parallelo declino del ceto medio, conseguenza di una costante diminuzione dei redditi da lavoro (p. 13) ora scissi tra lavoro dipendente sottopagato e ruoli direttivi superpagati, un tema sul quale torneremo in dettaglio, le conclusioni sul quale sono suffragate dai dati statistici alle pp. 9-15. Altri fattori di disuguaglianza sviluppatasi nel mondo e tradotti in grafici nelle pagine successive, sono poi quelli relativi alle cure mediche e all'istruzione: cose che ben constatiamo empiricamente e che sono dovute alla dilagante privatizzazione dei due settori, in specie ai livelli della maggiore specializzazione; privatizzazione artificiosamente stimolata con la contrazione delle prestazioni pubbliche conseguente alla scelta *politica* di diminuire le allocazioni. Questo è precisamente il programma di Hayek e Friedman (si veda il capitolo precedente). Il fenomeno è reso possibile grazie a una politica che ha visto il declino della tassazione progressiva (p. 21): come noto, la *flat tax* resta il sogno dell'economia liberista dai tempi di Bastiat. Gli Autori segnalano anche (ma su questo torneremo *infra* in dettaglio) che le

diseguaglianze sono ora esasperate dallo “sproporzionato” (definizione loro a p. 25) aumento delle retribuzioni nei lavori più qualificati; perché “sproporzionato” lo vedremo in seguito. Su questo, secondo gli Autori, ha significativamente influito la globalizzazione finanziaria (p. 28, tabella a p. 29, colonna 3). Lo studio si chiude sollecitando una politica di redistribuzione fiscale (p. 30) e una politica che non subordini al reddito familiare la possibilità di istruzione (p. 31). *Top Incomes, Rising Inequality and Welfare*, di K. Lansing e A. Markiewicz, Federal Reserve Bank of San Francisco, 2016, sul web nel sito [www.frb.org/economic-research/files/wp12-23bk.pdf](http://www.frb.org/economic-research/files/wp12-23bk.pdf) è uno studio dedicato alla perdita di benessere dei lavoratori nell’ambito dell’attuale economia. I dati relativi alla distribuzione del reddito per categorie di reddito negli U.S.A. mostrano “the dramatic upward shift” del reddito nazionale verso i detentori di redditi alti, uno “shift in the mass of income towards the upper tail of the distribution” (p. 1). Ne è conseguito un aumento dell’indice di Gini (che misura la diseguaglianza) in buona parte dovuto a “capital gains and dividend income” che, come noto, sono ormai appannaggio usuale dei livelli diretti (ivi). Inoltre il capitale azionario è ora per il 90% nelle mani dei più abbienti (p. 2); questo ci rinvia alle ricerche di Piketty delle quali parliamo nel precedente capitolo e sulle quali torneremo con alcuni altri suoi articoli. Secondo lo studio citato, negli U.S.A. i detentori di capitale hanno guadagnato in benessere, mediamente il 3,4% l’anno nel periodo tra il 1970 e il 2014, mentre i consumi dei lavoratori sono scesi mediamente dello 0,8% l’anno nel medesimo periodo (p. 3). Tutto questo ha fortemente inciso sulla mobilità sociale negli U.S.A.: due studi della Federal Reserve (Bh. Mazumder, *Earnings Mobility in the U.S. : a New Look at Intergenerational Inequality*, December 2000; e J. Davis-Bh. Mazumder, *The Decline of Intergenerational Mobility after 1980*, March 2017) entrambi sul web al sito <https://sites.google.com/site/bhshreaserach>, mostrano cose interessanti. Il primo conclude che c’è “strong evidence” che la mobilità intergenerazionale negli U.S.A. è “molto minore” di quanto si pensi (p. 34) e che ciò è dovuto alla disponibilità di reddito, tant’è che il *gap* colpisce soprattutto i neri (p. 35). Il secondo è ancora più significativo perché conclude (p. 17) che, mentre l’economia U.S.A. nel dopoguerra aveva mostrato rapida crescita e bassa diseguaglianza, dopo il 1980 la diseguaglianza è cresciuta e la mobilità è diminuita, sicché la posizione sociale dei figli tende a ricalcare quella dei genitori. *Il punto di svolta è il 1980, l’anno di Reagan e dell’affermarsi del liberismo*. In fondo, era questo ciò che auspicava Hayek. Lansing e Markiewicz, sulla scorta anche di altri studi, ribadiscono il concetto a p. 5 e fanno riferimento anche allo studio di Piketty-Saez-Stantcheva (*infra*) per aderire al concetto della “mano rapace” (p. 5) cioè al ruolo della forza di contrattazione che consente ai ceti dirigenti di accaparrarsi gran parte del reddito (p. 6). Come si vede chiaramente nel terzo diagramma della Fig. 1 a p. 40, dopo gli anni ’70 il reddito medio pro-capite negli U.S.A. è cresciuto molto più del reddito mediano, cioè del reddito maggiormente diffuso tra la popolazione. Vedremo in seguito come la divaricazione dei redditi ha avuto impatto sulla crisi finanziaria del 2008. Veniamo ora alla significativa ricerca di Th. Piketty, E. Saez, S. Stantcheva, *Optimal Taxation of Top Labour Incomes: A Tale of three Elasticities*, National Bureau of Economic Research, WP 17616, November 2011, sul sito web [www.nber.org/papers/w17616](http://www.nber.org/papers/w17616). La ricerca è *significativa* perché mostra che i fenomeni dei quali stiamo parlando, tutti dipendenti dalla crescita della diseguaglianza, hanno una *ben precisa radice politica*. Politica, ripeto, e coincidente con l’inizio della Presidenza di Reagan e del Governo della Thatcher, la fine del keynesismo, e il sorgere radioso degli astri gemelli di Hayek e Friedman. Infatti la crescita della diseguaglianza è ampiamente legata a una politica fiscale che abbassò l’imposta sui redditi più alti (cifre relative agli U.S.A., ma il discorso è più generale) dall’85% (sino al 1963) e dal 70% (sino al 1980) al quasi ridicolo 35% dal 1980 in poi (con un record del 30% attorno al ’90: Fig. 1, Panels A e B, p. 41). Ancora più irrisoria la tassa sui *capital gains*, scesa dal 30% al 15% (ivi, Panel A). Tutto questo senza che tali decisioni abbiano condotto ad una evidente espansione dell’economia (p. 1) come sostenevano e sostengono ancora i liberisti. *Alla base delle scelte liberiste dunque, non c’è neppure una razionalità economica, c’è soltanto una volontà politica*. Tutto ciò emerge in modo assai evidente dalle prime cinque pagine dello studio nel quale si nota (p. 23) che la radicale diminuzione della massima aliquota marginale (MTR) ha consentito una straordinaria forza contrattuale ai *top managers* (i CEOs, nel testo) e che questa forza è a sua volta responsabile dell’aumento della diseguaglianza, non avendo i lavoratori, al contrario, una forza contrattuale analoga (si vedano le tabelle 1 e 5 a p. 46 e a p. 50, in particolare Tab.1, Panel 2). Tutto ciò, lo scatenamento della cosiddetta “*grabbling hand*” (mano rapace) dei CEOs, non mostra alcuna correlazione con la crescita economica: “basse aliquote massime non hanno alcun riscontrabile impatto positivo sul reddito pro-capite” (cfr. Figg. 2-5 alle pp. 42-45 e Fig. A 1 a p. 61; si veda anche p. 26). Si è trattato di *appropriazione di reddito* e non d’altro, dovuta a una forza contrattuale generata dalla bassa tassazione, della quale i lavoratori non possono beneficiare (p. 10). Nulla permette inoltre di collegare tali superpagamenti con l’effettiva produttività economica marginale dei *managers* (ivi). Nel mondo *reale* infatti, è molto difficile stimare il prodotto marginale individuale (p. 11). È accaduto perciò che tra il 1979 e il 2005 “executive managers, supervisors and financial professionals” abbiano accaparrato il 70% dell’aumento della quota del PIL finito nelle mani di coloro che rientrano nello 0,1% dei percettori di reddito più alto (p. 12). Si noti dunque che gli Autori stanno mettendo in luce una nuova categoria di *rentiers*, che non sono soltanto i possessori di capitale ma i grandi dirigenti: anche perché la più grande parte dei loro redditi è corrisposta in azioni. Poiché inoltre questi redditi sono funzione di andamenti societari *ma anche di mercato e di andamenti di Borsa*, che non si vede come collegare all’operato dei singoli CEOs; poiché inoltre simili incentivi non valgono per gli altri lavoratori, ne consegue che *il sempre maggior reddito dei quadri dirigenti avviene a spese del reddito dei lavoratori* (p. 31). Ne consegue che il fenomeno può essere definito (ironia delle parole) “*trickle-up*” (p. 14). Cioè, con buona pace delle false promesse del liberismo (per verità, chi legge attentamente Hayek e Friedman non può avere gli abbagli di Pinocchio, essi sono alquanto espliciti nei propri obiettivi sociali) il taglio delle tasse sui redditi alti toglie risorse economiche ai meno abbienti per trasferirle nelle tasche dei più abbienti (p. 15; p. 25: “un taglio dell’aliquota massima genera un trasferimento ‘*trickle-up*’ dai redditi minori a quelli più alti”). Anticipando la conclusione dello studio segnalò che per evitare tutto ciò, secondo i modelli matematici degli Autori, i redditi dei CEOs dovrebbero essere tassati sino all’83% (Tab. 5, p. 50). Naturalmente, tutto ciò è riferito all’universo U.S.A. sul quale è condotto lo studio. Il fenomeno che abbiamo descritto ha tuttavia le caratteristiche di un circolo perverso che si autoalimenta; notano gli Autori a p. 20 che l’aumento continuo del reddito consente a sua volta ai percettori di redditi alti di accrescere la propria influenza politica e di esercitare attività di *lobbying* a proprio vantaggio. Essi riescono quindi a farsi remunerare anche per esiti aziendali favorevoli che non dipendono da loro, come i rialzi di Borsa, mentre non sono simmetricamente penalizzati per esiti sfavorevoli. Mi permetto tuttavia di sottolineare che c’è qualcosa che gli Autori non hanno messo in evidenza, qualcosa che ha generato, sostenendolo, il superpagamento dei vertici e il sottopagamento dei lavoratori. Si tratta di una cultura, peraltro chiaramente formulata dai liberisti, con le forme di un “darwinismo” pseudoscientifico, quasi razzista. Questa cultura sostiene la dottrina non soltanto in Spencer, ma *espressamente* anche in Hayek e Friedman. Gli Autori non mancano tuttavia di affermare (p. 1) che la cultura della nostra società ha avuto un ruolo chiave nell’affermarsi delle diseguaglianze. Una cultura “*winner-take-all*” come scrivono sempre a p. 1; e tuttavia, per il modo come si è affermata (collusione tra potere economico, politico e accademico) e per i suoi effetti, una cultura economica che fa pensare a una *mafia-economy*. Più elegante di queste mie parole è comunque la definizione dei nuovi ottimati fornita da Th. Piketty ed E. Saez, *Income Inequality in the United States 1913-1998*, The Quarterly Journal of Economics, CXVIII,1, 2003, sul web nel sito <https://berkeley.edu/~saez/pikettyqje.pdf>, ricerca aggiornata al 2010 dagli stessi autori in *Top Incomes and the Great Recession: Evolutions and Policy Implications*, IMF Economic Review 61,3 2013, sul web nel sito <https://eml.berkeley.edu/~saez/piketty-saezIMF13topincomes.pdf>. Nel primo essi li definiscono “*working rich*” che hanno sostituito i *rentiers* (quelli cui Keynes auspicava l’eutanasia) al vertice della distribuzione del reddito (p. 1 e p. 37). I loro redditi, in calo sino agli anni ’70, iniziarono subito dopo ad impennarsi, come mostra il grafico e conferma il testo. Nel secondo degli articoli sopra citati, gli Autori possono affermare qualcosa di più essendo intervenuta la crisi del 2008. Secondo la loro analisi, la spettacolare crescita del reddito dei più abbienti (a spese dei ceti medi, cioè dei lavoratori) non soltanto negli U.S.A ma anche negli altri Paesi “specialmente di lingua inglese” (p. 457) “ha esacerbato la fragilità finanziaria” (ivi). Gli Autori osservano quindi che più del 15% del PIL U.S.A. si era trasferito, nel corso degli ultimi 30 anni, dai percettori dei redditi minori (il 90% della popolazione) ai percettori dei redditi maggiori, il 10% (p. 458). Stiamo parlando degli anni del nuovo corso liberista, e su ciò vorrei osservare che, se è normale che vi sia una diversità nei redditi, meno normale mi sembra

una dottrina economica che arricchisce i ricchi e impoverisce i poveri. Questo è il darwinismo d'accatto che sottende al liberismo. Tornando al ruolo dei Paesi di lingua inglese, gli Autori osservano a p. 461 che il gigantesco fenomeno di trasferimento del reddito verso i più abbienti non è avvenuto in Francia e in Germania: è avvenuto sì, ma in misura minore. Ora, poiché i regimi economici sono simili, è lecito pensare che dietro il fenomeno *non vi sia un'esigenza economica, ma una scelta politica*. Fu inoltre la *risposta politica* ad avere il merito di comprimere gli alti redditi dopo il 1929 e a lasciare viceversa immutato il *trend* della loro crescita dopo il 2007. Noto per inciso che ciò sembra avere qualcosa a che vedere con la crisi (di voti e di idee) dei partiti di sinistra lamentata da Dardot e Laval (si veda il capitolo precedente). Gli Autori tornano quindi sull'argomento della citata ricerca di Piketty-Saez-Stantcheva per riaffermare l'esigenza di un'alta tassazione dei redditi più elevati e si chiedono (pp. 472, sgg.) se l'attuale distribuzione dei redditi abbia avuto qualche rapporto con la crisi finanziaria del 2008 che, come noto e come ricordo (si veda il capitolo precedente) nacque dalla politica del credito facile a soggetti scarsamente solvibili, di fatto insolventi; e dal tentativo di proteggersi dal rischio con la sfrenata fantasia dei derivati coinvolgendo così l'intero mondo occidentale, dalle banche ai piccoli risparmiatori turlupinati. Noto per inciso che comunque quei prestiti sconsiderati mirati a mantenere in vita un'economia illusoria, favorirono un regime di consumi dal quale qualcuno trasse un discreto profitto: almeno sul breve termine, oltre il quale lo sguardo del commercio non cade, come notava già Ferguson. Piketty e Saez infatti attribuiscono la crisi al progressivo indebitamento del ceto medio impoverito (si pensi alla vicenda dei prestiti sull'istruzione universitaria, e al loro esito) che tentò di mantenere il precedente tenore di vita (p. 473). Ciò in accordo con ricerche di altri, delle quali darò *infra* un minimo cenno. Il commento conclusivo dei nostri Autori è tuttavia espressione di un concetto tanto lapalissiano quanto volutamente obliatero dal megafono della propaganda nella cosiddetta "opinione pubblica" ("quella che legge i giornali"): *il benessere non è funzione della crescita del PIL, perché quest'ultimo può anche essere distribuito in modo irrazionale*. Pazienza, sono gli esiti irrazionali della Ragione calcolante. Venendo più da vicino al rapporto stabilito tra disuguaglianza e crisi finanziaria, cito dunque due articoli che possono essere significativi al riguardo. Il primo è di M. Kumhof e R. Rancièrè, *Inequality, Leverage and Crisis*, IMF Working Paper 10/268, sul web al sito <https://www.info.org/external/pubs/ft/wp/2010/wp10268.pdf> e i suoi grafici (riferiti agli U.S.A.) testimoniano ad abbondanza il fenomeno. Tra il 1970 e il 2005 si assiste infatti alla crescita impetuosa dei redditi alti e alla contrazione di quelli medio-bassi, con conseguente crescita delle disuguaglianze, aumento dell'indebitamento e *default* dei mutui ipotecari (pp. 26-31). Il secondo articolo, *Trickle-down Consumption*, di M. Bertrand e A. Morse, Bureau of Economic Research, Working Paper 18883, 2013, sul web al sito <http://www.nber.org/papers/w18883>, spinge la ricerca alle abitudini di ciascuno in rapporto al reddito effettivo e atteso per l'immediato futuro. L'analisi mostra (p. 10) che ad un aumento dei consumi dei percettori dei redditi più alti, risponde positivamente anche un aumento dei consumi per i redditi inferiori, che può condurre i percettori di questi redditi ad indebitarsi (p. 18) anche perché i consumi crescenti dei primi determinano un aumento dei prezzi al consumo e dei prezzi delle case, e i percettori dei redditi medi sono restii a cambiare i propri consumi. Una politica del credito espansiva può favorire questi comportamenti, stimolati anche dall'aumento di offerta di prodotti di lusso in un mercato guidato dai percettori di redditi elevati, sempre più elevati. Queste considerazioni appaiono anche nelle conclusioni di p. 32. Un'ultima segnalazione riguarda infine la ricerca di J.H. Lopez e L. Servén, *A Normal Relationship? Poverty, Growth and Inequality*, World Bank Policy Research, Working Paper 3814, 2006, sul web al sito [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=875680](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=875680), che ha studiato il rapporto tra aumento delle disuguaglianze e PIL. La loro conclusione, ricavata dalle curve *teoriche* della Fig. 2 a p. 27, sono così sintetizzate nello *Abstract*: se l'obiettivo principale è la riduzione della povertà in Paesi poveri e senza grandi disuguaglianze, un *modesto* aumento della disuguaglianza può essere tollerato in prospettiva di una crescita più rapida; non così nei paesi ricchi e già diseguali nei redditi, dove il benessere generale va perseguito non tanto preoccupandosi dell'aumento, quanto della distribuzione del PIL. *Come si può evincere da questa lunga nota, l'accumulo di ricchezze e l'aumento della povertà ha colpito anche gli U.S.A.*; siamo in presenza di dati certamente non provenienti da fonti sovversive, ma, come nota la Klein a p. 186: "Da un punto di vista filosofico, Milton Friedman non credeva nel FMI (*scil.*: nell'IMF) o nella Banca mondiale: erano esempi classici di interventismo da *Big Government* che interferiva con i delicati segnali del libero mercato". Quanto siano "delicati" i segnali, lo abbiamo visto; Friedman e Hayek predicavano la *Big Society*, una società lasciata in preda delle forze in essa presenti, priva di ogni progettualità esplicita. Si può pensare che ciò conduca a risultati positivi soltanto a patto di credere nella Ragione cosmica che tutto muove verso il buon fine: in tal caso si tratta però di una "filosofia" alquanto a buon mercato. Ancora il National Bureau of Economic Research ha prodotto uno studio di F. Alvaredo, L. Chancel, Th. Piketty, E. Saez, G. Zucman, *Global Inequality Dynamics: New Findings from Wid-World* (<http://www.nber.org/papers/w23119>). Wid-World è un progetto per lo studio della concentrazione dei redditi in alcuni Paesi -più di 30 al momento- e si avvale di centinaia di ricercatori. Questo studio si concentra su tre fenomeni: le disuguaglianze economiche nel reddito, quelle di capitale posseduto, e il rapporto tra la ricchezza privata e quella pubblica; esso copre il periodo 1978-2016. Per quanto concerne la disuguaglianza nei redditi lo studio consente di accertare che essa attualmente è in Cina ben più marcata da quanto si ritenesse: l'1% dei più ricchi possiede il 13% del reddito totale (il 20% negli U.S.A., poco più del 10% in Francia). A fronte di ciò la quota di reddito del 50% dei meno abbienti, che negli U.S.A. è scesa dal 20% al 12% nel periodo 1978-2015, in Cina è scesa dal 28% al 15%. Dunque anche in Cina la disuguaglianza è in forte aumento: per contro in Francia la quota di reddito del 50% dei meno abbienti è rimasta stabile nel periodo, attorno al 22%. Per quanto riguarda la disuguaglianza nel capitale posseduto, l'1% dei più abbienti possiede ora negli U.S.A. il 40% della ricchezza totale, il 30% in Cina, poco più del 20% in Francia (nel 1980, sia in Francia che in Cina essa era leggermente inferiore al 20%, leggermente superiore al 20% negli U.S.A.). Quel che colpisce in tutto ciò è il *trend*. Nel periodo 1978-2015 si nota, per la Francia un aumento generale del P.I.L. del 39%; del 39% anche per il 50% dei meno abbienti, del 44% per il 10% dei più ricchi, del 67% per l'1% dei più ricchi, e via via salendo sino al 158% per lo 0,001% dei più ricchi. Negli U.S.A. le cinque percentuali sopra citate sono rispettivamente il 59%; l'1% (!); il 115%, il 196% e il 685%. Per la Cina, dove l'aumento medio del P.I.L. è stato dell'811%, troviamo un aumento del 401% per il 50% dei meno abbienti, del 1294% per il 10% dei più abbienti, del 1898% per l'1% dei più abbienti, e del 3111% per lo 0,001% dei più abbienti. Lo studio conclude (p. 9) che l'attuale regime economico, anche se ha ridotto le disuguaglianze tra i Paesi, non garantisce situazioni interne *socialmente sostenibili*. A titolo personale aggiungo che la Cina sembra non aver molto da invidiare agli Stati Uniti; soltanto la sua generale impetuosa crescita (ovvia, considerato il punto di partenza) può far sfuggire all'osservatore la non meno rapida crescita della disuguaglianza. Alla sola situazione sociale degli U.S.A. è dedicato infine lo studio di Th. Piketty, E. Saez, G. Zucman, *Distributional National Accounts: Methods and Estimates for the United States*, <http://www.nber.org/papers/w22945>. Nell'*Introduzione* (p. 1) si sottolinea che lo studio, per la sua completezza e profondità, consente di fornire "la prima immagine completa di come la politica di redistribuzione messa in atto dal Governo agisca sulla disuguaglianza". Il reddito è stato esaminato in tre diversi aspetti: reddito lordo, reddito al netto delle imposte, e reddito "reale" inclusivo della redistribuzione operata dallo Stato, non in termini monetari ma in termini di valore economico dei sussidi erogati ai meno abbienti, primo tra tutti l'assistenza sanitaria pubblica. Per quanto riguarda il reddito lordo, quello del 50% dei più poveri è sceso, tra il 1980 e il 2014, dal 20% al 12% del reddito nazionale; percorso inverso, dal 12% al 20% del reddito nazionale, ha seguito il reddito lordo dell'1% della popolazione più ricca (p. 3). I ricchi hanno dunque tolto ai poveri l'8% del reddito nazionale lordo. I trasferimenti dello Stato non hanno modificato di molto la situazione (ivi, e tabella 1 a p. 40). Il fenomeno, come già sappiamo, è in buona parte connesso con l'aumento dei redditi da capitale (p. 4, e, più analiticamente, pp. 25-27). Il fatto che i trasferimenti (essenzialmente *Medicare* e *Medicaid*, rispettivamente il 3,2% e il 4% del P.I.L., p. 29) non modificano sostanzialmente la situazione, è dovuto alla scarsa *progressività* della tassazione sui redditi (p. 18) e -come sappiamo già- dalla bassa tassazione dei redditi da capitale, che sono significativi per i redditi più alti. Soltanto il *New Deal* aveva inciso significativamente in questo senso (p. 19) ma ora la situazione sta tornando quella dell'inizio del XX secolo (ivi). Aggiungo e ricordo: quella studiata da Polanyi e ben presente a Lippman come causa del disastro degli anni '20 e '30. Le *Conclusioni* (pp. 33-35) illustrano le molte tabelle delle pagine seguenti, che introducono anche un confronto con la Francia per sottolineare come certe situazioni siano il frutto della politica economica e sociale messa in atto dai singoli Stati. Tra il 1980 e il 2014, il

con le violenze ormai passate alla leggenda come quelle cilene e argentine (e altre): ma non servì certo a migliorare le condizioni di vita nel nuovo corso, anzi! Emerge però un dato di fatto: dopo la tempesta si vide che cosa era realmente cambiato: era stato finalmente imposto il “libero” mercato, cioè il dominio delle *corporations* U.S.A. con la distruzione della precedente economia locale. Questo si chiama: imperialismo economico.<sup>44</sup> Il legame indissolubile tra le necessità espansive del capitale, l'imperialismo economico e il “libero” mercato è, del resto, ben noto da tempo.<sup>45</sup> Perciò debbo ricordare ancora una volta che l'imperialismo economico è stato ed è continuamente perseguito negli ultimi due secoli da diversi Stati industriali con diverse sfere di dominio; se qui facciamo riferimento soltanto a quello U.S.A. ciò è perché esso è attualmente l'unico in azione a livello planetario anche ricorrendo, se necessario, alle minacce o all'uso delle armi.

Tornando alla Keim, debbo dire che a lei preme, giustamente, denunciare gli orrori e l'abolizione della democrazia grazie ai quali fu possibile imporre la cura Friedman; a me, per il senso stesso di tutta la ricerca, preme piuttosto mettere in luce quest'ultimo fenomeno: la cura non funzionò (se non per gli onorari che ne vennero agli illustri clinici) perché rappresentava in sé soltanto un'operazione socialmente irrazionale, non portatrice di alcuna razionalità economica, fautrice soltanto della ragione della Forza, motivata da una volontà politica di dominio. La lunga nota 43 ne illustra i disastri causati dall'economia liberista persino all'interno dello Stato imperiale, con ciò richiamando il giudizio di Hobson sull'imperialismo britannico del XIX secolo.

Ciò che mi preme mostrare quindi è che il liberismo -come la Ragione- è intrinsecamente imperialista precisamente in quanto ragione della Forza, e che perciò l'imperialismo economico, come documentano anche le ricerche di Ch. Johnson e M. Mann, tende necessariamente ad allearsi con il militarismo. Il fatto è che la strana contraddizione tra un'ideologia del Progresso e la realtà della repressione (cfr. *supra*) non è una reale contraddizione interna al liberismo, è soltanto la contraddizione tra la sua *realtà* e l'ideologia dietro la quale questa realtà viene mascherata.

Una banale conferma sperimentale di ciò si può ricavare dalla documentazione della Klein che mostra la cosciente e non casuale alleanza di intenti tra i regimi dittatoriali promossi nel mondo e la grande industria in cerca di affari. Questo però non spiega del tutto la facilità con la quale l'ideologia del “libero” mercato conquistò i paesi già comunisti, dando il via a quella singolare operazione grazie alla quale, dalla Russia alla Cina, gli oligarchi divennero capitalisti. È vero, sì, che la Klein descrive minuziosamente le operazioni di vertice che vi presiedettero; è vero che all'ideologia liberista non v'era contrasto dopo il crollo del regime sovietico; ma i venti di libertà che per un attimo agitarono anche le vesti dei Mandarini, pensavano forse ad altro che non all'affermazione di Friedman secondo il quale “i mercati liberi e i popoli liberi sarebbero inseparabili” (Klein, p. 210).

Eppure vi si è creduto a tal punto, che un momento di celebrità fu concesso persino al *petit commis d'État* Francis Fukuyama, che proclamava nel nascente regime universale “il punto d'arrivo dell'evoluzione ideologica dell'umanità” e “la forma ultima di governo umano” (ivi, p. 211): neanche assistessimo al Giudizio Universale. Avesse visto lo Spirito del Mondo entrare in un supermercato?

Riflettendo sull'ideologia liberista alla luce dei suoi misfatti, la Klein si chiede, a p. 269, se i suoi sostenitori siano “veri credenti” o se le loro affermazioni siano soltanto “un'elaborata giustificazione che permette loro di agire per avidità invocando nel contempo una giustificazione altruistica?”. Un po' come il Gatto e la Volpe, insomma: come Pinocchio aspetta che cresca l'albero degli zecchini, così i nuovi fedeli la parusia del *trickle-down*. Di certo però, come le accade di affermare subito dopo (ivi) “l'economia della Scuola di Chicago sembra particolarmente soggetta alla corruzione. Dopotutto, nel momento in cui si accetta che il profitto e l'avidità praticati su larga scala creino i massimi benefici possibili per qualsiasi società, “praticamente qualunque

---

reddito del 50% dei più poveri, che in Francia era dell'11% inferiore al reddito del 50% dei più poveri degli Stati Uniti, è divenuto ora del 16% più alto. Ciò significa che i meno abbienti stanno meglio in Francia che negli U.S.A., nonostante il reddito medio in Francia sia del 35% più basso! La scure della “libertà” si abbatte impietosa anche sullo Stato imperiale.

<sup>44</sup> Le motivazioni ideologiche per una politica imperialista sono state molteplici, l'imperialismo è stata una prassi diffusa un po' ovunque nel mondo, gli studiosi sono in grado di identificare diversi imperialismi dall'antichità a oggi, inclusi gli imperialismi russo, tedesco -che l'Europa ben conosce- e cinese: il punto non è questo, sono le diverse motivazioni ideologiche. Un conto è, ad esempio, l'imperialismo assiro esercitato in nome e per conto dei propri Dei; oppure un imperialismo motivato su una pretesa superiorità razziale, argomento così dubbio da risultare, almeno oggi, ideologicamente insostenibile. Un imperialismo esercitato in nome della religione fu, ad esempio, quello dell'Europa Cristiana in Sud America; ovvero è stato imputato da alcuni all'Islam, ciò che a me sembra discutibile alla luce dei fatti, con l'eccezione forse del primo periodo dell'espansione *araba*. L'ideologia di un simile imperialismo è però sempre ricusabile, ha fondamenta fragili e comunque è di difficile imposizione, ognuno ha il proprio Dio e questo tocca il fondamento di una società. Un “Dio” unico sarà anche imperialista, ma di simili unicità l'uomo ne ha pensate più di una. Non così se l'imperialismo è dettato dall'ideologia della Ragione. La Ragione infatti, non soltanto è per definizione unica, ma anche universale (fa capo alla Ragione cosmica, quella degli Stoici e dei Deisti) quindi non può che essere la medesima per tutti gli uomini, altrimenti non sarebbe più “Ragione”; e poiché *la sua epifania avviene nella razionalità del calcolo*, la Ragione economica e strumentale non può che essere eguale per tutti. Molto più di un Dio, che può sempre essere contraddetto da un altro Dio, la Ragione, essendo per definizione la medesima per tutti, non può avere alternative; tanto più che la cultura egemone, dalla quale nasce l'imperialismo *economico*, per il fatto di essere egemone ne costituisce di per sé una continua propaganda. Connettere questa Ragione *con una sua particolare storicità*, mostrarne quindi la natura transeunte comune a tutto ciò che storicamente nasce, è indispensabile per sottrarsi al suo imperialismo.

<sup>45</sup> Cfr. Ch. Henning, *Philosophie nach Marx*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2005, p. 17: “Liegen wirtschaftliche Interessen außerhalb des eigenen Landes, so sind imperiale Angriffskriege nicht mehr gewöhnlich. Doch bedarf es dazu nicht notwendig des Krieges -schon die Öffnung der Märkte kann nach Marx ähnliche Wirkungen zeitigen”

atto di arricchimento personale può essere giustificato come contributo al grande calderone creativo del capitalismo, che genera ricchezza e dà slancio alla crescita economica”.

Beh, non è questo che affermava Mandeville nella sua favola delle api? Dietro l'ideologia c'è una lunga storia che riguarda “etica” e cultura maturate nel mondo anglosassone. La Klein vi vede essenzialmente l'eredità di Adamo Smith affermando che il movimento di Friedman “può essere descritto come un tentativo, da parte del capitale multinazionale, di riconquistare la frontiera ricca e selvaggia che Adamo Smith, antesignano dei liberisti di oggi, ammirava così tanto” (p. 276). Con una differenza però: che mentre ai tempi di Smith si pensava a impadronirsi delle cosiddette “terre incolte” per “pochi spiccioli” oggi l'assalto è ai servizi pubblici: “l'ufficio postale, i parchi nazionali, le scuole, la sicurezza sociale, la protezione civile” (ivi); aggiungiamoci la sanità.

Ora, se quest'ultima cosa è vera (si pensi alle cosiddette “privatizzazioni selvagge” avvenute o tuttora in corso) prendersela con Adamo Smith mi sembra ingeneroso. In primo luogo perché, da bravo presbiteriano, il patriarca del liberismo parlava a nome di un'etica del lavoro ormai scomparsa: la finanziarizzazione del mondo può risalire tutt'al più a Bentham, e certamente a lui risale l'utilitarismo dell'*homo oeconomicus* che ha deformato la società. E poi, se ci si pensa bene, l'ideologia borghese della storia non soltanto ha molto a che vedere con la tradizione filosofica del Deismo, ma è anche l'erede involgarita e tracagnotta dell'alata chiusura delle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.<sup>46</sup>

La Klein tuttavia non manca di notare anche altri rapporti di continuità con Adamo Smith, come l'eterna lotta del liberismo contro i dazi che, effettivamente, consente il rinvio a Smith (p. 279); una propensione sostenuta in nome del Progresso ma che, vista in una diversa prospettiva, consente di definire il “neo” (paleo) liberismo come il “secondo saccheggio coloniale” (ivi). Un colonialismo che non richiede necessariamente interventi militari: almeno finché c'è un Governo “amico”. Niente di nuovo, è l'imperialismo economico del quale la Klein seguita a snocciolare i misfatti nel mondo: e poiché la guerra e tutti gli eventi catastrofici del mondo hanno sempre costituito un buon affare per chi sapesse coglierne l'aspetto positivo, la Klein entra nel vivo subito dopo, a p. 323.

Qui il suo racconto torna negli U.S.A. e alla ben nota pratica della esternalizzazione della delocalizzazione e della *deregulation* in generale, con i loro nefasti riflessi sull'occupazione, i salari, la sicurezza del lavoro. Racconta di come Rumsfeld (ammiratore di Friedman, ricambiato) introdusse le stesse pratiche nell'Amministrazione, e quali fossero i suoi personali interessi per farlo. Lui e Cheney depotenziarono i Servizi dello Stato a favore dei grandi interessi privati che appresero così a conseguire enormi profitti grazie alle guerre e alle calamità naturali. Come si sa, il processo è ora ben più avanzato: dalle basi militari alle carceri, dalla logistica all'infinità dei servizi, sino all'esercito e alla Sicurezza, tutto è trasferito dallo Stato ai privati, anche la prevenzione delle epidemie. Si realizza così un circuito singolare, già notato da Hobson ma qui di ben altre, gigantesche proporzioni: lo Stato tassa i cittadini e usa il gettito per arricchire dei privati ben introdotti con i vertici dell'Amministrazione, mentre tra l'alta dirigenza privata e pubblica si instaura un regime di porte girevoli. La Klein definisce tutto ciò “economia dei disastri” perché è evidente la stranezza di un'economia che tanto più accumula ricchezza privata, quanto peggio vanno le cose per il Paese.

Per dirla con le parole della Klein “i politici creano la domanda e il settore privato fornisce ogni genere di soluzioni.....il tutto sovvenzionato dai contribuenti”. Nella nota 43 abbiamo dato uno sguardo non positivo agli sviluppi della società U.S.A. la responsabilità dei quali ricade sull'imperialismo economico; sicché ci si può domandare se davvero esista uno “Stato” imperiale in un mondo nel quale le grandi *corporations* comandano sugli Stati vassalli e lo “Stato imperiale” ne è il braccio armato pronto ad intervenire dovunque si renda necessario l'uso della forza affidato ai *contractors*: non perché ciò giovi ai propri cittadini, ma perché giova agli interessi privati di alcuni. Come ha documentato la Klein (pp. 464-483) a proposito della tragedia di New Orleans (l'uragano Katrina) ciò che si vide in atto potrebbe essere definito come un imperialismo o un colonialismo *interno*; un assurdo lessicale forse, ma se si tien conto che ormai lo Stato ha un ruolo subordinato agli interessi di azionisti e *top managers*, non tanto assurdo di fatto; anche perché in gioco non c'è più un territorio da conquistare, ma un'economia da modellare per il suo sfruttamento. E un tentativo di sfruttamento, finito poi con scarsi risultati per gli U.S.A. e grandi tragedie non ancora terminate per il Medio Oriente, fu l'invenzione della guerra all'Iraq, argomento sul quale si vedano Klein, Johnson e Mann ma sul quale, chi vuole, può trovare tanta altra letteratura.

Non era, questa conquista dello Stato, il sogno di quel Bastiat, il cui ultimo approdo era stato il comodino di Reagan? E tutto ciò non era già stato anticipato dalle affermazioni di Th. Roosevelt citate *supra*? Ma per impadronirsi dello Stato il capitale necessitava di un'*ideologia*, e questa fu il suadente “libero” mercato. Prima di giudicare qualunque evento dobbiamo perciò chiederci: quale cultura consentì non soltanto la nascita, ma anche l'accettazione come evidente “verità”, di questo autentico *adýnaton*? In queste note, superficiali

<sup>46</sup> “Dass die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichte -dies ist die wahrhafte *Theodicee* (corsivo di Hegel) die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann der Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, dass das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sonder wesentlich das Werk seiner selbst ist”. Resta la Storia come *Weltgeschichte* culminante nella Modernità occidentale ma il moto teofanico della Storia si è tradotto nella corsa infernale di produzione e consumo.

accenni alla “nuova” -ma direi reiterata- crisi del “libero” mercato, hanno senso come supporto al vero tema che è -sin dalla prima pagina di *Storia, etc.*- la crisi dell’ideologia di “Occidente”.

Ciò che emerge quando parliamo di accettazione di un mero strumento ideologico come evidente “verità”, ignorando che il “vero” non è il *reale*, è la conclusione di un processo meramente *logico*, fatto cioè di *parole che non possono mai ricoprire la “cosa”*. Esse esprimono soltanto il più modesto prodotto di una esperienza *storica*, che ha un luogo e un tempo: e tutti i percorsi che hanno un luogo e un tempo hanno la propria fine per l’emergere dell’opposto, come ci ricorda Anassimandro. Esse non si inseriscono in alcuna *teodicea*, non trapassano in una *Aufhebung* secondo i percorsi luminosi delle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: perché anche quella “filosofia” ha senso soltanto nel suo luogo e nel suo tempo, è un prodotto della ideologia di “Occidente” del tutto inadeguato alla realtà. O, per dirla più brutalmente: non più adeguato da quando i Paesi occidentali non sono più padroni di fatto del pianeta, come agli inizi del ’900.

Si direbbe quindi che il principale problema dell’occidente sia la mancata percezione del contrasto tra il reale e la propria ideologia, quasi che esso si trovi nell’impossibilità di dismettere lo schermo attraverso il quale aveva traguardato il mondo nei secoli dell’espansione, della quale aveva costituito la *ratio*. La realtà infatti muta continuamente, abbandonare l’ideologia sulla quale ci si è costruiti è un trauma. Soltanto un trauma quindi potrà portare ad un cambiamento, ma non è dato sapere come e quando, il futuro è stato sondato soltanto dai Profeti, per giunta in termini assai vaghi, aperti a qualunque interpretazione.

Ciò detto, torniamo quindi a *Nemesis* e al percorso sdruciolevole tracciato da Johnson per gli U.S.A. dei quali è giustificato occuparsi non soltanto perché sono loro, oggi, lo Stato imperiale, ma anche -direi: soprattutto- perché essi costituiscono sia geograficamente, sia, soprattutto, ideologicamente, l’Occidente dell’Occidente.

Johnson apre *Nemesis*, lo abbiamo già visto, con l’elenco degli interventi militari, diretti o indiretti, degli U.S.A. nel mondo; non starò a ripetere perché chi vuole può documentarsi. Significativo notare che l’esportazione della “libertà” nel mondo è stata realizzata appoggiando o instaurando svariate dittature, naturalmente amiche della libertà.....del mercato.<sup>47</sup>

Johnson riporta però anche alcuni giudizi significativi sul piano della *realtà*: l’islamismo è il “*doppelgänger*” del Presidente U.S.A. (p. 1, citazione da Arundhati Roy); è del tutto naturale, considerando quel che si è fatto in Afghanistan e in Iraq, che i Musulmani non amino gli U.S.A. (p. 9, citando un articolo del *Financial Times*). Possono sembrare delle ovvietà, ma aprono una spia sul problema che ci sta a cuore: una rilevante parte degli abitanti del pianeta non sembra entusiasta dell’egemonia militare e culturale imposta dagli U.S.A.<sup>48</sup>

Ora, poiché le cose sembrano andare sempre peggio, anche per la maggioranza degli occidentali, dopo la fine degli anni ’70 (lo abbiamo visto con tanto di tabelle e diagrammi sin dal precedente capitolo, con Piketty) il minimo che si può tornare a ripetere è che l’economia liberista, non paga dei disastri degli anni ’20 e ’30 del secolo passato, è pronta a generare nuove catastrofi a causa dei disastri sociali che promuove.<sup>49</sup>

Johnson parla a lungo delle guerre in Afghanistan e in Iraq, due guerre di fatto perdute che hanno tuttavia rivelato il vero volto dell’Occidente “liberale” e che hanno avuto motivazioni molto “private” in vari risvolti: ma non è questo che interessa le presenti note, che costituirebbero in tal caso una ripetizione del già detto. Interessa piuttosto segnalare la cronaca, se così si può dire, di una continua corrosione dei processi democratici interni agli U.S.A., dove il clima di continuo interventismo ha generato una sorta di indipendenza dell’esecutivo dal controllo democratico, dal cosiddetto “*check and balance*” (p. 60).

Il militarismo che necessariamente condiziona la politica di uno Stato imperiale ha tuttavia anche altre conseguenze, che Johnson analizza negli ultimi due capitoli di *Nemesis*. Esse si manifestano nelle insostenibili spese dedicate alla ricerca spasmodica della supremazia spaziale, definita “*weaponization*” dello spazio, da “*weapon*”, ordigno. Armi micidiali pensate sia per l’offesa, sia per l’ipotetica difesa da possibili analoghi ordigni nemici, vengono continuamente richieste, progettate e costruite “portando il nostro Paese alla bancarotta” (p. 242).

Naturalmente, attorno a questo ruota, come sempre, la collusione di Amministrazione e grande industria (sempre a p. 242, Johnson evoca il “triangolo di ferro tra aviazione, Congresso e complesso militare-industriale); ma questo lo avevamo già visto. Qui le osservazioni che vengono in mente sono altre. Il “futuro controllo del pianeta dallo spazio e la militarizzazione dei cieli” (p. 209) rispondono all’inveterata logica insita nell’ideologia imperiale occidentale tanto studiata da Headrick e rivelatasi fallimentare: la convinzione di poter sottomettere il pianeta grazie al terrore di una devastante superiorità tecnologica, la convinzione che “mettere più soldi nella tecnologia avanzata fosse un modo sicuro per acquisire il perpetuo dominio del mondo” (p. 211).

<sup>47</sup> A p. 17 Johnson rilancia il vecchio sospetto di Hanna Arendt: che i miliardi di dollari spesi nell’industria delle armi servano essenzialmente a salvare dal collasso l’apparato industriale. Se così fosse si potrebbe rileggere il vecchio Marx (Karl) e la sua teoria delle crisi del capitalismo; del resto, la svolta di fine anni ’70 era stata preceduta da una diminuzione dei redditi da capitale.

<sup>48</sup> Può sembrare persino umoristico il paradossale inciso di p. 83: l’esercito è lo strumento per “imporre” (“the most powerful agent pressuring other countries”) il “libero” mercato.

<sup>49</sup> Per inciso, trovo allarmante che nel 2017, in Italia, si sia tornati a proporre il vecchio testo di Spencer, *The Man versus the State* con il suo razzismo pseudo-darwinista (ne ho dato qualche cenno nel precedente capitolo) spacciandolo, per giunta, per un messaggio di libertà. Purtroppo in una società divaricata che ha perso il senso delle reciproche interdipendenze, è facile seminare sentimenti antisociali alimentando le *rèvasseries* dei benpensanti frustrati.

Nessuno sembra tener conto che “una volta che una nazione decide di guadagnare un enorme vantaggio asimmetrico, la naturale tendenza delle altre è colmare lo svantaggio” (p. 215).

Non sappiamo sino a qual punto possa giungere in ciò l'imprevidenza; sino a qual punto gli interessi personali dei capi dell'Amministrazione e delle *corporations*; sino a qual punto l'esigenza di mantenere in vita un sistema economico che non sa quali vie trovare per un'ulteriore espansione ed evitare l'esplosione della disoccupazione. Johnson non prende partito al riguardo, le sue preoccupazioni vanno innanzitutto al disastro ecologico -ma anche economico- che potrebbe attenderci con uno spazio reso impraticabile per gli usi civili a causa della presenza dei detriti di un conflitto. Tuttavia riporta a p. 216 le dichiarazioni del solito irresponsabile “esperto”: “Il tempo di riempire di ordigni lo spazio e di amministrarlo *per il bene del commercio globale* (corsivo mio) è giunto”.

Abbiamo visto quali risultati abbia dato questa politica in Afghanistan e in Iraq: massacri vergognosi di civili inermi con armi “intelligenti” e guerre perdute: eppure questa è l'eterna illusione di un pensiero della *téchne*, ben documentata da Headrick; un pensiero che pensa la natura e l'uomo in termini di utilizzo immediato ma, oltre a *non voler pensare* le conseguenze ecologiche, *non sa pensare* le conseguenze sociali. Il “libero” mercato, un *adýnaton* che è mero strumento di imperialismo economico, genera disastri. Un *adýnaton* a sua volta generato dall'ideologia di una Ragione che tutto governerebbe nel cosmo, salvo rivelarsi una ragione irrazionale. Lasciare libero corso alla Ragione “cosmica” significa infatti dare libero corso alla Forza degli eventi “naturali”: c'è una logica, nell'approdo darwinista del liberismo.

È una logica sostenuta dalla convinzione che una misteriosa Ragione cosmica pervada e guidi quegli eventi, e poiché pervada anche l'uomo sia accessibile all'uomo, che però può soltanto adeguarvisi. Un discorso contraddittorio, che comunque priverebbe l'uomo di ogni progettualità; fatalismo e nihilismo sarebbero il risultato dell'uscita dalla cultura testamentaria e del neopaganesimo di ritorno sempre riaffiorante nel nostro “Occidente”. Credo infatti non si rifletta sufficientemente sul peso atavico che ha, nell'Occidente, il retaggio pagano della società classica: dopotutto, quando parliamo di Ragione, stiamo parlando dell'eredità stoica che ci fu trasmessa dall'istituzionalizzazione del Messaggio nella cultura dell'Impero. Con la morte della progettualità l'Utopia cede il posto a supermercati e *shopping centers*; ma poiché l'uomo non è una “cosa” la Ragione svela sempre la propria irrazionalità: secondo l'ordine del tempo.

Johnson parla infatti (pp. 243, sgg.) di “crisi della Repubblica Americana” e descrive i passi attraverso i quali molti dei poteri democratici sono entrati nella discrezionalità dell'esecutivo, a causa della “normalità” dell'emergenza per chi deve controllare il pianeta. Gli ultimi due capoversi ricordano la crisi dell'imperialismo giapponese in Asia e ne fanno un esempio per il futuro dell'imperialismo economico U.S.A.: *Blowback*, contraccolpo, e *Nemesis* sono infatti le due non dissimili forze che Johnson vede agire inevitabilmente nella storia del dominio.

Percorsi non dissimili segue M. Mann, il quale tuttavia sin dall'inizio, nell'analizzare le possibili motivazioni ideologiche delle guerre mediorientali e in Asia centrale, mette in luce alcuni aspetti che a me sembrano emblematici. Dopo aver sottolineato la difficoltà a motivare nei termini religiosi del fondamentalismo protestante (quelli cari a G.W. Bush) la guerra in Iraq, e averne messo in chiaro le motivazioni economiche (petrolifere) Mann nota un singolare fenomeno: le forze della resistenza sono sempre definite “terroristi”, cosicché la guerra è una guerra al terrorismo. La “guerra al terrore” si risolve però in un disastro che rafforza il “nemico” (p. XVI).

Il bello (o meglio, il brutto) è che “la più gran parte degli Americani crede a ciò che dice l'Amministrazione, cioè che il nemico si oppone alla libertà, alla democrazia e al modo di vivere americano” (p. XXI). Questo ci riporta al problema più volte incontrato, la facilità con la quale le ideologie penetrano in una cultura già in sé ideologizzata dalla convinzione di rappresentare il traguardo ineludibile del pianeta, di un mondo del quale perciò presume di poter ignorare le *ragioni*. Questa cultura, più precisamente i Paesi che ne sono portatori, non riesce quindi a trovare consenso in altri ambiti, ad esempio nel mondo islamico (p. XIV).

Il tema della ricerca di Mann è dunque questo: come denuncia il titolo (*Incoherent Empire*) egli ritiene gli U.S.A. (ma io direi, l'intero Occidente ideologizzato, l'ideologia stessa di “Occidente”) del tutto inadeguati ad esercitare il ruolo che si sono assegnati; e non lo sono a causa della loro incapacità di capire e perciò di inserire nei propri calcoli politici (autoreferenziali) la forza delle ragioni altrui e le conseguenze di tale errore di calcolo. Essi sembrano convinti (almeno sul piano dell'immaginario ideologico) di rappresentare il traguardo luminoso di una “storia della civiltà” cui tutti dovrebbero adeguarsi. Mi sia concesso dire che trovo tutto ciò perfettamente “naturale”, posto che la “storia della civiltà” è un'invenzione dell'Occidente, “l'esternalizzazione” -se posso usare questo termine in voga- della sua ideologia.

La convinzione di Mann è comunque precisa: questo impero incoerente distruggerà molte vite, comprese quelle dei suoi cittadini, prima di crollare (p. XXV); su questo possiamo tuttavia sorvolare trattandosi della parabola di tutti gli imperi della quale non è dato però conoscere in anticipo i modi e i tempi. Più interessanti le concrete notazioni di p. 5 con riferimento alle parole di G.W. Bush, che mostrano un'autentica componente paranoica dell'ideologia.

Come abbiamo già visto, tutti coloro che si oppongono all'Occidente sono generici “terroristi”; qui però si comprende che questi “terroristi” sono immaginati come un'entità sotterranea, tanto minacciosa quanto vaga. Qui dunque si getta uno sguardo critico su una cultura che in primo luogo pensa a un mondo sotterraneo

(“a terrorist underworld” -forse il famoso Regno del Male); in secondo luogo definisce “terroristi” non già i diretti, ipotetici, nemici degli U.S.A., ma una disparata ed eterogenea collezione di gruppi in qualche modo ribelli ai propri Governi, il cui tratto comune è l’estraneità all’occidentalizzazione. In terzo luogo, e per conseguenza, il “terrorismo” si trasforma in una sorta di pandemia, un’infezione strisciante e tenebrosa che serpeggia nel pianeta tentando di distruggere l’ordine della Ragione che armoniosamente lo governa. È quantomeno ovvio che una speciale menzione la meritino i gruppi islamici, in particolare quelli che hanno dubbi sull’ordine israeliano.

Meno ovvio è come questo disordinato caravanserraglio possa minacciare gli U.S.A. Sul piano concreto vengono allora in mente i documentatissimi interessi dell’industria bellica e quelli della finanza che deve impadronirsi del mondo. Sul piano logico, il senso dell’insensato -sul piano della politica- discorso si fa chiaro se lo si pensa come operazione retorica tesa a convincere chi è pronto a farsi convincere: una cultura della Ragione che si sente fragile e minacciata dalla presenza *inquietante e ineliminabile di altre ragioni il cui diritto all’esistenza non è in grado di comprendere*. Peggio: *non può capirle*, perché in tal caso dovrebbe specchiarsi nel buio non-detto della *propria ragione*, invisibile sotto la luce della Ragione.

L’operazione tuttavia non è soltanto retorica: infatti mettere in dubbio la Ragione di uno Stato imperiale significa mettere in dubbio la credibilità, e uno Stato imperiale, lo abbiamo visto, *deve* avere credibilità e prestigio, senza di essi le armi mostrano soltanto il proprio volto distruttivo: e, contrariamente alle opinioni circolanti nelle alte gerarchie (peraltro forse coniate per coprire altri interessi) la distruzione non sottomette, tantomeno convince, genera soltanto ribellione.

Sorvolo perciò sul primo capitolo di Mann che si occupa del “gigante militare”, e passo al secondo che ha un titolo significativo, *The Economic Back-seat Driver*. Questo è infatti un capitolo che tratta diversi aspetti dell’economia imperiale, ma soprattutto quello del “libero” mercato. Si fa riferimento al credito facile negli U.S.A. (il testo è del 2003: la resa dei conti venne dopo) al fine di stimolare i consumi (di una *middle class* impoverita dal liberismo, aggiungo). Si fa riferimento anche agli aiuti americani ad altri Paesi, non poveri però, perché un terzo di essi va ad Israele e molto anche ai Paesi confinanti con la Russia (pp. 49-54) e servono all’acquisto di armi statunitensi.

La maggior parte del capitolo è però dedicata al “libero” mercato e al “neo” liberismo detto anche *Washington Consensus*, con le sue risonanze propagandistiche (p. 58); singolare però che gli U.S.A. applichino un rigido protezionismo a difesa della propria agricoltura (ivi). Il “liberista” Bush aumentò inoltre del 30% le dogane sull’importazione di acciaio e dell’80% i sussidi all’agricoltura: il “libero” mercato? (p. 59). Forse non ebbe torto Lula da Silva nel dichiarare che il “libero” mercato era semplicemente imperialismo (ivi).

“American policy is not free trade. It privileges american interests”: così Mann a p. 61 che tuttavia mostra, pur denunciando l’evidenza, un antiamericanismo suo personale, non libero dalla pregiudiziale ideologica: egli sembra infatti credere che un “libero” mercato possa esistere nell’iperuranio e non riflettere sulle ragioni per le quali esso *non può* esistere. Se infatti esso non è altro -e altro non è- che l’epifania della forza (e non della libertà) è *ovvio* che esso favorisca i più forti, che siano *loro* a darne la definizione. L’ideologia occidentale si insinua anche nelle anime buone.<sup>50</sup>

Un modo per esercitare la forza, ad esempio, è l’uso dei brevetti già criticato a suo tempo dagli ordoliberalisti. Mann lo ricorda a p. 62; ma certamente un non meno efficace uso della forza si esercita attraverso la finanziarizzazione del mondo e l’austerità fiscale (pp. 62-63). Di questo però stiamo parlando da tempo. Più decisa si fa la critica quando un paragrafo s’intitola *Neo-liberalism as class interest* (pp. 63-67). Qui egli dice cose che abbiamo già constatato: “Il neo-liberismo tende a favorire i ricchi. I programmi di aggiustamento strutturale aumentano la disoccupazione e allargano le disegualianze tra ricchi e poveri nei Paesi poveri” (p. 63): e non soltanto, aggiungo, perché gli U.S.A. non sono un Paese povero eppure, lo abbiamo visto, sperimentano lo stesso fenomeno. Se poi parlassimo delle attuali condizioni di lavoro reali (Mann ne fa un cenno alle pp. 64-66) penso che riandremmo con la memoria ai rapporti degli ispettori del lavoro inglesi citati da Marx.

---

<sup>50</sup> Questo mi ricorda per inciso un problema del pensiero occidentale (non soltanto tedesco) messo in luce da Henning (cit.; cfr. pp. 20-26) e definito “spiritualizzazione” (*Vergeistigung*) del pensiero di Marx (“Die deutsche Vergeistigung der realer Phänomene noch stärker geworden ist”, p. 25) che, viceversa, pensava la *realtà*. “Man muss die Philosophie zu Ende denken -und bei der Realität enden” (p. 23). Il “libero” mercato non fa parte di alcuna realtà, si epifanizza soltanto nei diagrammi dei neoclassici. Poiché però siamo entrati nel merito di un pensiero che pensi il reale, vorrei precisare che a mio avviso -ne ho parlato ne *Il mito e l’uomo*- il pensiero mitico è il pensiero che più di ogni altro ha pensato la realtà dell’uomo nella sua condizione esistenziale, e la realtà in sé come ambiguità. Il pensiero come pensiero del “vero” -cioè la *Vergeistigung* del pensiero- inizia con Platone, che voleva infatti distruggere il mito. A metà strada si potrebbero porre i Sofisti che si sforzavano di additare il reale attraverso l’ambiguità delle parole, ma anche loro erano odiati da Platone, il cui pensiero si rivelò poi funzionale alla futura nascita dell’ideologia di “Occidente”. Rimase quindi inascoltato il dubbio degli Scettici secondo i quali la Ragione -in quanto mero strumento tecnico, Locke *docet*- poteva essere utilissima per dimostrare tutto, anche il contrario. Come afferma Eraclito “Il Signore dell’oracolo di Delfi non afferma e non nasconde, ma addita”: cioè *mostra*, non *dimostra* (dimostrare è mostrare qualcosa a partire da qualcos’altro: il pensiero non è più in presa diretta sulla realtà). Mostra il reale e lascia ad altri la scelta tra i suoi volti ambigui. “Ὅντα λέγει, dice Eraclito, e al verbo λέγει corrisponde il λόγος. Il reale va oltre la Ragione, la cosa oltre la parola. Per Aristotele (*Eth. Nic.*, 1146b, 29-30) il detto di Eraclito rientra tra le banali, “scientificamente” indimostrabili opinioni, non fa parte del maestoso “*epistème*”; siamo in pieno Razionalismo, la vita, il reale, è ormai lontano da un pensiero che pensa sé stesso (ideale poi proiettato su “Dio”); epperò Aristotele sapeva che le indimostrabili opinioni non sono trascurabili, perché la *politica* si fa tenendone conto. L’*Etica a Nicomaco* (*èthos*, costume) è infatti un’introduzione alla *Politica*, serve a descrivere i costumi degli uomini che vanno governati.

Il bello -se così si può dire- è che tanta violenza economica e sociale *non favorisce la crescita*; lo abbiamo visto in parte nella nota 43 relativa agli U.S.A., ora ritroviamo analoghe considerazioni su scala *mondiale*. Più un Paese è povero, dice Mann a p. 68, peggio vanno le cose: e cita un rapporto del Center for Economic and Policy Research di Washington sul quale ci soffermeremo un attimo.

Gli autori sono M. Weisbrot, D. Baker, E. Kraev e J. Chen; il titolo è molto eloquente: *The Scorecard on Globalization 1980-2000: Twenty years of diminished Progress*. Qui, come premesso, i dati si riferiscono all'intero pianeta; si tratta di valori medi complessivi e il "progresso" non è misurato soltanto sul reddito, ma anche sull'attesa di vita, la mortalità, la spesa pubblica per l'istruzione e l'accesso all'istruzione. Le *Conclusioni* (pp. 14-15) affermano che la globalizzazione si è associata ad una diminuzione del progresso negli anni 1980-2000, e ciò in particolare per le nazioni meno ricche (p. 15).

Ora però siamo nel 2018 e analoghi rapporti sono usciti per i periodi 1960-2005; 1960-2010 e 1960-2016; prendo in considerazione gli ultimi due<sup>51</sup> nei quali l'attenzione è comunque focalizzata sugli anni che seguono il 1980; gli anni precedenti sono utili per mettere in evidenza che cosa è cambiato dopo; dopo, cioè, l'affermarsi del cosiddetto "neo" liberismo.

Dice infatti il rapporto 1960-2010 a p. 6: per i 25 anni tra il 1980 e il 2005 c'è stata ancora una forte diminuzione della crescita per la più gran parte dei Paesi a reddito medio-basso; tuttavia dopo 25 anni questo diffuso rallentamento della crescita e del progresso sociale ha ricevuto scarsa o nulla attenzione. Fanno eccezione al *trend* la Cina e l'India (pp. 14-17).

A p. 19, analizzando il tema della salute (che, con l'istruzione, rappresenta un indicatore significativo) si legge: "può darsi che lo slittamento verso riforme politiche neoliberiste abbia avuto qualche impatto nel deprimere gli indicatori della salute nel periodo successivo al 1980". Anche le spese per l'istruzione stagnano, specialmente nei Paesi più poveri.

La frase più significativa la possiamo però scovare nelle *Conclusioni* a p. 31. Qui, dopo aver constatato che nel complesso (i dati sono mondiali) sembra esserci stata una certa ripresa dopo il crollo del periodo 1980-2000, si afferma che ciò è stato dovuto anche "al crescente peso nell'economia mondiale di Paesi *le cui politiche sono state meno neoliberiste* (corsivo mio) e più favorevoli allo sviluppo, principalmente la Cina". Al contrario, si prosegue, i Paesi ricchi "specialmente l'Europa e gli Stati Uniti, hanno avuto una ripresa molto più debole e *sono afflitti da politiche macroeconomiche inadeguate*" (altro corsivo mio).

Prendiamo ora in esame il rapporto per il periodo 1960-2016 (apparso nell'Ottobre 2017). Qui diviene indispensabile citare alcuni lunghi passaggi del testo, perché essi esprimono giudizi che non è necessario commentare.

L'*Introduzione* (p. 1) parte dalle dichiarazioni di Obama del 2016, secondo il quale negli ultimi 25 anni la povertà nel mondo sarebbe fortemente diminuita. "La storia dietro i numeri" controbatte però il rapporto, è diversa: la più gran parte dei poveri era in Cina, e il 94% della riduzione della povertà riguarda la Cina (periodo 1981-2010). Il testo così prosegue: "Se la storia dei successi della globalizzazione -lasciamo stare i suoi fallimenti- è principalmente una storia della globalizzazione cinese,<sup>52</sup> allora la storia deve essere molto diversa dalla narrativa adottata. L'integrazione economica globale della Cina *non fu basata sulle riforme neoliberiste* (corsivo mio) e sulle politiche che dagli anni '80 adottò la gran maggioranza dei Paesi a reddito medio-basso. *La Cina non costituì una Banca centrale indipendente* (altro corsivo mio<sup>53</sup>) né abbandonò le politiche industriali di sviluppo dei decenni precedenti, come fecero molti Paesi a reddito medio-basso. Essi (*scil.*: i Cinesi) mantennero il controllo sul sistema bancario, controllarono strettamente la valuta, diedero il massimo ruolo alle industrie di proprietà dello Stato, e sino a poco fa lo Stato controllava la più gran parte degli investimenti. Gli investimenti esteri erano controllati per renderli compatibili con il piano statale di sviluppo.". Un *De profundis* al "neo" liberismo.

Occorre quindi fare attenzione: i risultati della Cina offuscano sensibilmente la divaricazione dei redditi provocata dalla globalizzazione (p. 3). L'effetto reale si vede confrontando il *trend* di sviluppo 1960-1980 con quello 1980-2000; i grafici alle pp. 5, 6 e 7 sono eloquenti perché mostrano che cos'è realmente accaduto se si escludono la Cina e l'India; anche gli altri grafici del rapporto mostrano quanto male siano andate le cose per i Paesi più poveri.

Passiamo così alle *Conclusioni* (p. 25) che spiegano la recente ripresa dell'economia mondiale dopo la crisi del 1980-2000 nel modo più semplice e usualmente sottaciuto: la crescita economica senza precedenti della Cina. Ma c'è di più, e il *De profundis* s'innalza severo, vedremo perché. È scritto nel rapporto: "La perdita di potere dell'IMF in gran parte dei Paesi a medio reddito ha contribuito al miglioramento dei loro risultati economici nel XXI secolo. Tra il 2003 e il 2007 il portafoglio dei prestiti dell'IMF è sceso da 105 miliardi di dollari a meno di 20. È risalito durante la crisi e la recessione economica mondiale del 2008-2009, ma *la più*

<sup>51</sup> Weisbrot, M. and Ray, R., *The Scorecard on Development 1960-2010: Closing the Gap?*; Rosnick, D., Weisbrot, M. and Wilson, J., *The Scorecard on Development 1960-2016: China and the Global Economic Rebound*. I tre rapporti si possono trovare sul sito [www.cepr.net](http://www.cepr.net).

<sup>52</sup> In precedenza gli Autori avevano precisato che la Cina è diventata il principale motore del commercio internazionale e la fonte di giganteschi prestiti, investimenti e aiuti.

<sup>53</sup> Ricordo ancora una volta il testo di Ferrero citato nel precedente capitolo, *La truffa del debito pubblico* che racconta i disastri dovuti alla separazione della Banca d'Italia dal Ministero del Tesoro. Il Governatore era a quel tempo (1981) Ciampi, che ebbe poi una carriera politica ai vertici.

*gran parte dei prestiti è andata all'Europa* (solito corsivo mio). L'IMF è stato un importante agente della politica di riforme neoliberista e delle politiche macroeconomiche procicliche<sup>54</sup> nei paesi a reddito medio-basso. L'IMF ha guidato una sorta di cartello dei creditori a favore dei suoi contraenti nei Paesi in via di sviluppo, nel quale i prestiti dalla ricca Banca mondiale e da altri prestatori multilaterali inclusi i Governi, erano generalmente soggetti all'approvazione dell'IMF. Tuttavia i Paesi a reddito medio dell'Asia, dell'America latina e di altre regioni, evitarono per lo più di prendere prestiti dal Fondo dopo le ben note cattive esperienze della crisi finanziaria asiatica del 1997-1999. Il cartello dei creditori fu così fortemente indebolito".

Gli Autori proseguono notando che il 35% dei Paesi in via di sviluppo adottarono politiche anticicliche nel periodo 2000-2009. Chi non ha contribuito alla ripresa economica sono stati i Paesi ricchi (p. 26) la cui crescita media annua era stata del 3,1% nel periodo 1980-2000, e poi soltanto dell'1,9% tra il 2000 e il 2017. Il rapporto prosegue con un interrogativo: resta ancora inspiegato e ignorato il fallimento della crescita nel periodo 1980-2000 perché l'avanzamento tecnologico e della medicina avrebbe fatto supporre, al contrario, un aumento nell'aspettativa di vita; ma così non fu. Ecco dunque che cosa accadde: "Quei decenni coincidono con un insieme di riforme neoliberiste attuate in dozzine di Paesi a reddito medio-basso: *crecente indipendenza delle Banche centrali; più strette (e sovente procicliche) pratiche fiscali e monetarie; abbandono di politiche industriali e di sviluppo precedentemente impiegate; indiscriminata apertura al commercio internazionale e al flusso di capitali; altre riforme deregolatorie e crescente protezione delle proprietà intellettuale*". Il corsivo è mio.

Se questo non bastasse, dopo l'ammonimento a guardare con scetticismo verso le riforme neoliberiste codificate da IMF, Banca mondiale e WTO, il rapporto si conclude così: "È umoristico che uno dei pochi Paesi in via di sviluppo che decisamente non seguirono il cammino neoliberista (*scil.*: la Cina) abbia moltiplicato per 21 il proprio reddito pro-capite tra il 1980 e il 2017, sia diventato la più grande economia mondiale, e abbia avuto il ruolo maggiore nello spingere dozzine di altri Paesi fuori dal loro lungo crollo".<sup>55</sup> Altro che *De profundis*: qui, dopo il *Requiem aeternam*, s'innalza l'esplosivo *Libera me*.....dal liberismo.

Questo sperimentato fallimento del liberismo merita una riflessione, perché esso rappresenta il fallimento di ciò che nel precedente capitolo era stato definito una visione "tecnica" (o persino "scientifica") dell'economia. In realtà avevamo anche notato in quello stesso capitolo che si trattava di una macroeconomia pensata come sommatoria di comportamenti microeconomici armonizzati per il bene comune da una Ragione cosmica stranamente sopravvissuta alla "morte di Dio". Avevamo però visto anche che l'economia politica (nome oggi un po' desueto) non può essere una "scienza" perché è innanzitutto *politica*. Se così è (*e deve essere*, perché regola la convivenza) allora possiamo affermare che la Ragione è il peggior nemico dell'economia *politica*, perché con la Ragione non si fa politica, si fa tutt'al più il Governo dei tecnici, vecchio sogno della borghesia. Il Governo dei tecnici è infatti congenito alla Ragione: Platone, che sosteneva la Ragione contro il mito e l'*epistème* contro la parola dei Sofisti, non sosteneva infatti un Governo di esperti?

Ci si deve chiedere dunque come mai un pensiero di "esperti" (o di "tecnici", scegliete voi) ispirato dal sapere della Ragione, possa naufragare nell'irrazionalità sociale e politica; *e la risposta è che la Ragione non è un prodotto della razionalità, ma dell'ideologia politica*. L'economia politica di Hayek (o di Friedman) è essenzialmente *politica* anch'essa: è un'ideologia politica di *restaurazione*; il "neo" liberismo non ha nulla di "nuovo", è il tentativo di instaurare *nuovamente* una politica sociale che aveva già fallito tragicamente; e di farlo rendendo esplicito ciò che prima era implicito e sottaciuto, la necessaria connivenza del Governo e dello Stato. Ho riportato nel precedente capitolo brevi squarci sul pensiero *sociale* dei liberisti dal XIX secolo in poi; chi vuole potrà leggerne di più ma ho voluto mostrare con essi su quale pensiero sociale non già sotteso, ma del tutto esplicito, si è costruita una dottrina economica la cui veste tecnico-scientifica è soltanto fuffa della Ragione, utile a coprire la nudità del desiderio borghese. Nell'economia del "libero" mercato e nell'imperialismo economico -che è innanzitutto imperialismo della ragione economica del capitale- non ha fallito la razionalità, hanno fallito un'ideologia e una politica.

Torniamo dunque alla p. 68 di M. Mann da dove era partita questa digressione, pagina che prosegue con la citazione delle critiche di Stiglitz al neoliberismo, critiche che peraltro si concentrano sull'intempestività della sua introduzione in un mondo nel quale molte economie non avevano raggiunto un sufficiente grado di competitività (p. 69).

Mi sembra superfluo sottolineare il mio scetticismo su questa e altre impostazioni della critica, le quali tutte presuppongono la possibilità -quantomeno teorica- di un "libero" mercato, senza rendersi conto dell'ossimoro. Dare il via libera all'esercizio della forza sulla quale si fonda ogni mercato, costituisce infatti la via regia per il progressivo aumento delle diseguaglianze; non per nulla, come ricordava Foucault, il fantomatico "giusto" prezzo era stato l'utopico obiettivo di precedenti economie, certamente non quantificabile ma di fatto ricercato per approssimazione con il concorso delle diverse istanze.

<sup>54</sup> Politiche procicliche sono quelle -come la famigerata "austerità"- che tendono ad accentuare la ciclicità dell'economia, quindi le eventuali crisi in atto (si veda il caso tragico della Grecia, comunque non il solo). L'economia keynesiana è, al contrario, pensata in funzione anticiclica.

<sup>55</sup> Vedremo in seguito, esaminando il lavoro di Streeck, che si può avere qualche sospetto sull'entusiasmo che sta suscitando la Cina nell'occidente benestante.

Questo però mi sembra sottendere il pensiero di Mann che, mentre condanna gli esiti internazionali del liberismo -crescenti diseguaglianze tra Paesi e tirannie à la Pinochet- ma anche i suoi esiti interni agli U.S.A. (argomento qui trattato nella precedente nota 43); e mentre rileva il rapporto tra effetti del “neo” liberismo e sentimenti anti-americani, sembra più che altro pensare alla malvagità e all’avidità umana -peraltro connaturate al nostro stato postlapsario- e non alla irrazionalità ideologica della dottrina, il cui fondamento resta un non sempre sottaciuto volgar-darwinismo.<sup>56</sup>

L’osservazione finale di Mann è però quella che più c’interessa nella sua lapalissiana evidenza: “È difficile costruire un impero senza spendervi del danaro” (p. 75). C’interessa perché riconduce al problema iniziale di ogni imperialismo: dopo aver prodotto grandi vantaggi per pochi, esso si rivela alla fine insostenibile per la stessa società dello Stato imperiale. Gli imperi -come tutte le costruzioni umane e tutte le emergenze storiche- hanno un inizio, e per ciò stesso hanno una fine.

Quanto al “neo” liberismo, dice Mann a p. 75, esso rappresenta essenzialmente gli interessi dei ricchi e degli U.S.A.: non però di tutti gli statunitensi, lo abbiamo visto. Quanto alla sua alleanza con il militarismo, è da ingenui considerarla contraddittoria sul fondamento dell’equivoco aggettivo “liberal”: in un mondo che protesta per le sue conseguenze, un’ideologia può essere soltanto imposta; e poi, alla fin fine, gli armamenti rappresentano pur sempre un’eccellente *business*.

I due capitoli che seguono, intitolati *The Political Schizophrenic* e *The Ideological Phantom*, tornano perciò sempre ad esaminare il problema delle diseguaglianze, perché da esso nascono le resistenze locali e generali che lo Stato imperiale deve fronteggiare con strumenti politici e ideologici destinati a risolversi nell’uso delle armi: alle guerre U.S.A. contro il mondo islamico e al caso della Corea sono dedicati infatti i cinque capitoli conclusivi, l’ultimo, più precisamente, al militarismo U.S.A. in generale.

La schizofrenia politica che Mann attribuisce agli U.S.A, nasce dall’esigenza, che essi hanno, di affrontare i molteplici problemi derivanti dalla propria posizione imperialista. Essi impongono infatti una politica chiaramente schierata *contro* alcuni Stati e *a favore* di altri; politica il cui esercizio comporta sia l’imposizione all’O.N.U. di ciò che è nell’interesse dell’imperialismo U.S.A., sia l’inosservanza delle decisioni non gradite.

Altro aspetto critico della posizione imperialista è costituito dall’esigenza di provocare cambiamenti di regime nei Paesi i cui regimi contrastano gli interessi dell’impero. Qui Mann evoca di fatto un’esigenza che è sempre stata comune a tutti gli imperi, che ha un esempio classico nell’Impero romano e che così si riassume: “trovare clienti leali con un effettivo potere nel Paese (*scil.*: satellite)” (p. 87). Mann prosegue poi a p. 88: “l’impero informale U.S.A. fu essenzialmente governato tramite la classi padronali locali” e anche questo fecero i Romani, sinché fu possibile. Ancora (ivi): “in un’epoca di lotta di classe gli interessi di classe hanno usualmente prodotto clienti fedeli”, ciò che è vero come è vero che ne consegue per contro un’ostilità diffusa: la crisi storica della sinistra in Europa ha qualcosa a che vedere con la (forzosa?) fedeltà clientelare dei propri governi. Infine (ivi): “la politica economica americana favorisce la globalità dei ricchi a spese dei poveri, cosicché trova un buon sostegno nelle classi dominanti nel mondo”.

Questa politica può tuttavia avere consenso essenzialmente nel mondo anglosassone e in quelle culture occidentali che possono sentirvisi affini, non ovunque: qui Mann evoca le frizioni col mondo islamico nel quale più di un autore<sup>57</sup> ha adombrato il possibile coagulo della tradizionale opposizione all’imperialismo economico occidentale, venuta meno con il crollo dei regimi comunisti. Sull’argomento va segnalato quanto Mann afferma a proposito della politica verso gli Stati-cliente, perché vi si parla essenzialmente della politica filo-israeliana delle Amministrazioni U.S.A., una politica che Mann definisce “irrazionale” a causa del suo fallimento nel controllo di Israele (p. 93) ciò che va contro gli stessi interessi U.S.A. (ivi) costituendo per loro un grave danno (p. 94). Tuttavia Israele costituisce un caso speciale, perché le sue *lobbies* sono interne agli stessi Stati Uniti (ivi). Si tratta tuttavia, preciso, degli Ebrei americani *ricchi*; poi ci sono gli altri e non è il caso di generalizzare troppo.

Certo è che in questo momento, cioè nel tempo di Trump, appare evidente la convergenza di pulsioni tra il fondamentalismo protestante e l’estremismo ebraico, *un moto tutto interno agli U.S.A.* che non promette nulla di buono al mondo e dal quale l’Europa farebbe bene a smarcarsi senza reticenze. Del resto, notava Mann già nel 2003, “good servants are hard to find nowadays -except among the Anglo-Saxons” (p. 97).

L’osservazione può sembrare ovvia e persino banale, ma non è così: rinvia alla radice lontana di una cultura consolidatasi in tre secoli e più, che è effettivamente tutta anglosassone e protestante -i suoi eredi sono infatti detti WASP- nonché profondamente sadducea. Una cultura che *sostiene ideologicamente la prassi* rapace dei coloni -il cui nome ha qualcosa a che vedere con l’esecrato (a parole) colonialismo- a spese degli abitanti

<sup>56</sup> Ricordo, dal capitolo precedente, la dottrina di Spencer e l’opinione di Dardot e Laval che in essa ravvisano l’espressione di una prima crisi del liberismo. Personalmente sono dell’opinione che il darwinismo sociale ne rappresenti una componente *iniziale* (ancorché inespressa per il semplice fatto che si tratta di un “darwinismo” che precede Darwin il quale *poi* lo avrebbe assunto nella propria dottrina evolutivista: si veda al riguardo l’opinione di Hayek, citata nel capitolo precedente, il cui darwinismo sociale non è soltanto “volgare”, ma anche brutale). Infatti il “darwinismo” è già contenuto nel concetto *economico* stesso di competitività, che stabilisce una vittoria che premia il “migliore”: il quale è “migliore” perché ha vinto. *Una tautologia perfetta*, dietro la quale c’è sempre la mitica Ragione cosmica stoico-deista; il Deismo, frutto della “cattiva” secolarizzazione, raccoglie così dallo Stoicismo, che aveva contribuito all’istituzionalizzazione del Messaggio nell’Impero, l’ideologia giustificazionista cara a qualunque regime.

<sup>57</sup> Tra i quali, più modestamente, anche il sottoscritto sin dal lontano Novembre 1989, come ho ricordato più volte.

originari delle terre “colonizzate”. Anche qui va precisato, come sopra, che in Israele, come negli Stati Uniti, ci sono anche gli altri, per nulla complici di ciò che accade: però è interessante rilevare una singolare affinità con la non commendevole “epopea” del Far West.

Quanto al “fantasma ideologico” -un tema sul quale non si finirà mai di tornare sino alla chiusura di queste pagine- Mann, dopo aver ricordato il condizionamento della politica U.S.A. da parte dei potentati economici (p. 100) dedica la propria attenzione al ruolo dei media nel propagandare pura ideologia a sostegno della cosiddetta “guerra al terrore”, in particolare in occasione dell’aggressione all’Iraq. Tra l’altro egli sostiene la genericità dell’accusa di fondamentalismo religioso rivolta al mondo islamico,<sup>58</sup> laddove molti degli attentatori suicidi erano da considerare come nazionalisti che agivano in difesa dell’identità del proprio popolo (p. 109) ostili agli U.S.A. anche in rapporto al sostegno di questi alle dittature del mondo islamico (p. 113).

Il mantello ideologico con il quale si sono coperte le guerre contro l’Afghanistan e l’Iraq, più genericamente contro il terrorismo, sono quindi l’oggetto di tre dei quattro capitoli che seguono (uno è dedicato alla Corea) sui quali sorvolo perché riguardano un’attualità disponibile all’informazione di chiunque lo desideri, e comunque fanno capo a quella definizione di “terrorismo” con la quale gli Stati imperiali hanno sempre inteso demonizzare le resistenze nazionali dei Paesi sottomessi. Segnalo soltanto, dalle pp. 161-162, l’eterna sopravvivenza dell’antico ritornello ideologico di una cultura “moderna” e “progressista” quasi costretta ad intervenire contro i residui della “arretratezza” che minacciano l’inevitabile vittoria finale della “civiltà”: magari per il bene stesso dei sottomessi. Nulla di nuovo, quindi.

La ricerca termina con accenti dubbiosi e quasi sconsolati sui risultati che gli U.S.A. potranno attendersi dalla propria politica mediorientale: primo tra tutti la crisi della propria democrazia in uno Stato militarizzato quali sono ora gli Stati Uniti (p. 252). Non solo. I più recenti interventi in Libia e in Siria, qualificata al pari dell’Iran come Stato terrorista, sostiene Mann, hanno rappresentato un pericoloso supporto all’estremismo israeliano (pp. 256, sgg.) ed espongono gli Stati Uniti a rendersi corresponsabili di una politica che non tanto corrisponde ai propri interessi, quanto a quelli delle potenti *lobbies* presenti al loro interno, ciò che, secondo Mann, avrebbe potuto generare contraccolpi negativi (p. 262) negli anni a venire.

Certamente, dal tempo della stesura del testo di Mann molte prospettive sono mutate, e hanno avuto eco nelle scelte dell’elettorato: a quel tempo non erano infatti in vista le elezioni di Obama e di Trump, da pensarsi in rapporto ai problemi *interni* degli Stati Uniti, che non sono pochi, lo abbiamo visto, e che rendono sempre più difficile la gestione dell’impero. Siamo verosimilmente in presenza di una traiettoria, sulla quale riflettere, che corre dai tempi di Clinton a quelli di G.W. Bush a quelli di Obama per risolversi, nel momento in cui scrivo, nel tempo di Trump. A mio avviso è la storia del declino di un ordine mondiale che si va facendo insostenibile, e degli opposti tentativi di frenarne il corso.

Quando si parla di ordine mondiale -è superfluo ricordarlo- si parla oggi della globalizzazione, che non è soltanto una conseguenza diretta, è soprattutto una premessa vincolante del “libero” mercato la cui manifestazione non potrebbe pienamente dispiegarsi in presenza delle barriere tradizionalmente costituite dal perimetro degli Stati. Il perimetro di uno Stato non si traduce soltanto nella barriera materiale delle dogane, queste ne rappresentano soltanto l’epifania. Il perimetro di uno Stato è qualcosa di immateriale che delimita l’ambito d’esercizio di una volontà politica, dalla quale discendono le scelte economiche e sociali vigenti in quell’ambito, quindi anche i mezzi esteriori con le quali vengono messe in atto.

Aprire un varco in questo perimetro al fine di rendere “libero” il mercato, significa quindi limitare la volontà politica di una comunità e trasformare il suo Governo da espressione politica di questa volontà a gestore, il più possibile “efficiente” di un processo del quale non è responsabile e che sembra discendere dall’iperuranio di una presunta legge cosmica della quale *nessuno* può esser ritenuto responsabile: si può soltanto favorirla o ostacolarla, in tal caso con il solo risultato della sconfitta. Fate attenzione a questo punto: ciò che scorgete è infatti l’eterno fantasma stoico/deista della Ragione cosmica, quello che poneva agli Gnostici l’angosciosa e irrisolta domanda: *unde malum?* Perché il “male” *c’è*, ed è quello che avvertono quotidianamente i naufraghi della “libertà”: sottopagati, sfruttati, precari e disoccupati; e appresso a loro, in ordine sparso, tutti coloro che avvertono di pogiare su un terreno sempre più franoso.

Considerando infatti la natura fisica stessa di ogni mercanteggiamento, “libertà” di mercato significa soltanto libertà del più forte di imporre le proprie condizioni al più debole, senza gli ostacoli della mediazione politica, il cui ruolo è sempre stato quello di mantenere il più possibile coesa una comunità al di là dei contrastanti interessi in essa presenti. Per inciso, è stato anche questo il ruolo delle religioni. La “libertà” viene perciò ad assumere un volto ambiguo ed ipocrita che sembra sfuggire a chi, pensando in una lingua nella quale

---

<sup>58</sup> Dopo aver ricordato la singolare classificazione dei Musulmani in “moderati” (quelli che accettano l’egemonia occidentale) e “terroristi” (quelli che la combattono) mi permetto di ricordare che la categoria del fondamentalismo è nata in rapporto a correnti del mondo protestante (nel cattolicesimo si parla di “integralismo”, che è altra cosa). La cosa riguarda dunque l’Occidente non meno dell’Islam; esiste poi anche un virulento “fondamentalismo” Hindu, del quale però non si parla (p. 113) per il semplice motivo che non ha un rapporto diretto di opposizione con l’imperialismo occidentale. La sua esistenza obliata rivela però quanto strumentale alla politica imperialista in Medio Oriente e in Asia Centrale sia l’accusa di fondamentalismo come fenomeno tutto e soltanto islamico. Si tratta di un motivo propagandistico utile a creare nella cosiddetta “opinione pubblica” la convinzione che una politica dettata di fatto da interessi economici, costituisca un ineludibile processo di “civiltà” nel quale ogni buon occidentale non può non riconoscersi.

“*liberalism*” ha un doppio significato, parla dell’uno intendendo l’altro e considera il liberismo come il connotato inscindibile e fondante di una società liberale: c’è qualcosa di losco in questa spiritualità “liberale”.<sup>59</sup>

L’aporia della Ragione, che negli eresiologi pretese di risolvere la *realtà* del male con l’ipotesi della *colpa*, torna così ora come aporia del “libero” mercato, dove il perdente è anch’egli in colpa; e, come un tempo, la colpa ha anche ora un’origine metafisica, quella di non essere darwinisticamente aggiornato.

Lo spencerismo resta quindi il fondamento insostituibile di ogni liberismo e il suo volgar-darwinismo, ampiamente ereditato da Hayek, non è che l’inevitabile approdo pseudoscientifico di una presunta “Scienza” metafisicamente fondata nella Ragione cosmica. Ciò che intendo sottolineare è che *non c’è nulla di razionale in questa Ragione*, c’è piuttosto un desiderio di ideologia: l’ideologia conservatrice di chi, possedendo la *forza*, afferma che la Ragione vuole il mondo così com’è, e invoca la “Scienza” a sostegno. La complicità della sedicente “scienza” con il potere l’ha già raccontata Hobson.

L’aspetto interessante di un mondo “regolato dal mercato”, s’è detto, è questo: la logica del mercato, diversamente da quella politica, non permette mai di identificare un responsabile. Essa è dunque irresponsabile del male nel mondo, e la mano del *croupier* che confisca le poste più deboli per arricchirne altre, resta *invisible*, come giustamente comprese Adamo Smith. Ho sbagliato a sostenere sin dalle prime pagine di *Storia, etc.* che la domanda degli Gnostici resta attuale? Sbaglio quando sostengo che la Ragione *non può* rendere conto del *reale*? Che quindi l’approccio al reale può essere soltanto altro? Che il Razionalismo è al fondamento dell’ideologia di “Occidente”? Il “libero” mercato ne è soltanto l’ultima epifania, che in tanto ha potuto rendersi credibile, in quanto ha trovato suolo fertile nel quale germinare, *il nostro immaginario razionalista*.

La sua realizzazione ha implicato, come già detto, la necessità della globalizzazione, e di questa ci occuperemo seguendo alcuni contributi di un Autore che da anni studia l’argomento, M.B. Steger.

Steger è un autore che ha molti punti di convergenza con quanto abbiamo sin qui elaborato.<sup>60</sup> Innanzitutto egli considera la globalizzazione una tendenza avversa all’esercizio della democrazia; ritiene poi che il darwinismo sia al fondamento del liberismo il quale ultimo non può che condurre alla globalizzazione. Il liberismo, d’altronde, sarebbe nato come legittimazione di un dominio occidentale esercitato in nome del “Progresso”, perciò esso non va accettato acriticamente ignorandone la natura *strumentale*, anche se la sua accettazione è stata promossa con l’uso propagandistico dei media e la complicità dell’Accademia. La globalizzazione è dunque un mezzo per promuovere gli interessi privati dei pochi tramite il depotenziamento dei Governi. A differenza dei precedenti sistemi economici, espressione di volontà umane, essa si presenta come una manifestazione sul mercato di una legge naturale che implica la “sopravvivenza del più adatto”; la volontà degli uomini e le scelte politiche vengono così sostituite da un processo di eliminazione.

Ciò premesso andiamo ad esaminare tre suoi articoli apparsi tra il 2005 e il 2014, nonché la terza edizione (2009) della sua analisi del fenomeno della globalizzazione.<sup>61</sup> In *Ideologies of Globalization*, *Journal of Political Ideologies*, 10,1, 2005, Steger sostiene che il “globalismo” (del quale la globalizzazione economica rappresenta un’accezione) è ormai un’ideologia dominante che si manifesta in una serie di processi sociali tendenti a modificare il sistema della nazioni-Stato (pp. 12-13); ad esso sono state associate “narrative” che lo hanno ricondotto ad una “inesorabile espansione” (p. 14) del libero mercato, particolarmente con il collasso del mondo comunista. Ciò fu creduto un evento positivo, specialmente nei Paesi poveri, sulla base del cosiddetto “senso comune” e nella convinzione della razionalità del progetto (ivi). Su questo punto Steger cita Pierre Bourdieu, un Autore decisamente avverso all’ideologia liberista, già evocato nel precedente capitolo. Il riferimento è alla sua raccolta di articoli pubblicata nel 1998 in Francia da Liber-raison d’agir con il titolo *Contre feux*, e tradotto nello stesso anno negli Stati Uniti con il titolo *Acts of Resistance*.<sup>62</sup>

In effetti, nella raccolta si trovano alcuni articoli che si occupano pienamente dell’argomento che stiamo trattando. In *The Myth of Globalization and the European Welfare State* (pp. 29-44) c’è una precisa denuncia della massiccia propaganda ad opera di “intellettuali, giornalisti e uomini d’affari” grazie alla quale il liberismo fu spacciato per verità autoevidente (p. 30) facendo dell’economia il solo obiettivo dell’uomo, con il suo corollario di competitività e produttività, dinnanzi alle “irresistibili” forze del processo economico (pp. 30-31). A tutto ciò seguì il drastico deterioramento delle condizioni di lavoro e l’involutione dello Stato.

Bourdieu si adoperò poi a decostruire il belletto verbale con il quale venne esposta la dottrina, grazie a parole-chiave come “flessibilità”, “rigidità”, “mercato del lavoro”, “fiducia degli investitori” e, infine, come “globalizzazione”: particolarmente brillante sul tema è l’articolo *The Thoughts of Chairman Tietmeyer* (pp. 45-51) nel quale è posta in berlina la tartufaggine del presidente della Bundesbank.

Di fatto, nota Bourdieu a p. 34 “il neoliberalismo è un’astuta e moderna riedizione delle più vecchie idee dei più vecchi capitalisti”; una “rivoluzione conservatrice che fa appello al progresso, alla ragione e alla

<sup>59</sup> Un aspetto umoristico della cosa, sul quale torneremo, è che l’ideologia liberista ha sempre accusato Marx di economicismo. Ad ogni buon conto Marx sapeva benissimo che il “*liberalism*” null’altro era che il *liberismo*, cioè il “libero” mercato: cfr. Marx, K.,-Engels, F., *Manifest der Kommunistischen Partei*, London, Gedruckt in der Office der “Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter”, 1848, anastatica Milano, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2003, p. 12: “Unter Freiheit versteht man innerhalb der jetzigen bürgerlicher Produktions-Verhältnisse den freien Handel, den freien Kauf und Verkauf”.

<sup>60</sup> Prendo le brevi considerazioni che seguono dalla recensione di T. Walker al vecchio testo di Steger (noi ne seguiremo altri più recenti) intitolato *Globalism: The new Market Ideology*, che risale al 2002. La recensione è su Logos, 2,2, 2003, e si può consultare sul web.

<sup>61</sup> Steger, M.B., *Globalism*, 3rd ed., Lanham-Boulder-N. York-Toronto-Plimouth, Rowman & Littlefield, 2009.

<sup>62</sup> Una seconda raccolta con il titolo *Contre feux 2* è stata pubblicata nel 2001.

scienza” (p. 35) armata dalla matematica e dal potere sui media; i suoi ideologi vogliono farci credere che il mondo economico e sociale sia strutturato su equazioni (ivi).

Molte pagine sono poi dedicate agli effetti perversi della globalizzazione sulle condizioni dei lavoratori e al ruolo d'intervento dello Stato, cose che purtroppo conosciamo per esperienza; ciò che però m'interessa mettere in rilievo, perché concerne il ruolo dell'ideologia di “Occidente” in questo malpasso della modernità, è il giudizio che riguarda Platone (pp. 43-44) con il quale Bourdieu conclude il proprio articolo: “Platone aveva una concezione del mondo sociale simile a quella dei nostri tecnocrati, fatta di filosofi, guardiani, e poi il popolo. Questa filosofia è iscritta in forma implicita nel sistema educativo. È potente e profondamente interiorizzata”. Seguono quindi alcune righe dedicate agli intellettuali come ambivalenti propagandisti del dominio in quanto impliciti sostenitori di questa “ideologia della competenza”: pronti comunque a ribellarsi quando ritengano di non essere giustamente retribuiti per il proprio servizio.

A me, ovviamente, ciò che interessa è l'individuazione del pensiero platonico alla radice della ideologia di “Occidente”, un tema sul quale non finirò mai d'insistere.<sup>63</sup>

Particolarmente brillante, come già detto, è poi la decostruzione del belletto verbale “neo” liberista nell'articolo su Tietmeyer. Il “libero” mercato vi emerge come la più grande mascherata intellettuale dai tempi nei quali il Faraone si proclamava Dio con l'aiuto di maghi e sacerdoti i quali, con le loro formule magiche, evocavano l'apparizione del sovrannaturale: il liberismo lo fa con l'aiuto di economisti e giornalisti che con le loro formule matematiche evocano la parusia del *trickle-down*.

Il fatto è, dice Bourdieu a p. 51, che l'economia, con poche eccezioni, si propone come “una scienza astratta basata sulla separazione, assolutamente ingiustificabile, tra l'economico e il sociale, che definisce l'economicismo. Questa separazione è l'origine del fallimento di ogni politica che non abbia altro fine che la salvaguardia dell'ordine economico e della stabilità”.

Alla mascherata “scientifica” del “neo” liberismo è dedicato poi in particolare l'articolo *Social Scientists, Economic Science and the Social Movement* (pp. 52-59). “La rivoluzione conservatrice” dice a p. 53 “si autodefinisce neoliberista dandosi con ciò un'aria scientifica”. Dopo aver ironizzato sugli “esperti” aggiunge: “Il ruolo che si dice oggi l'ideologia dominante è ricoperto da un certo uso della matematica” e poi “Questa ideologia, che semplicemente copre il pensiero conservatore come pura ragione, etc.” (p. 54).

Evocando ironicamente la catena neoplatonica dell'essere, precisa poi a p. 55: “Nell'universo neoliberista, a vertice, al posto di Dio, c'è un matematico, e alla base un ideologo che non sa molto di economia ma vuol dare l'impressione di saperne qualcosa con l'aiuto di una verniciatura di vocabolario tecnico”. Con questa icastica evocazione del ruolo dei gazzettieri, ciarlieri e mondani intellettuali di complemento il cui *habitat* naturale è nei giornali dei benpensanti, chiudo le citazioni da Bourdieu che potrebbero comunque proseguire a lungo, e torno a Steger che elenca sei pretese (*six claims*) della globalizzazione, che conferiscono ad essa un ruolo ideologico.

La prima è che “la globalizzazione riguarda la liberalizzazione e integrazione dei mercati”. “Globalizzazione”, dice a p. 16, si identifica con “mercato”, sono due concetti gemelli, dietro di essi vi sono Spencer, Hayek e Friedman. Dopo aver identificato, come Bourdieu, neoliberismo e neoconservatorismo (p. 17) Steger rileva quindi che essa rappresenta semplicemente la “liberazione” dei mercati dal controllo degli Stati; infatti i suoi sostenitori condannano come “pericolosa interferenza” anche il più moderato e democratico controllo (p. 18). Il tutto in nome di un “imperativo globale fondato sulla ragione universale” (ivi). La Ragione cosmica, lo abbiamo visto, è l'ideologia di “Occidente”.

La seconda pretesa è che la globalizzazione sia inevitabile e irreversibile: sono le parole che pronunciò a suo tempo Bill Clinton e che tutti ripetono dall'alto. Il bello è, nota a p. 19, che Hayek e Friedman furono duri critici della concezione marxista (non necessariamente marxiana) delle “inesorabili leggi” della storia. Dall'analisi di Steger (pp. 19-20) emerge quindi il fondamento teologico di questa storia teleologica, argomento a lungo qui trattato sul quale non torno, e che rinvia al Deismo e alla “cattiva” secolarizzazione.

La terza pretesa è che nessuno sia responsabile della globalizzazione (p. 20); essa semplicemente “porta avanti ciò che è ordinato dalla natura” (pp. 20-21). Un mondo fondato sul mercato “riflette il dettato della storia, resistere sarebbe innaturale, irrazionale e pericoloso” (p. 21). Chi legge è pregato di notare che questa non è una messa in berlina del liberismo, sono le precise pretese dei liberisti; quanto a me intendo sottolineare che l'impostazione di *Storia, etc.* ne esce confermata, questa è l'ideologia di “Occidente”, della Ragione; è l'ideologia del dominio dalla lunghissima storia, il “libero” mercato ne è soltanto il suo ultimo parto, maturato negli ultimi tre secoli.

La quarta pretesa è che la globalizzazione sia benefica per tutti: .....nel lungo termine, come aggiunge ironicamente Steger a p. 21 confrontando le frottole liberiste con la triste realtà sociale generata dal “neo” liberismo. C'è da chiedersi se qualche Pinocchio benpensante attenda ancora l'albero degli zecchini.

La quinta pretesa è che la globalizzazione promuova la democrazia nel mondo, perché “libertà, libero mercato, libero commercio e democrazia sono sinonimi” (p. 22). Secondo G.W. Bush l'America avrebbe portato così libertà e progresso in tutto il mondo (p. 23). La guerra all'Iraq fu in realtà portata con l'obiettivo di

<sup>63</sup> Cfr. *Storia, etc.*, p. 989 ove si sottolinea il ruolo di B. Cassin e L. Irigaray (guarda caso, due donne) nel contestare una “storia della filosofia” *occidentale* (il mio corsivo è *voluto*) che nasca con Platone.

privatizzare l'intero Paese a vantaggio dei conglomerati U.S.A., questo il vero scopo dello "intervento umanitario". Quanto al sostegno U.S.A. alle dittature amiche, è un discorso noto e già fatto che oggi, più di ieri, vede gli U.S.A. e i "democratici" Sauditi "*dancing cheek to cheek*" in nome della lotta al "terrorismo" iraniano. Per non parlare del Sud America, ne ha già parlato la Klein.

La sesta e ultima pretesa è infatti che la globalizzazione richieda la guerra globale contro il terrorismo: tradotto, contro chi si oppone.

Si noti come tutte le sei pretese siano strettamente correlate l'una all'altra; questo non deve meravigliare, è la struttura circolare del pensiero razionalista. Le sei pretese sono tutte ricomponibili l'una nell'altra come matrisoke o scatole cinesi e si risolvono nella richiesta di americanizzare il mondo definendo "terroristi" tutti gli oppositori. È una tecnica dialogica nota dal tempo degli Assiri e non val la pena di perdervi tempo a confutarla.

Trovo tuttavia interessante che nelle *Conclusioni* Steger mutui esplicitamente da Bourdieu la critica alla "neutralità assiologica" della "obiettività scientifica" (p. 27). A prescindere dal fatto che l'economia, anche e soprattutto quella sviluppata con gli algoritmi e i diagrammi, è soltanto una sedicente scienza, resta comunque evidente che *ogni possibile scienza non può che darsi nella storia*, quindi all'interno di un sistema culturale al quale risponde. La scienza non ha i requisiti per dichiararsi *neutrale*.

In un successivo articolo, sempre del 2005, *From Market Globalism to Imperial Globalism: Ideology and American Power after 9/11*, apparso su *Globalism*, 2,1, 2005, Steger ritorna sul tema della propaganda ideologica delle "élites di potere", di facile successo perché articolata nel "soft power of the common sense" (p. 32). Propaganda che peraltro prende di mira la "irrazionalità" degli oppositori, definiti "lanciatori di sassi" dopo i tafferugli di Seattle.

Il seguito dell'articolo riproduce le "sei pretese" già esaminate sopra con qualche considerazione in più: il tema securitario che trasforma la globalizzazione dei mercati in una globalizzazione imperialista e la "guerra al terrore" di G.W. Bush, il cui obiettivo era di "portare il mondo arabo nella globalizzazione" (p. 34).

Anche la pretesa "inevitabilità e irreversibilità" del fenomeno viene così a sfociare in una lotta del Bene contro il Male; e la pretesa deresponsabilizzazione di fronte a pretese leggi della Storia si trasforma in un annuncio della guida globale anglo-americana. Argomenti diversi, come libero mercato, sicurezza, democrazia e lotta al terrorismo, divengono esplicitamente ciò che avevamo già rilevato, il blocco ideologico di un vero e proprio imperialismo.

Ciò fa porre a Steger la domanda se esista una continuità o una frattura tra la globalizzazione e l'imperialismo. Secondo lui vi fu un cambiamento nel senso che la visione neoconservatrice di un benevolente impero U.S.A. si risolse nello spiegamento di una schiacciante superiorità militare: per diffondere le idee era necessario far uso del potere economico e militare (p. 41). Lecito quindi chiedersi, da parte di Steger, quanto "neoliberismo" era sopravvissuto nell'imperialismo; Steger parla di trasformazione ma non sembra cadere nella medesima ingenuità mostrata sopra da Mann, credere cioè in un -almeno teorico- "libero" mercato, ignorare cioè che il mercato è *istituzionalmente* il luogo nel quale è la *forza* a decidere.

Se c'è resistenza dunque, la forza non sarà più "soft", diviene necessariamente "hard", diviene forza militare. Secondo lui (p. 42) la continuità ideologica tra le due fasi è notevole, tant'è che teme (temeva) la possibilità di un nazionalismo U.S.A. (Trump gli sta dando ragione) e di un militarismo "di destra"; persino (p. 43) "una pericolosa svolta del globalismo verso il fascismo". Qui, secondo lui, verrebbe a generarsi una contraddizione concettuale, contraddizione sulla quale mantengo i miei dubbi, perché il *laissez-faire* è apologia della violenza e non esagero: i testi, da Bastiat a Friedman vanno letti, e non sempre è necessario decostruire la santimonia del linguaggio, a volte esso è esplicito, specialmente in Hayek.

Il terzo articolo di Steger, scritto in collaborazione con P. James, (P. James & M.B. Steger, *A Genealogy of "Globalization": The Career of a Concept*, *Globalizations*, 11,4, 2014) ripercorre piuttosto la storia della parola in oggetto il cui uso, dopo un avvio in sordina sino agli anni '80, ha conosciuto un travolgente e duraturo successo a partire dagli anni '90: guarda caso, subito dopo la crisi del mondo comunista e il mito della "fine della storia" (e delle ideologie, ciò che è alquanto umoristico, come se "libero" mercato e globalizzazione non lo fossero). Di questo improvviso successo ci dobbiamo occupare.

Secondo James e Steger, vi sono quattro livelli di formazione del significato: idee, ideologie, immaginari e ontologie. Le idee, come "elementi di pensiero e di ciò che si crede" (traduco alla lettera) rappresentano il primo e più immediato livello; le ideologie (secondo gli Autori) sono aggregati di idee e credenze con valore normativo, incluse le rappresentazioni dei rapporti di potere (gli "ismi"); gli immaginari sono modi di immaginare (tautologia loro) come ci poniamo in reciproco rapporto nelle comunità di appartenenza; le ontologie costituiscono il livello più generale di formazione del significato (p. 423).

La tesi degli Autori è che la globalizzazione assunse il proprio ruolo di grande diffusione concettuale perché partecipò della formazione di significato in tutti i quattro livelli (ivi) divenendo un poderoso significante al cuore di un sistema di credenza *politica* (ivi) inducendo così gli "ismi" tradizionali (liberismo, conservatorismo, marxismo e così via) ad assumere il prefisso "neo". "Questo suggerisce che stavamo entrando in una nuova era ideologica" (ivi). La parola entrò così a far parte del bagaglio tecnico di accademici, giornalisti, editori e librai (p. 424).

All'inizio la parola ebbe un significato generico, connesso a fenomeni di universalizzazione, a processi unificanti presenti nel mondo (p. 425) ma poi divenne "un albero dai molti rami". Nel 1951 però un sociologo, P. Meadows, ebbe ad affermare qualcosa di molto significativo: "Con l'industrialismo un nuovo sistema culturale è andato evolvendo in una società nazionale dopo l'altra; la sua diffusione globale sta iniziando e taglia trasversalmente ogni cultura (*ethos*) locale. Rimpiazzando il mito centrale della Chiesa medievale, questo nuovo modello culturale è entrato in un processo di 'globalizzazione' dopo un periodo di formazione e formulazione che ha coperto tre o quattro secoli di occidentalizzazione" (p. 429).

L'affermazione è straordinariamente lucida: il fenomeno è connesso con il predominio dell'industria come elemento formativo del senso comune che dall'occidente si è diffuso nel mondo: tradotto, il fenomeno è connesso con l'economicismo e con l'ideologia di "Occidente". Meadows è stato il primo ad usare la parola nel suo senso corrente contemporaneo (ivi).

In una serie di interviste con vari studiosi, i due Autori poterono inoltre appurare che:

- i media iniziarono a parlare di globalizzazione in rapporto agli affari e alla crisi della nazione/Stato;
- si iniziò a parlare moltissimo di globalizzazione dopo la caduta del Muro di Berlino;
- un contributo potente alla diffusione della parola fu il libro di Thomas Friedman *The Lexus and the Olive Tree* (1999);<sup>64</sup>
- infine il termine "globalizzazione" venne inteso in rapporto alla "modernizzazione del mondo" (p. 430).

Quest'ultima constatazione ha per loro importanza fondamentale perché testimonia, secondo loro, la presenza di una connessione *ontologica* (ivi). Il concetto di modernizzazione unisce infatti due concetti, quello di modernità e quello di globalizzazione, denotando cambiamento e trasformazione. Emerso lentamente "senza fanfare" il concetto si presentò come "espressione di un fenomeno utile e necessario" (p. 431). Ho già discusso più volte altrove lo stato di salute della "modernità" e ciò che essa implica, una visione rettilinea della storia verso un/una suo/sua fine; e ho espresso già il mio giudizio al riguardo, cioè che la modernità è già *vecchia*.

L'esposizione di James e Steger mi sembra perciò interessante per il circolo vizioso che introduce (senza che i due Autori ne sembrino coscienti) tra il concetto di modernità e gli altri concetti che sembrano implicarla ma che vi sono contemporaneamente impliciti. La modernità è un concetto autoreferenziale come la Ragione; e il ruolo della Ragione nel concetto teleologico di "Storia" (si veda *supra* la nota 46) è ciò che conduce al concetto di modernità come stato di continuo superamento nel percorso del sempre-eguale. Nel concetto di modernità non è prevista la crisi e la catastrofe (si veda la nota 37 *supra*) perché ciò comporterebbe la scomparsa del *télos* e *la modernità non potrebbe più essere un percorso che è anche traguardo, ma soltanto un momento della storia (con la minuscola) con una sua nascita e una sua fine*. Al momento si potrebbe sospettarla in fase senile.

Le conclusioni dei due Autori conducono tuttavia altrove, ad un argomento caro a Steger come vedremo in seguito, perché l'affermarsi al livello ontologico del concetto di globalizzazione comporta la

<sup>64</sup> *The Lexus and the Olive Tree* è un libro di Th. Friedman edito nel 1999 a N. York da Farrar, Straus, Giroux LLC e ridito in versione aggiornata e accresciuta, sempre a N. York, da Anchor Books nel 2000. È un testo di riferimento (in positivo o in negativo) nella discussione sulla globalizzazione. In esso si parte dal confronto tra la modernissima fabbrica giapponese della Lexus e gli alberi di olivo contesi da poveri agricoltori arabi che ne reclamano la proprietà; l'albero di olivo vuol simbolizzare, per Friedman, ciò che lega ognuno e ogni comunità alle proprie radici culturali identitarie; la Lexus la modernità e la ricchezza. Friedman è un entusiasta della globalizzazione intesa come americanizzazione del mondo alla quale, secondo lui, tutti gli Stati debbono aprirsi divenendo così progressivamente simili tra loro sotto le leggi della razionalità economica e dell'efficienza, garantite dal libero mercato e dal capitalismo. Il suo ottimismo propagandistico degno del peggiore Hollywood, narra però, con l'esperienza di oggi, una favola senza lieto fine. Straordinario è il suo indiscusso appoggio alla finanziarizzazione del mondo: nel mondo globalizzato gli Stati debbono rispondere alla "fiducia degli investitori" (si veda il sarcasmo di Bourdieu su questo concetto espresso da Tietmeyer) perché da loro saranno giudicati tramite le agenzie di *rating* (!) e perché il danaro resta il faro del mondo globalizzato. Il "libero" mercato è sinonimo di democrazia; secondo lui capitalismo e democrazia sono sinonimi: singolare sciocchezza se si pensa alla Cina dove il capitalismo fiorisce e fruttifica tutto l'anno senza alcun bisogno della democrazia. Anche da noi e negli stessi Stati Uniti, per l'esperienza che si va facendo, non soltanto il capitalismo non genera democrazia, ma la comprime. Quella di Friedman è una mirabolante propaganda del *laissez-faire*, secondo la quale la politica dovrebbe ridursi al minimo, più che altro a facilitare le leggi del mercato, il quale garantirebbe un radioso futuro al pianeta: tanto per tornare a Pinocchio, siamo ai favolosi racconti di Lucignolo sul Paese dei balocchi (Cap. XXX). Questo Friedman/Lucignolo parla di un mondo dove la fine della politica garantisce la crescita economica (siamo sulle corde di Fukuyama, con il quale Friedman marcia appaiati e dal quale riscuote consenso). Se si ricorda lo studio sulla società U.S.A. nel 1980-2000 citato *supra* in nota 43, e se si considera che Friedman scrive nel 2000, siamo dunque in presenza della più spudorata menzogna propagandistica; e tuttavia, secondo lui, gli Stati non potranno avere altra scelta se non adeguarsi a un processo irresistibile: chi non si adeguerà ne sarà travolto. La sua propaganda non sembra così disdegnare le minacce terrorizzanti. Una singolare opinione di Friedman, peraltro non nuova, anzi, con almeno un precedente illustre, è che questo mondo intento a far quattrini non avrà interesse a fare le guerre, opinione che è quantomeno una sbadattaggine, posto che ad arricchirsi sono in pochi, ad impoverirsi, molti, e chi esce sconfitto dalla competizione difficilmente penserà, come l'americano di Adorno e Horkheimer, "I am a failure, and that is that". Quanto al precedente illustre, val la pena di ricordare che Kant, imbevuto di un ingenuo ottimismo illuminista, nel suo *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (Kant Werke in zwölf Bänden, Bd. 11., Frankfurt, Suhrkamp, 1977) aveva dal canto suo sostenuto la stessa tesi (cfr. p. 221 e nota 12) in modo categorico; e a p. 227 aveva affermato: "Es ist der Handelgeist (sic!) der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann". Quanto astratto (almeno quanto il Geist) e preconcepito sia il giudizio, lo si può vedere dalle guerre nate per il predominio economico: nel "mercato" c'è sempre chi perde, e chi perde non accetta sportivamente la sconfitta, anche perché ne va della sopravvivenza. Infine, una parola sui simboli scelti. Un albero d'olivo, così difficile da rendere più produttivo, almeno nel breve tempo, e con una produttività comunque non aumentabile all'infinito, quindi poco appetibile per la speculazione finanziaria, è molto più importante, per la vita dell'uomo, della sterminata e infinitamente incrementabile produzione di *gadgets* di lusso, così redditizi e rinnovabili, perciò attraenti per il capitale finanziario. Friedman è il propagandista di un ciclo infernale -e artificioso- di produzione e consumo, utile soltanto al profitto di breve termine del capitale finanziario, ma questo non deve stupire: come nota Marx (*Manifest, etc.*, cit., p. 20 "Die Bourgeoisie stellt sich die Welt, worin sie herrscht, natürlich als die beste Welt vor").

gemmazione di nuove accezioni; dal significante discende una pluralità di significati che entra a far parte di nuovi immaginari sociali, associandosi a processi che stanno cambiando il mondo (pp. 431-433).

Infatti, nella terza edizione del suo *Globalisms* (cit.) Steger vuol prendere in esame le varie possibili accezioni del “globalismo” da lui individuate, tra le quali la “globalizzazione” (economica, all’insegna del “libero” mercato) è la sola della quale continueremo ad occuparci. Ciò, sia per la natura stessa di queste note, sia perché sembrano poco convincenti i rapporti di parentela con gli altri globalismi da lui individuati, sia la stessa pensabilità di essi.

Accanto alla globalizzazione in senso stretto, che egli definisce “globalismo di mercato”, poi evoluto in “globalismo imperiale”, Steger considera come “globalismi” anche i fenomeni di reazione emersi dal progressivo disagio indotto dal liberismo, e li distingue, sulla scorta di Bobbio, in globalismi “di sinistra” e “di destra”. Di “sinistra” egli considera le reazioni *no-global* alle diseguaglianze in aumento, che definisce “globalismo di giustizia”; di “destra” le reazioni di tipo identitario che definisce “populismo nazionalista”. A queste ultime, sempre sul lato della “destra”, aggiunge infine ciò che egli definisce “globalismo jihâdista”, accentrato unicamente (siamo nel 2009) su Osama bin Laden.

Come si noterà, siamo in presenza di una tassonomica alquanto artificiale -non soltanto per il riferimento a Bobbio- ed accademica. Per quanto concerne *no-globals*, “populisti” e “nazionalisti”, siamo infatti in presenza di diverse accezioni di un unico fenomeno, che di “globale” ha soltanto il fondamento nella reazione generata dai danni della globalizzazione, senza con ciò essere guidato da una ideologia globalista, anzi; perché, almeno per quanto concerne “populismi” e “nazionalismi”, siamo in presenza di fenomeni diffusi ovunque ma non per questo meno locali e localistici. Per ciò che concerne poi la “destra” e la “sinistra” si deve notare, al contrario, che esse hanno in comune la reazione alla crescente divaricazione e disagio sociale indotti dal “libero” mercato: un fatto non nuovo, se si pensa ai disastri degli anni ’20 e ’30 cui abbiamo fatto riferimento più volte, argomento di partenza per il famoso Colloquio Lippman.<sup>65</sup>

Quanto all’invenzione (mi permetto di definirla tale) del globalismo jihâdista riferito ad al-Qâ’ida, non si può incolpare Steger se si muove a disagio in una cultura che gli sfugge, si possono però serenamente sorvolare le sue considerazioni. L’islamismo resta comunque, dopo il crollo del comunismo, il più agguerrito polo ideologico avverso all’americanizzazione del mondo.

Veniamo dunque alla sola globalizzazione della quale parliamo e della quale mette conto parlare, per osservare che c’è ben poco da aggiungere a quanto sinora detto. La premessa di Steger (p. IX) è che il globalismo del mercato è divenuto globalismo imperiale; tradotto in un linguaggio più familiare, potremmo dire che l’assalto al pianeta da parte del “libero” mercato si è risolto -né poteva essere diversamente- in un imperialismo economico.

Risalendo alle origini del processo, Steger vi trova una chiara espressione nelle tesi di Fukuyama e nella sua pretesa -ideologica- che al mondo non vi fosse più posto per le ideologie dopo la caduta del mondo comunista. L’immagine semplicistica del mondo che fu così propagandata nei “ruggenti anni ’90” fu che l’unico scopo dell’umanità fosse l’abbandonarsi alle seduzioni del mercato, le cui leggi trascendenti era impossibile e dannoso contrastare, tanto più che i loro effetti sarebbero stati benefici per tutti a causa della positiva razionalità delle leggi stesse. Questa fu la cultura egemone che s’impose, una cultura dominata dal darwinismo di Spencer per il quale il “libero” mercato rappresentava il luogo della “sopravvivenza del più adatto”. Soprattutto, per lui il dominio dell’Occidente appariva il frutto naturale di questa selezione della specie (umana).

Una strana contraddizione debbo notare perciò nella convinzione liberista che del “libero” mercato avrebbero beneficiato tutti -ovviamente nel “lungo termine”- perché non si capisce quale beneficio ne avrebbero potuto trarre i “meno adatti”: o forse non metteva conto di pensarci perché, darwinisticamente, non avrebbero potuto sopravvivere.

I primi dubbi su questa felicità generale vennero però quando ci si rese conto che, per assicurare il successo della dottrina, sarebbe stato necessario un certo uso della forza (p. 16) anche perché il *credo* liberista si presentava come realizzazione del mito illuminista della Ragione e della Tecnica come soluzione definitiva dei problemi dell’uomo (p. 37).

Steger nota poi (p. 40) che il liberismo quale via per l’americanizzazione del pianeta, imposizione di “valori” propri essenzialmente del mondo anglosassone, rappresenta una forma di “imperialismo culturale”. Ciò è senz’altro vero, ma va compreso in una ben più generale ottica imperialista, cioè come suo indispensabile supporto ideologico perché, senza ideologia, nessuna espressione della forza è in grado di imporsi stabilmente. C’è da aggiungere però -questa è una mia considerazione- che le scelte razionaliste tendenti ad annullare le differenze (l’altro vi è comprensibile soltanto dopo la sua riduzione al medesimo) sono del tutto irrazionali (come la Ragione) e, come tali, destinate a non avere successo.

In tutto ciò il mondo accademico ha avuto un proprio ruolo, dominato com’è dalla convinzione razionalista che il mondo sia conoscibile e controllabile grazie alla Ragione (pp. 47-48). Da essa deriva alla “Scienza” una pretesa neutralità; ne consegue che il mondo accademico considera “non scientifica” la

<sup>65</sup> L’aspetto *comune* del disagio sociale a monte della *diversità* degli esiti, lo si coglie se si riflette che il Nazismo si chiamava di fatto *Nazional-socialismo*; e che dalla crisi del Partito Socialista italiano nacquero tanto il Partito Comunista quanto il Partito Fascista. Si trattava sempre e comunque di una reazione contro il dominante liberismo e i suoi disastri sociali, reazione che travolse i partiti tradizionali dimostratisi incapaci di opporvisi. Un certo travaso politico dai partiti tradizionali si sta notando di nuovo, in Europa.

discussione ideologica, perdendo di vista il fenomeno stesso della globalizzazione che si manifesta come dibattito extra-accademico. Inoltre, all'apparente neutralità "scientifica" della cultura accademica, Steger oppone la nota obiezione di Gadamer secondo il quale ciascuno di noi è interno ad una cultura propria di un determinato tempo, che costituisce perciò la lente attraverso la quale guardiamo al mondo (p. 49). Steger ne evince (ivi) che "gli sforzi accademici" di comprendere il fenomeno a partire da ciò che si afferma nel dibattito pubblico "rinforzano, intenzionalmente o no, il dominante progetto di mercato globale, facilitando l'elusione della critica pubblica da parte degli esistenti interessi di potere". L'etica del "distacco scientifico", conclude, può fornire "argomenti persuasivi" che poco hanno a che fare con gli enormi interessi in gioco.

Steger passa poi a discutere più in dettaglio il fenomeno dell'imperialismo economico, tornando a ripercorrere (lo fa abitualmente) la critica alle sue già citate "sei pretese" (pp. 61, sgg.) che ometto perciò di ripetere. Segnalo soltanto qualche punto che qui, in presenza di un libro e non di un articolo, emerge in modo più diffuso. Ad esempio la stranezza di una "libertà" che deve essere imposta con la forza (p. 66); o lo strano ruolo di uno Stato anti-statalista che deve imporre un mercato non controllato (p. 67); o la stranezza di una Storia che non può essere opera dell'uomo perché è opera di forze che lo sovrastano (p. 71).<sup>66</sup>

La discussione, in questa versione ampliata del tema delle "sei pretese", è in gran parte articolata come critica al citato testo di Thomas Friedman (cfr. nota 64, *supra*) ed è contro la sua singolare visione di una "democrazia" fondata sulla "affidabilità" e la "flessibilità"; e contro questa singolare concezione strumentale ad interessi puramente affaristici. Quanto alla stretta connessione degli esiti militaristi con le premesse imperialiste della globalizzazione, Steger cita un testo di Kaplan, sostenitore di un imperialismo armato<sup>67</sup> e di una "libertà" sorvegliata dal potere degli U.S.A., perché "il potere americano e soltanto il potere americano può costituire il principio organizzatore per l'espansione mondiale di una società civile liberale" (p. 89). La libertà deve infatti essere concepita "pragmaticamente" (?).

Certe tesi si commentano da sole -siamo in presenza di parole-feticcio che malamente coprono il desiderio di dominio- però è importante sottolineare questa *naturale* esplicitazione del "libero" mercato come atto di imperialismo economico e, se del caso, militare. Trovo anche interessante che Steger, come Johnson e Mann, sembri considerare quest'ultimo fenomeno con disappunto e quasi una contraddizione, come se la parola "liberal" evocasse la libertà nel suo senso più generale, e non mascherasse una banale libertà di far uso della forza nel mercato, facendo così della libertà e del mercato non soltanto uno strumento di conservazione sociale, soprattutto uno strumento di accentuazione delle diseguaglianze.

Idee più precise sull'*ordo et connectio rerum* ha viceversa Mark Weisbrot, che abbiamo già incontrato citando alcuni dei suoi tantissimi rapporti, scritti per il Center for Economic and Policy Research, del quale è condirettore. Weisbrot è l'autore di *Failed: What the "Experts" got wrong about the Global Economy*, London-N. York, Verso, 2016. Quell'uso del virgolettato nel titolo ci ricorda che, nel testo, il termine è sempre usato con una certa ironia: *et pour cause!* Ciò che Weisbrot contesta è infatti l'imperversare della dottrina "neo" liberista e il conseguente abbandono delle politiche keynesiane in auge sino agli anni '70.

La sua ricerca non verte tuttavia tanto sugli aspetti teorici della contesa: egli espone e commenta *dati reali dell'andamento dell'economia mondiale* dal 1960 al 2016; sull'evidenza di quei dati esprime quindi una radicale condanna del "neo" liberismo che ha "fallito". Fallimentari con esso sono perciò le dottrine degli "esperti" che hanno dominato, e tuttora dominano, il panorama della "scienza" economica. Va detto, al riguardo, che il testo appoggia le proprie osservazioni su una ragguardevole massa di rapporti ufficiali emessi dalle principali istituzioni economiche mondiali,<sup>68</sup> e che perciò i dati da lui citati possono essere ritenuti come scelti tra i più attendibili usualmente a disposizione.

Prima di esaminare il suo libro è comunque necessaria un'ulteriore precisazione: la critica -durissima- di Weisbrot all'attuale economia, non è una critica del capitalismo. Weisbrot invoca più volte il ruolo, ultimamente mancato, della "sinistra", ma la sua è una posizione keynesiana tutta interna ad una scelta tecnica della guida dell'economia, scelta che ha due capisaldi: un ruolo di controllo e intervento dello Stato e una sua politica economica che abbia come obiettivi principali l'occupazione e la crescita. Quel che comunque non sembra sfuggire a Weisbrot -perlomeno emerge qua e là nella connessione delle cifre e dei commenti- è il rapporto di consanguineità esistente tra il "libero" mercato e l'imperialismo economico, in questo caso statunitense; non per nulla egli cita più volte la *Shock Economy* di Naomi Klein.

Una menzione a parte merita tuttavia la *Prefazione* al testo, curata da Ha-Joon Chang, economista dell'Università di Cambridge, il quale si concentra su un paradosso nel quale ci eravamo già imbattuti: i grandi fautori del "libero" mercato sono stati quei Paesi, Gran Bretagna e Stati Uniti, che avevano in precedenza sviluppato e protetto la propria economia con le barriere tariffarie e con altri espedienti. La storia dell'industrializzazione, afferma a p. IX, è avvenuta "attraverso protezioni tariffarie, divieti d'importazione,

<sup>66</sup> Cioè della Ragione cosmica stoico/deista. La secolarizzazione, così com'è avvenuta, ha forse qualcosa in comune con le forme di neopaganesimo presenti in Occidente?

<sup>67</sup> *Warrior politics: Why Leadership demands a Pagan Ethos*, nel quale si caldeggia il ritorno ad un'etica pagana (cfr. nota 66, *supra*) della guerra.

<sup>68</sup> Come quelli dei quali abbiamo esaminato un microscopico campione nella precedente nota 43 e altrove nel testo; si tratta di rapporti dell'IMF, del WTO, dello NBER, del CEPR, etc., che controllano continuamente l'andamento dell'economia mondiale.

industrie statali, sussidi governativi all'esportazione e alle industrie favorite, regolamentazione e controllo degli investimenti e delle proprietà straniere, come anche degli scambi internazionali, sovente di prolungate sovvenzioni alle industrie nascenti". "Gli Americani", precisa a p. X, "come gli Inglesi prima di loro, divennero sostenitori del 'libero mercato'.....quando poterono farlo restando padroni dell'economia mondiale".

Ha-Joon Chang cita poi, come farà espressamente Weisbrot, il caso della Corea del Sud, che ha avuto uno sviluppo economico straordinario a partire dagli anni '80 (si veda il grafico a p. 90) per aver messo in atto una politica economica opposta al dettato liberista: dettato che ha viceversa messo in crisi l'Europa, come documenta a lungo Weisbrot citando anche (p. 2) il famigerato (è il caso di usare la parola) ministro tedesco Schäuble.<sup>69</sup> Le crisi tuttavia, ricorda a p. XI anticipando un tema di Weisbrot che fa decisamente capo alla Klein, "presentano irresistibili opportunità agli ingegneri sociali, specialmente se i luoghi decisionali (traduco così le *Authorities*) possono essere tenuti lontani dal giudizio elettorale, come nell'Eurozona".

Ci troviamo con ciò proiettati verso l'inizio del libro di Weisbrot, la cui *Introduzione* è in buona parte dedicata al caso europeo, argomento poi del primo capitolo. In buona parte ma non del tutto, perché gli argomenti che danno corpo al testo sono essenzialmente tre: i danni prodotti dalle ricette "neo" liberiste in Europa, in Sud America -qui però superate- e un po' ovunque; come questi danni siano stati superati, soprattutto in Sud America, grazie all'introduzione degli "scomunicati" interventi anticiclici di keynesiana memoria; infine il caso particolare della Cina che avevamo già visto *supra* attraverso i rapporti del CEPR cui aveva contribuito lo stesso Weisbrot. A prescindere dal più ampio respiro argomentativo di un libro rispetto a un rapporto, le cifre e le considerazioni in gioco sono sempre le medesime; in più c'è la critica dell'Euro, una moneta che ha certamente danneggiato i soci più deboli (Portogallo, Spagna, Italia e Grecia) ai quali ha reso impossibile l'applicazione delle misure anticicliche che avrebbero consentito loro, come hanno consentito agli Stati dell'America latina, di riprendere lo sviluppo dopo la crisi del 2008, salvaguardando così il benessere sociale.

I dati statistici dell'economia consentono quindi di definire il ventennio 1980-2000 come "un esempio del fallimento su larga scala della politica neoliberista" (p. 8) e nessuno si è chiesto come sia potuto avvenire questo disastro sociale.

Massicce privatizzazioni, apertura indiscriminata dei mercati, *deregulations* estese al mercato del lavoro, ne furono la causa (p. 9) cui si aggiunse -misura davvero assai poco "liberista", anzi, protezionista, ma sacra al "liberismo"- l'inasprimento della cosiddetta "proprietà intellettuale", strumento di trasferimento della ricchezza dai Paesi poveri a quelli ricchi (ivi).<sup>70</sup> Il solo Paese che si salvò -ma questo lo abbiamo già visto- fu la Cina per i noti e già esposti motivi; con essa L'America latina non appena ebbe liquidato, alla fine del XX secolo, le politiche liberiste che l'avevano impoverita.

Venendo ad esaminare il caso dell'Europa, più in particolare dell'Eurozona, Weisbrot sottolinea innanzitutto che il destino degli Europei è stato posto nella mani di persone del tutto prive di responsabilità nei confronti dell'elettorato (p. 21); in altre parole "tecnici", "tecnocrati" o "esperti" che dir si voglia, i quali vedono nelle crisi "l'opportunità per introdurre quei cambiamenti ai quali non sono mai stati deputati da alcuna scelta popolare (ivi).<sup>71</sup> Se la popolazione europea è stata consenziente, ciò dipese dalla continua propaganda liberista instillata nella cosiddetta "opinione pubblica" (pp. 23-24).

Certamente ciò ha una sua verità: a mio avviso resta tuttavia sempre inevasa la domanda di fondo: *perché* ciò fu possibile, fu possibile fare accettare come valida e opportuna la ricetta liberista? Non si dimentichi poi che essa gode ancora, nonostante anni di disastri, di buona accoglienza da parte delle sue stesse vittime. Incapacità di analisi *materiale*? Forse, ma certamente, innanzitutto, una cultura fertile a quelle suggestioni: ne abbiamo parlato e ne parleremo ancora.

La domanda inevasa è legittima, tanto più che Weisbrot aggiunge (p. 24) che il peggiorare della situazione economica giustificò un'intensificazione delle misure liberiste (la logica avrebbe voluto il contrario): taglio delle pensioni, dimagrimento del settore pubblico, privatizzazioni, indebolimento delle difese sindacali volte alla sicurezza del lavoro: il tutto supportato da giornalisti e politici (ivi). Venne così in auge la definizione -impropria, come sottolinea Weisbrot- di "crisi del debito sovrano" (p. 25). Quel che è accaduto lo sappiamo per esperienza comune quindi penso di poter sorvolare sul racconto, a partire dal trattamento assurdo subito dalla

---

<sup>69</sup> Lo studio di Weisbrot si sofferma sui danni procurati all'Europa -più precisamente all'Eurozona- da un'agenda politica liberista dettata (principalmente) dalla Germania; sottolineando però anche i vantaggi portati alla Germania da questa politica, vantaggi che vanno anche oltre quelli da lui segnalati. Il punto è che ci si dimentica sempre quante e quali siano state, storicamente, le manifestazioni di un ben radicato imperialismo economico, tra le quali l'imperialismo germanico ha una lunga e consolidata tradizione sin dal XIX secolo: tant'è che dal suo scontro con l'imperialismo britannico sono emerse due guerre mondiali, dalle quali la l'imperialismo tedesco è uscito sconfitto. Forse per questo si tende a dimenticare la sua presenza entro lo spazio europeo, non si dà cioè il suo vero nome alla politica economica imposta dalla Germania. In Europa la Germania è "più uguale degli altri", scrive Weisbrot a p. 47.

<sup>70</sup> Si ricorderà, dal capitolo precedente, che l'ultraliberista Milton Friedman voleva vietare gli ordini professionali e lasciare libertà ai ciarlatani di spacciarsi per medici. Quando però si tratta di "proprietà" (intellettuale) anche gli ultraliberisti diventano protezionisti. Il liberismo mostra coerenza essenzialmente nel desiderio di sopraffazione, all'insegna della "sopravvivenza del più adatto": qui il problema non è etico, è in questione la praticabilità di una dottrina che disgrega la società, senza la quale però neppure l'individuo può pensare di esistere.

<sup>71</sup> Non era forse questo il desiderio di Platone? Qui c'è comunque una prima allusione (poi Weisbrot sarà più esplicito) alla *Shock Economy* della Klein.

Grecia, buono soltanto per trasformare una banale infreddatura in una gravissima malattia: anche qui con l'aiuto dei luoghi comuni.<sup>72</sup>

Avvenne così che la crisi dell'Eurozona fosse in parte dovuta ai timori del mercato, che le azioni in procinto di essere adottate dall'Europa nei confronti dell'Italia ricalcassero quelle già adottate nei confronti della Grecia (p. 28). Weisbrot segue quindi i vari passi della crisi scatenata sull'Italia dalle autorità europee su pressioni franco-tedesche culminanti con la caduta del Governo Berlusconi, uno dei quattro Governi dei PIIGS che furono fatti cadere; il quinto, quello spagnolo, fu poi punito dagli elettori per aver ceduto alle pressioni e adottato misure liberiste (pp. 33-34).

Il progressivo patente fallimento delle politiche liberiste, attestato dagli indicatori economici, non diminuì l'ostinatezza (*stubbornness*) dei centri di potere europei nel sottoporre l'Europa a "enormi rischi", pur di non perdere l'occasione della crisi per imporre la propria ricetta (p. 35). Per il Governo tedesco e per la Banca Centrale Europea, sua alleata (prima della nomina di Draghi) la crisi era considerata un'opportunità per introdurre negli Stati più deboli quelle riforme *che nessun elettorato avrebbe mai votato* (p. 39).

Particolarmente criticate da Weisbrot sono poi le misure che andarono sotto il nome di "consolidamento fiscale" (il famigerato *fiscal compact*) che crearono una società con minor potere contrattuale da parte dei lavoratori, specialmente quelli a basso reddito, maggiore povertà e diseguaglianze, meno Governo e minor sicurezza sociale: col risultato di ridurre il reddito e l'occupazione (p. 46).

Weisbrot critica poi i problemi strutturali creati dall'Euro, che ha molto giovato alla Germania e nuociono ai Paesi più deboli, se non altro perché ha tolto a questi ultimi la possibilità di affrontare la crisi con misure espansive, anti-cicliche, keynesiane, per le quali sarebbe stata necessaria la sovranità perduta con l'introduzione della moneta unica.<sup>73</sup> L'estremismo liberista è stato dunque all'origine della lunga crisi registrata in Europa *e soltanto in Europa*. "L'Euro" conclude Weisbrot a p. 55 "è risultato essere un tragico e costoso errore per la gran maggioranza degli Europei".

Diagnosi un po' brutale: potremmo dire meglio "l'Euro così come è nato, con le sue regole", perché non si può ignorare che gli Stati più indebitati avrebbero avuto qualche problema con i tassi d'interesse correnti sulle proprie valute (vero è che, prima dell'Euro, non erano *così tanto* indebitati): ma poteva l'Euro nascere diversamente? Qui, ancora una volta, si torna alla *realtà* dell'imperialismo economico, nella fattispecie tedesco. Comunque, dice Weisbrot alle pp. 56-57, è l'Europa il luogo nel quale furono commessi i più grandi errori politici, anche perché il dibattito pubblico dei Paesi democratici è immerso nella mitologia (*scil.*: liberista) e coloro che debbono decidere sono incompetenti.

Questo è anche possibile, resta però il dubbio che la "incompetenza" (vera, o anche simulata per opportunismo) possa costituire un ottimo alibi per coprire precisi interessi; e che la "mitologia" in tanto possa prosperare in quanto sostenuta da una folla di fedeli creduloni. Il "neo" liberismo è stato un programma lungamente architettato in sede accademica e imposto politicamente dall'alto di un potere imperiale: dunque un ottimo punto di coagulo per concreti interessi lucidamente perseguiti.

Le cose, tuttavia, potevano andare diversamente, dice Weisbrot: lo mostra il caso dell'America latina. Particolarmente vistoso il caso dell'Argentina che, dopo essersi liberata dalla morsa liberista imposta dall'IMF e dagli U.S.A., ha conosciuto una crescita impetuosa grazie alla politica economica anti-ciclica adottata dal Governo (pp. 59, sgg.; si osservi in particolare il grafico a p. 63. Tutti i dati provengono -come sempre- dal genere di fonti già citate, le più attendibili). Anche in quel caso le previsioni -negative- degli economisti "ortodossi" (cioè di *fede* liberista) si dimostrarono radicalmente errate nel sottovalutare la positività del cambiamento (p. 64) ma il fatto è che essi agivano per conto dei creditori, che speravano di portare sempre più in alto il tasso d'interesse sul debito argentino (p. 66).

Col nuovo corso politico l'inflazione fu notevole -sino al 30% annuo- ma, come nota Weisbrot a p. 68, se i salari seguono il *trend*, l'inflazione non incide sul tenore di vita; ciò che conta è il reddito e, ancor più, l'occupazione. La prospettiva di Weisbrot è dunque pienamente keynesiana. L'esempio dell'America latina gli consente dunque di tornare all'Europa per la quale ritiene sarebbero state utili, per uscire dalla crisi, le ricette argentine: in questo è utile esaminare la tabella che egli produce a p. 78, nella quale è evidente il danno subito dalla Grecia (e dall'Italia) per la sciagurata politica economica delle istituzioni europee; ed è anche evidente la più rapida ripresa economica degli Stati che respinsero il ricettario "neo" liberista: l'Argentina e la Corea del Sud. Il fatto è, conclude a p. 81, che non c'era alcuna razionalità economica al fondamento delle misure imposte dall'Europa alla Grecia (e ad altri Stati, tra i quali l'Italia).

Siamo dunque davanti al fallimento delle previsioni di crescita economica a lungo termine, una storia non detta e un mistero irrisolto: questo è il titolo del terzo capitolo (pp. 83-124) che fa riferimento agli studi di Piketty, in particolare a quello già citato in *Derive della Ragione*. Il fatto reale è che questa economia ha accentuato le diseguaglianze (p. 84) fenomeno al quale non sfugge neppure la Cina che, anzi, è, insieme agli Stati Uniti, all'avanguardia nel fenomeno (p. 85). Se ciò può facilmente sfuggire, la ragione è nella crescita impetuosa di quel Paese fuori dalla povertà; un fenomeno che ha condotto anche i meno abbienti, benché sempre

<sup>72</sup> P. 27, quelli dei parsimoniosi lavoratori tedeschi costretti a mantenere i fannulloni greci: i quali però lavorano molto più di loro, si vedano le statistiche citate nel testo, che è interamente giocato *sui dati di fatto in grado di smentire gli assunti ideologici*.

<sup>73</sup> La BCE non può essere, come noto, il "prestatore di ultima istanza".

più diseguali, ad accrescere comunque di molto il proprio reddito (si ricordi lo studio di Lopez e Servén citato nella nota 43).

Le ragioni del fallimento sono quelle comunemente denunciate, dovute ad una politica liberista che ha imposto l'indipendenza delle Banche Centrali (si ricordi il libro di Ferrero più volte citato); la politica monetaria restrittiva, anche con alti tassi d'interesse; le aperture al commercio internazionale e ai flussi di capitale; la difesa della cosiddetta "proprietà intellettuale" (su questo Weisbrot insiste molto); le privatizzazioni; la deregolamentazione finanziaria; l'indebolimento delle capacità contrattuali dei lavoratori; una politica fiscale restrittiva e pro-ciclica, con un taglio della spesa come risposta (sbagliata) all'indebitamento economico; infine l'abbandono delle politiche statali di sviluppo industriale (pp. 93-94). Quest'ultimo punto dovrebbe essere forse maggiormente sottolineato, perché sembra avere un rapporto biunivoco con la politica delle delocalizzazioni, oltretutto con la riduzione della spesa e dell'intervento statale.

La cosa paradossale è che giornalisti e professionisti (accademici?) che scrivono senza esaminare i fatti e le cifre, ritengono la politica liberista un successo (pp. 96-97). Di fatto, una ripresa c'è stata soltanto dopo il 2000 (il periodo 1980-2000 è un ventennio orribile) e soltanto per i Paesi che hanno abbandonato quella politica. L'IMF porta la responsabilità di tutto ciò in quanto punta di lancia del "cartello dei creditori" (p. 105): una definizione che abbiamo già incontrato. Diversa la vicenda di Cina e India, ma questo lo abbiamo già visto con lo studio dello stesso Weisbrot pubblicato dal CEPR.

In conclusione, pur premettendo che il PIL non è un esatto indicatore del benessere e neppure della reale ricchezza (alcuni esempi di beni che non vi sono calcolati, e di "mali" che paradossalmente accrescono il PIL sono a p. 118, ma questo è noto) Weisbrot conclude che il ventennio liberista (1980-2000: ma per l'Europa la vicenda non è ancora finita) è stato un periodo di sprechi e di inefficienza: spreco del lavoro dei disoccupati e dei capitali non usati (p. 124).

L'IMF ha avuto un ruolo di primo piano nel provocare il disastro (pp. 125, sgg.) in quanto istituzione che, sotto l'egemonia U.S.A., ha costretto gli Stati debitori a pratiche insensate e autolesioniste. Questo è vero, ma questo -lo ricordo in funzione dell'argomento che abbiamo voluto trattare- è esattamente ciò che si chiama imperialismo economico, tant'è che si presenta del tutto conseguente l'osservazione di Weisbrot a p. 129: "l'enorme perdita d'influenza dell'IMF nell'ultimo decennio ha significato una seria riduzione del potere U.S.A. nel mondo".

Per ogni dettaglio rinvio chi vuole alla lettura del testo, che non avrebbe senso ripetere qui; lo stesso dicasi per i dettagli sulla ripresa del Sud America dopo il rifiuto di proseguire l'esperimento "neo" liberista (pp. 167-233) introdotto con i metodi autoritari già illustrati in senza veli dalla Klein, a partire dal supporto al *golpe* di Pinochet.

Le ultime pagine sono dedicate a conclusioni assai generali, che accennano alla crisi della sinistra europea incapace di pensare un'economia diversa, e allo strapotere derivato agli Stati Uniti dall'implosione del sistema sovietico, responsabile certamente in buona parte anche della crisi propositiva delle sinistre europee. Le cose, per giunta, non sembrano al momento in procinto di cambiare, c'è solo da sperare che il "progresso" riguardi, prima o poi, anche l'Europa.

La chiusura di Weisbrot, maturata sull'analisi dei dati mondiali, apre tuttavia a una moderata speranza: "Le idee che favorirono quello spiacevole fallimento (*scil.*: del liberismo) restano influenti, ma queste anche, col tempo, diverranno sempre meno rilevanti" (p. 242). Si tratta quindi di augurarsi che i dormienti/benpensanti, gli ipnotizzati dalle *parole* degli "esperti", inizino finalmente a percepire la realtà *materiale* degli eventi, e costringano anche l'opportunismo della politica a prenderne atto.

Se le "idee" (eterna foglia di fico degli interessi) del liberismo sono destinate a perdere progressivamente la virulenta rilevanza che hanno avuto sin dagli anni '80, la prima tentazione ad affacciarsi è quella di frugare nell'armadio per recuperare quelle di Marx, che stavano ad impolverarsi tra i ricordi di famiglia. Premetto subito che non intendo aprire una discussione economica, tantomeno ideologica: se mai, l'argomento avrebbe dovuto essere trattato nel capitolo precedente, qui mi ero proposto di trattare soltanto una particolare conseguenza del "libero" mercato e non trovo pertinente dedicare largo spazio alla letteratura neo-marxista che richiederebbe una ricerca a parte.

È tuttavia utile soffermarsi su alcuni punti del pensiero, non soltanto economico, che per moti decenni rappresentò un'alternativa agli sviluppi dell'Occidente prima di apparire fuori moda verso la fine del secolo scorso; lo è perché, al di là del fallito esperimento comunista, esso rappresenta una critica del liberismo che non ha certo avuto risposta dall'economia neoclassica, braccio armato dell'attuale imperialismo economico (attenzione: non dell'imperialismo in sé, che può motivarsi anche con altre ideologie, al tempo degli Assiri il capitalismo non esisteva). Come tale il pensiero di Marx può costituire un elemento di riflessione sui percorsi in atto e sulla possibilità di deviare da essi prima di un possibile deragliamento.

Lo farò prendendo in esame un testo che ha ricevuto alcune critiche negative<sup>74</sup> ma che, a mio avviso, offre la possibilità di un ampio spettro di analisi: mi riferisco al citato *Philosophie nach Marx*. Nonostante tutte

---

<sup>74</sup> Di metodo e di sostanza, a parte la generale critica sull'eccesso di citazioni e di bibliografia, che avrebbe portato l'Autore anche a qualche svista. In particolare gli si imputa sia di aver esaminato la recezione di Marx soltanto entro i limiti della letteratura tedesca, sia di aver voluto

le critiche delle quali ritengo si debba tener conto (con il beneficio di inventariarne la provenienza, perché il mondo accademico e quello della sinistra son proverbiali per nutrire il *genus irritabile vatum*) ritengo utile percorrere la ponderosa ricerca di Henning che offre la possibilità di riflettere sui diversi aspetti di un'opera monumentale, quella di Marx, raffrontandoli con una cultura, quella attuale, sempre più uniformata. Insisto sul tema della cultura perché l'economia predicata e praticata, che non è una scienza, è economia *politica*, è l'espressione di una cultura egemone e non può essere pensata separatamente da questa. Le scelte dell'economia politica hanno origine sociale e effetti sociali.

Prima di inoltrarci nell'esame del testo di Henning, può forse essere utile chiarire per quale ragione egli ritenga importante ricordare la critica di Marx all'economia capitalista, e a tal fine può essere d'aiuto un suo breve articolo, seguito da una breve intervista, apparso recentemente sulla *Neue Zürcher Zeitung*.<sup>75</sup> Nell'articolo Henning esordisce ricordando l'iniziale orientamento di Marx verso gli studi filosofici, seguito da un'attività giornalistica; gli studi economici, condotti per un ventennio, furono da lui intrapresi soltanto dopo esser giunto a Londra a seguito della fallita rivoluzione del 1848. Se questo è vero, mi permetto però di ricordare che le idee di Marx in materia di economia e società erano ben precise sin da prima dei successivi studi, che gli furono necessari per svilupparle nella forma assunta ne *Il Capitale*, ma non rappresentarono l'inizio o il cambiamento di un percorso.<sup>76</sup>

Nel suo articolo Henning insiste poi molto sul tema delle crisi del capitalismo, sviluppato da Marx ne *Il Capitale*, come fenomeno endogeno al processo di produzione capitalista, non frutto di eventi ad esso esterni come vorrebbe l'economia classica, per la quale il capitalismo rappresenta la forma "naturale" della produzione.<sup>77</sup>

Le crisi endogene al capitalismo, dice Henning, sono di tre tipi. Il primo nasce dalle disegualianze sociali che esso approfondisce. Il secondo è creato dagli squilibri del mercato connessi con improvvisi innalzamenti o crolli dei prezzi e ciò perché, secondo Marx, il capitalismo non produce per soddisfare i bisogni ma per ricavare un profitto; il neoliberismo, che ha fondato se stesso sull'obbiettivo del mercato, è divenuto perciò fonte di crisi. Il terzo tipo è originato dal meccanismo della concorrenza che provoca un eccesso di produzione e la caduta del saggio di profitto; perciò, dice Henning, il capitalismo sega il ramo sul quale è seduto ("sägt der Kapitalismus am eigenen Ast").

"Il capitale perciò si guarda attorno alla disperata ricerca di possibili investimenti; si sforza di diminuire i salari, di abbassare gli standards, di abbattere le opposizioni politiche, di trasformare gli uomini in compratori e di incorporare le ultime potenzialità del mercato".<sup>78</sup> Marx, prosegue Henning, sarebbe perciò ben poco meravigliato della mercatizzazione di una parte sempre crescente della società, né lo sarebbe dal fenomeno degli *working poors*, di coloro che, pur avendo un lavoro, sono in povertà; non lo sarebbe per i casi di depressione per eccesso di lavoro<sup>79</sup> e per la distruzione dell'ambiente. "Triste attualità per un classico. Sarebbe meglio se la sua opera fosse passata di moda". Così conclude Henning.

---

criticare, in nome e per conto del pensiero di Marx, praticamente tutta la letteratura che in qualche modo a Marx si richiama. Ciò di cui Henning accusa il pensiero post-marxiano, è di aver "spiritualizzato" o "ontologizzato" Marx; ovvero, per converso, di averlo travisato in senso "naturalistico" o "deterministico", laddove il pensiero di Marx rappresenta l'analisi "scientifica" di una realtà, la realtà del processo produttivo capitalista articolato sulla dicotomia tra possessori dei mezzi di lavoro e venditori della propria forza-lavoro. Noto *en passant* che alcuni aspetti della critica di Henning si presentano particolarmente facili allorché ci si rivolga ad una cultura particolarmente "infettata" (mi si consenta l'espressione) dall'Idealismo hegeliano, quale quella tedesca. Henning accusa inoltre tanto la socialdemocrazia quanto Lenin di aver frainteso la lezione di Marx. In altre parole, il suo testo è un lungo elenco di ciò che, a suo avviso, si è sbagliato nella recezione del pensiero di Marx; il risultato è quello di isolare "Marx" da tutto il contesto storico seguente che avrebbe "perduto l'oggetto"; e la conclusione è l'invito a riprendere daccapo il discorso su Marx. Curiosamente però, mi consento di notare, in questo modo è lo stesso Marx a divenire un "oggetto" nel senso dualista e razionalista della parola, sorta di *res extensa* astratta da ogni contesto storico, biografico e sociale; dalla realtà del suo tempo e da quella dei possibili seguiti della sua lezione nei luoghi, nei tempi e nelle circostanze nei quali avvennero. Il risultato è che il suo "Marx", sterilizzato da ogni possibile inquinamento, giace perfettamente conservato in una teca di cristallo, un po' come la mummia di Lenin, con Henning a montare la guardia.

<sup>75</sup> Il 14 Settembre 2017, in occasione dei 150 anni de *Il Capitale*, a p. 29. L'articolo s'intitola *Die traurige Aktualität eines Klassikers* ed è seguito nella stessa pagina da un'intervista di Jürg Müller intitolata *Im Sozialismus arbeiten die Leute freiwillig und gerne* (con riferimento alla visione utopica di *Die Deutsche Ideologie* evocata dallo stesso Henning).

<sup>76</sup> Il 1848 fu un anno di diffusi moti rivoluzionari in Europa e in quell'occasione Engels e Marx pubblicarono il famoso *Manifesto del Partito Comunista* del quale si deve tener conto, e torneremo a parlarne, perché vi sono espresse sia le visioni utopiche di Marx delle quali si dovrà tener conto quando vedremo le critiche di Henning a Lenin, sia il fondamento della critica alla società borghese rispetto al quale l'analisi condotta ne *Il Capitale* e nella *Storia delle teorie economiche* (edd. citt. nel precedente capitolo; nell'edizione tedesca *Marx Engels Werke* voll. 23, 24 e 25 il primo; 26,1, 26,2 e 26,3 il secondo, diversamente impaginato ed edito con il titolo *Theorien über den Mehrwert* che avrebbe dovuto costituire il 4° Libro de *Il Capitale*). Questo per precisare sin d'ora che la critica di Marx all'economia capitalista è frutto di una visione che precede l'analisi "scientifica" dei processi e che quest'ultima non è quindi districabile dalla visione utopica della futura società. L.B. Namier, che ha scritto del 1848 come *La rivoluzione degli intellettuali* (trad. di R. Gay Cialfi, Torino, Einaudi, 1957) scrive, *ivi*, a p. 216: "I bastioni della reazione erano caduti, bisognava sgombrarne le macerie, nuove strutture dovevano sorgere; vi era un gran vuoto pieno di sole e aria; e sopra di esso aleggiava lo 'Zeitgeist' singolarmente illuminato. Gli uomini avevano sogni e visioni, qualunque cosa lo spirito concepisse essa sembrava raggiungibile in quell'anno di illimitate possibilità. L'anno successivo le visioni luminose e ariose erano impallidite, ed era come se non fossero mai esistite".

<sup>77</sup> Per comprendere la singolare pretesa dell'economia classica si vedano, nel capitolo precedente, i suoi rapporti con il razionalismo deista.

<sup>78</sup> Art. cit. Si pensi alla privatizzazione dei servizi in atto ovunque; negli U.S.A., lo abbiamo visto, si sono esternalizzati anche l'esercito e le carceri.

<sup>79</sup> In Giappone è diffuso il suicidio per eccesso di lavoro.

Intervistato poi da J. Müller, Henning fa notare che nel comunismo sovietico della pianificazione (vedremo poi che egli lo considera un tragico fraintendimento di Marx) sorse una nuova classe di padroni, i burocrati; e tuttavia nel mondo capitalista si è egualmente limitati nella possibilità di realizzare se stessi tramite il lavoro. Contro questo mondo lavorativo egli ricorda la più volte citata utopia di *Die Deutsche Ideologie* e afferma: “Posso soltanto dire qual’era l’ideale di Marx. In esso era (*scil.*: il lavoro) una libera scelta.....secondo il talento e le preferenze”. E infine: “Nel socialismo le persone lavorano per libera volontà e volentieri”.

Ora, questa è la nota utopia. Faccio tuttavia notare che ne *Il Capitale* (ed. cit., vol. I<sup>3</sup>, p. 45) Marx, a proposito del tentativo padronale di comprimere i salari, afferma: “Ma se gli operai potessero vivere d’aria non si potrebbero comprare a *nessun prezzo*” (corsivo suo). Sacrosanto, ma sorge un dubbio: se gli operai (e non soltanto loro) potessero vivere d’aria, in altre parole potessero vivere senza lavorare, che cosa potrebbe convincerli a lavorare? E senza lavoro, potrebbe esistere l’umanità dell’uomo e la sua storia? Qui sembra evidente che l’utopia tende a trasformarsi in atopia: un uomo senza bisogni da soddisfare con il lavoro non avrebbe neppure potuto avere l’evoluzione che ha avuto, da pitecantropo a *homo sapiens*. Il percorso che indica poi Henning -non dedicarsi alla produzione ma alla lettura, alla musica e alle passeggiate, adombra piuttosto l’ideale estetizzante del *flâneur* borghese.

Ora che abbiamo preso contatto con l’Autore, dedichiamoci dunque all’analisi del suo testo che non sarà completa, sia perché parte di essa mi è sembrata poco pertinente all’argomento delle nostre riflessioni (una certa esorbitanza della trattazione è stata fatta notare anche dalla critica) sia perché un’analisi completa occuperebbe uno spazio eccessivo nell’economia del presente capitolo.

Marx, dice Henning ad apertura (p. 18) è scomparso dalla scena con il 1989; ma la scomparsa dell’ortodossia marxista apre la strada ad una nuova vita del *suo* pensiero (p. 25). Il corsivo che ho introdotto serve a porre in evidenza l’obbiettivo che guida la ricerca che, come ho già detto, tende ad isolare una sorta di archetipo “Marx” a monte di ogni sua possibile interpretazione: salvo, ovviamente, quella di Henning, che esiste né potrebbe non esistere. Dunque un “Marx secondo Marx” che è di fatto un “Marx secondo Henning”.

Questo suo testo ben ordinato per discipline (Marx nelle sue interpretazioni politiche, economiche, sociologiche, religiose, filosofiche, etc.: non di tutto ci occuperemo) si apre con una sezione significativa, per quel che ci riguarda forse la più significativa: *Marx ieri: sulla genesi di una recezione teoretica errata*. Viene dunque dato per scontato che manchi ancora una corretta lettura del suo pensiero.

Dice Henning a p. 27 che la comprensione di Marx fu distorta dalla traduzione della sua dottrina economica in un programma che affidava il primato alla politica e che originò una scelta dittatoriale; la reazione neoclassica fu dunque funzionale ad una reazione contro il marxismo (p. 28) il cui esito fu la “desociologizzazione” (*Entsoziologisierung*) della dottrina economica (per chiarezza: lo studio dell’economia fu separato da quello della società).<sup>80</sup>

Si creò così un dualismo tra l’astratta dottrina neoclassica e altre dottrine eticamente motivate (la prima non lo è, è darwinista); lo stesso accadde nella sociologia tra le dottrine individualiste e quelle moraleggianti. Con ciò fu realizzata la “perdita dell’oggetto”, prezzo pagato per evitare il pensiero di Marx (p. 29) e la sua dottrina centrale, la divisione in classi della società (ivi).

Mi sono soffermato su questo *incipit* perché esso rappresenta il filo conduttore di *tutta* la critica di Henning: ogni sviluppo del successivo marxismo (filosofico, economico, sociologico, etc.) è caratterizzato da uno scostamento dualistico, dicotomizzante; da una lettura astratta del pensiero di Marx, che viceversa realizza il proprio interiore equilibrio nell’essere un pensiero che indaga “scientificamente” la *realtà*. In altre parole, non un pensiero che “crea” la realtà né una mera contemplazione del fenomeno, ma un pensiero che, analizzando le strutture del reale, ne trae un modello che ne dà ragione.

Una modesta riflessione sul primato delle opere evocato in *Giacomo*, 2,18, mi fa pensare che la traduzione di un tale modello in chiave politica sia alquanto “naturale”: è perciò altrettanto naturale che Henning inizi l’analisi dedicando i due primi capitoli alla socialdemocrazia e al comunismo. Per quanto riguarda la socialdemocrazia, la storia di Henning inizia con la critica di Marx al Programma di Gotha (1875) base del successivo Programma di Erfurt (1891) e prosegue con il successivo Revisionismo. Elemento centrale di riferimento è la critica di Marx al Programma di Gotha.

Nell’analisi di Henning, fondamentale per una critica al programma socialdemocratico è per l’appunto il citato richiamo al carattere “scientifico” del modello marxiano del processo di produzione capitalistico, un modello altamente astratto che non legittima l’esatta previsione del futuro (p. 37). Esso piuttosto fornisce il quadro dello sviluppo del processo di produzione capitalistico (ivi) sul fondamento delle leggi che lo governano, quali ad esempio, la legge della caduta tendenziale del saggio di profitto. Non era quindi realistico (o, se vogliamo, marxiano) il programma della socialdemocrazia dipendente dal sicuro avvento di ripetute e sempre più gravi crisi del capitalismo (p. 38). Al riguardo, Henning sottolinea che Marx era stato ammaestrato dall’aver due volte fallito nelle proprie attese rivoluzionarie (nel 1848 e nel 1857).

---

<sup>80</sup> Cioè, e più in concreto come abbiamo visto in questo capitolo e nel precedente, nella formulazione di una teoria economica che deliberatamente ignora le conseguenze sociali della propria applicazione. Tale è infatti la dottrina neoclassica che esalta l’individuo e nega l’esistenza della società.

Qui conviene fermarsi un attimo per citare qualche punto della critica di Marx al Programma di Gotha,<sup>81</sup> accusato non soltanto di genericità e di sviste dottrinali, ma di restare ancorato a una visione borghese allorché parla di “giusta ripartizione dei frutti del lavoro”. Marx dice (loc. cit., p. 17) “invece di discorsi generici sul lavoro e sulla società, dimostrare rigorosamente come nell’attuale società capitalista vi sono le condizioni materiali etc. che consentono ai lavoratori di, e li costringono a, spezzare quella maledizione storica”.<sup>82</sup>

Questa, mi si consenta, è un’impostazione storicista che ritroviamo ancora a p. 23 quando Marx afferma, contro il Programma di Gotha, che la borghesia è una classe *rivoluzionaria* in quanto portatrice della grande industria in luogo dei precedenti modi di produzione. Questo concetto lo troviamo esposto in maniera soltanto apparentemente paradossale nella *Rede über die Frage des Freihandels*<sup>83</sup> nella quale, dopo aver delineato lucidamente i danni del “libero” mercato nelle forme che constatiamo e delle quali abbiamo parlato; dopo aver rilevato il circolo vizioso, vera tautologia, creato da una “libertà” che si manifesta nel “libero” mercato e di un “libero” mercato che fonda la “libertà” (p. 456) egli si dichiara (p. 458) *a favore* del “libero” mercato precisamente perché esso porta agli estremi lo scontro tra proletariato e borghesia.

Ora, è vero che il 1848 è l’anno delle speranze rivoluzionarie di Marx ed è l’anno del *Manifesto* (sul quale torneremo) ma il pensiero marxiano, indipendentemente da sue forzature deterministiche da parte del marxismo, è sicuramente storicista, cioè analogo, pur nella diversità e nell’opposizione, a quello del criticatissimo Hegel. D’altronde Marx vive nel XIX secolo, fa parte di quella cultura il cui pensiero *egemone* è e resta storicista, in quanto versione critica del *progressismo* ereditato dalle formulazioni più ingenuie del secolo illuminista.<sup>84</sup>

Tornando alla socialdemocrazia e al suo programma, Henning fa poi un’osservazione senza dubbio pertinente: “Al pessimismo delle aspettative sul futuro dell’economia corrisponde un ottimismo nella valutazione di ciò che è politicamente possibile” (p. 38); siamo cioè in presenza, secondo Henning, di una concezione deterministica (un “naturalisierte Krisenszenario”) che non coglie la complessità del pensiero economico di Marx. Questa può anche costituire una ragionevole osservazione, ma non mi sembra che il pensiero di Marx possa ricondursi soltanto all’*opus magnum* dell’analisi “scientifica” del processo produttivo.

Abbiamo già sottolineato la sua convinzione di una direzionalità della storia, ancorché non rettilinea, che lo riconduce nell’ambito dello Storicismo (in un certo senso la sua dottrina delle crisi inevitabili del capitalismo gioca il ruolo della “antitesi” hegeliana): su questa convinzione si può forse dire qualcosa di più. Già il citato riferimento alla *Rede* (il libero mercato va sostenuto perché accelera lo scontro rivoluzionario) ha toni esplicitamente millenaristi; è tratto comune del Millenarismo infatti, il ritenere che l’estremizzarsi del Male sia il preludio del suo ribaltamento, lo abbiamo visto anche in modo didattico nella Qabbalah di Luria e nel movimento sabbatiano (*Storia, etc.*, pp. 362-370) ma il fenomeno è generale in tutte le attese maturate in tempi o ambienti di disagio.

La lettura del *Manifesto*, che resta il documento fondante delle successive espressioni politiche, non lascia poi molti dubbi sulle certezze di Marx relativamente ai percorsi della Storia (anche per lui con la maiuscola) nel suo “senso” che si materializza in un moto dalle tenebre alla luce tutto storicista e ottocentesco, ancorché opposto a quello pensato dalla borghesia per il *proprio* futuro, che è un sempre-eguale dilatato illimitatamente in conformità alle esigenze del capitale. Secondo il *Manifesto* la borghesia è il prodotto ultimo di un percorso evolutivo (“eines langen Entwicklungsgeanges”, p. 4 dell’ed. cit.).<sup>85</sup> Essa ha portato *la civiltà alle nazioni barbare* (“Die Bourgeoisie reisst” -grazie al progresso tecnico e allo sviluppo delle comunicazioni- “auch die barbarischen Nationen in die Civilisation”, p. 6, i corsivi in italiano sono miei, per sottolineare quanto Marx sia interno al pensiero borghese “progressista” del XIX secolo). Ha sostituito -dice ancora- lo sfruttamento nascosto *dalle frottole religiose* (altro corsivo mio egualmente motivato) caratteristico della società feudale, con un più aperto e arido sfruttamento (p. 5). Qui mi permetto di aggiungere che Marx non sembra nutrire dubbi sulla Ragione razionalista borghese, condividendone l’ottocentesca miopia verso il ruolo delle religioni nelle società.

Tuttavia -e qui siamo a un radicale Storicismo se non anche al Millenarismo- “Le armi con le quali la borghesia ha abbattuto il feudalesimo si rivolgono già contro la borghesia stessa” (p. 7). Molto preciso nel descrivere il fenomeno è poi il passaggio di p. 9: “In tempi nei quali la lotta di classe si avvicina alla decisione, il processo di dissoluzione all’interno della classe egemone, all’interno dell’intera vecchia società, assume un carattere così violento e così stridente, che una piccola parte della classe egemone si separa da essa e si unisce alla classe rivoluzionaria, alla classe che ha nelle proprie mani il futuro. Come già prima una parte degli aristocratici si trasferì nella borghesia, così ora una parte della borghesia passa nel proletariato, e precisamente una parte degli ideologi borghesi che hanno rielaborato in sé come comprensione teorica l’intero movimento storico”. Sbaglio, o questa è un’anteprima del concetto di avanguardia rivoluzionaria? Gli ideologi rivoluzionari

<sup>81</sup> *Marx Engels Werke* (d’ora in avanti MEW), Bd. 19, Berlin, Dietz Verlag, 1987, pp. 11-32.

<sup>82</sup> In altra edizione “sociale” (*gesellschaftlichen*) in luogo di “storica” (*geschichtlichen*).

<sup>83</sup> MEW, Bd. 4, Berlin, Dietz Verlag, 1977, pp. 444-458.

<sup>84</sup> Il progresso illuminista come moto lineare nel tempo (à la Condorcet) diventa in Hegel un moto spiraliforme ascendente, ma dà corpo pur sempre a una storia teleologica, una storia che ha *un* fine ma anche *una* fine; per Marx l’obiettivo della storia è una società comunista. Restano indefiniti i tempi e i modi, ma non il/la fine. Soltanto il pensiero borghese è tornato a pensare il progresso rettilineo infinito, come accrescimento del sempre-eguale.

<sup>85</sup> Anche per i successivi riferimenti di pagina il riferimento è all’edizione citata del 1848.

sarebbero dunque borghesi *déracinés*? Direi piuttosto *intellettuali piccolo-borghesi* insofferenti del proprio ruolo, perché la borghesia pensa agli affari, lascia ad altri le elaborazioni ideologiche: nella concezione marxiana la borghesia è vista come la detentrica dei mezzi di produzione e *gli intellettuali sono suoi stipendiati*: (p. 5.)

I capoversi successivi di p. 9 specificano infatti che il proletariato rappresenta la classe rivoluzionaria, mentre i ceti medi (bottegai, artigiani, contadini) combattono la borghesia per tentare di sopravvivere come tali e perciò *sono reazionari*, perché tentano “di far tornare indietro la ruota della storia”.

Non so se si possa parlare di attesa chiliarca, di certo siamo dinnanzi a una storia storicisticamente (diciamo pure: deterministicamente) estrapolata e traguadata nel futuro. Si noti infatti: il ceto medio (quello di cui sopra, non è fatto di *intellettuali*, che sono degli *stipendiati*) è *contro* la borghesia e tuttavia è *reazionario* mentre la borghesia è rivoluzionaria, e lo è perché fa parte di un corso progressivo della Storia (ormai la maiuscola è d'obbligo) che deve giungere alla società comunista con la vittoria del proletariato.<sup>86</sup>

L'incertezza sui tempi e sui modi, sulla quale insiste ripetutamente Henning per tenere distinto Marx dal successivo marxismo, non toglie nulla alla *certezza* dell'evento. Tutta la parte conclusiva del primo capitolo del *Manifesto* vibra di un vero e proprio Messianismo e Profetismo (perdita di connotazione nazionale del proletariato, suo progressivo impoverimento, incapacità della borghesia a garantire l'esistenza stessa dei propri “schiavi”) e termina con una frase nota: “Essa (*scil.*: la borghesia) produce innanzitutto il proprio becchino. Il suo superamento e la vittoria del proletariato sono egualmente inevitabili” (p. 11).

È forse impietoso (non nei confronti di Marx, ma di Henning) proseguire nella lettura del *Manifesto* per mettere in chiaro quanto Marx ci sia stato nel marxismo, socialdemocratico o comunista, ma qualche altra piccola nota si può fare. Nel *Manifesto* si parla dei noti stadi di sviluppo (*Entwicklung-Stufen*) della lotta del proletariato contro la borghesia, e anche di *Aufhebung* (p. 11, p. 12). A proposito del “libero” mercato viene coniato il neologismo *Freiheitbravades* della borghesia (p. 12) ed è interessante constatare che dalla lucida visione di Marx vecchia di ben 170 anni, si sia passati, nell'opinione pubblica recente, alla supina accettazione della favola liberista. Miracoli della propaganda giornalistico/accademica o sindrome di Stoccolma? Di certo Marx si illude quando dice (p. 14) che “i lavoratori non hanno patria”; ma è decisamente sui toni messianici quando, nella stessa pagina, dice che il proletariato consegnerà la sua vittoria togliendo il capitale dalle mani della borghesia per metterlo nelle mani dello Stato (“in den Handen des Staats”, p. 15).

La centralizzazione e la statalizzazione dell'industria sono ribadite nei dieci punti programmatici del Partito Comunista a p. 16, cui segue la critica del “socialismo piccolo-borghese” (pp. 17-18) che si rivolge a una generica “umanità” e non a una precisa *classe* (questo a p. 19, nella critica al socialismo tedesco che ignora la lotta di classe, si pretende “*unparteiisch*” e si rivolge al “borghesuccio” [*Spiessburger*, p. 20]). Questo del pretendersi fuori dalle parti, mi permetto di ricordare, è un vizio tutto tedesco: già nel 1700 Arnold aveva scritto persino una *Unparteiische Kirchen-und Ketzer-Historie*. Alle pp. 20-21, di nuovo, nella critica del socialismo borghese che “vuole la borghesia senza il proletariato”<sup>87</sup> c'è una sferzante derisione del “libero” mercato e finalmente, esponendo il socialismo e il comunismo secondo le proprie tesi egli lo definisce, giustamente, critico-utopico (p. 21).

Critico lo è, lo sappiamo, ma anche utopico: nella *Critica al Programma di Gotha* si noterà infatti che a precise contestazioni dottrinali di quel Programma, non fanno riscontro alternative concrete, ma soltanto generiche affermazioni di principio.

Ho voluto introdurre questa lunga digressione per sottolineare che Marx non è soltanto un economista, ma innanzitutto un ideologo destinato a confrontarsi con la politica; che i suoi studi di economia servono a dare una veste “scientifica” -un tratto alquanto positivista- a una posizione politico-ideologica; e che tra uno studio critico e un programma politico corre necessariamente una lunga distanza. Dico questo perché mi sembra poco adeguata la critica di Henning che separa la “comprensione” socialdemocratica e/o comunista del legato marxiano dalla “scientificità” degli studi economici di Marx. Allontanare il marxismo da Marx mi sembra operazione strumentale, se non altro alla citata impostazione di Henning che attribuisce a idealizzazione (*Vergeistigung*) in senso hegeliano, o, alternativamente, a determinismo (*Naturalisierung*) gli scostamenti delle varie “reazioni” dal pensiero critico e “scientifico” di Marx, o, se vogliamo metterci dalla parte di Henning, da un suo aspetto assolutamente non trascurabile.

Del resto, non aveva forse detto lo stesso Marx nell'undicesima tesi su Feuerbach,<sup>88</sup> “I filosofi hanno soltanto *interpretato* il mondo in vari modi, si tratta ora di *cambiarlo*”?

Dico questo perché anche la critica alla “ortodossia” socialdemocratica e al comunismo così come si formò a partire da Lenin, presenta argomentazioni che possono far sorgere qualche dubbio, non tanto sulle ragioni addotte, quanto sul fatto che le differenze sono misurate tra una prassi politica e una dottrina economica,<sup>89</sup> come se quella dottrina e l'attivismo politico fossero due aspetti diversi e separabili quando si cerca di capire -e, nel caso dei partiti, di seguire- Marx.

<sup>86</sup> Il concetto è ribadito nella *Critica al Programma di Gotha* (23 anni dopo): ed. cit. pp. 22-23.

<sup>87</sup> Qui c'è un'osservazione che ho messo in luce più volte nel precedente e nel presente capitolo “la borghesia naturalmente si raffigura il mondo nel quale essa domina come il migliore dei mondi”.

<sup>88</sup> MEW, Bd. 3, Berlin, Dietz Verlag, 1978, p. 535. I corsivi sono di Marx; Giacomo sarebbe stato d'accordo, almeno in parte.

<sup>89</sup> Esempio a p. 55: “La dottrina economica di Marx non volle *fondare* (corsivo suo) la prassi del movimento dei lavoratori”; e poi: “La sua (*scil.*: di Marx) teoria economica ha soltanto mediatamente a che fare con la politica, non deve affatto essere creduta per fare una politica

Henning segue viceversa, a quel che se ne deduce, precisamente questa via quando afferma (giustamente) nella stessa pagina: “anche nel leninismo la teoria (*scil.*: economica) di Marx e la prassi politica dovevano essere dogmaticamente conciliate”; conciliazione a suo avviso impropria tant’è che egli ne mette in luce a p. 59 le contraddizioni citando le differenti scelte di Bernstein e Kautsky, per concludere: “Lenin si sentì l’esecutore (corsivo suo) della teoria di Marx”

Vedremo in seguito come ciò gli consenta di prendere le distanze dagli sviluppi storici del marxismo nell’Unione Sovietica; a tal fine, per consolidare la propria posizione, Henning espone i primi due dei suoi undici “nuclei sistematici” (*Systematische Kernpunkte*). Essi sono dedicati allo schema della riproduzione capitalistica e al tanto dibattuto tema del calo tendenziale del saggio di profitto.

Nella discussione sul modello di riproduzione capitalistica individuata da Marx, Henning ripropone il suo proprio schema: il modello fu inteso come deterministica legge naturale dalla fazione vincente (l’ortodossia) cosa che era stata contestata dal revisionismo, il quale, avendo osservato la crescente ricchezza apportata dal capitalismo, aveva messo in dubbio la dottrina marxiana delle crisi ricorrenti (equilibrio dinamico) del capitalismo e aveva fatto delle istanze socialiste un problema di etica sociale. Cioè: *Naturalisierung* da una parte e *Ethisierung*, eticizzazione, dall’altra. L’obiettivo di una società diversa fu pensato come avvento di un “capitalismo di Stato” (p. 73): strategia elaborata considerando che l’atteso crollo del capitalismo divenne un’ipotesi decisamente lontana (p. 76).

Qui si apre il secondo “nucleo sistematico” sul tema della famosa caduta tendenziale del saggio di profitto, da non confondersi con una caduta *del profitto*, come giustamente avverte Henning a p. 76, con riferimento al terzo Libro del *Il Capitale* (ed. cit., vol. III<sup>1</sup>). Su questo argomento Henning si avvale dei contributi di Anwar Shaikh al fine di darne un’esposizione approfondita.<sup>90</sup>

---

socialista. Tuttavia Kautsky la utilizzò a tal fine”. In effetti si può fare del socialismo anche su basi puramente etiche, e allora? Il punto è costituito dalla metamorfosi che una *dottrina* “scientifica” subisce necessariamente allorché venga posta al fondamento di un’azione politica.

<sup>90</sup> Anwar Shaikh è forse l’autore più citato nella sterminata Bibliografia di Henning, con ben 34 titoli. Economista e matematico americano di origini pakistane, Shaikh è un critico dell’economia neoclassica, del libero mercato e della globalizzazione, che ha dedicato molta attenzione alla teoria marxiana della caduta tendenziale del saggio di profitto, sulla quale ha scritto molti articoli. Recentemente (2016) ha edito per la Oxford Un. Press *Capitalism. Competition, Conflict, Crisis*; molte delle sue ricerche sono accessibili sul web. Di lui si può dire che, come studioso dell’economia capitalistica, evita di offrire soluzioni ai problemi o di fare previsioni, piuttosto si ferma all’analisi e alle osservazioni, che sono peraltro negative nei confronti del “libero” mercato e della globalizzazione. In un articolo dal titolo eloquente, *The Economic Mythology of Neoliberalism* (in: *Neoliberalism. A Critical Reader*, ed. by A. Saad Filho and D. Johnston, London-Ann Arbor, Pluto Press, 2005), reperibile sul web [www.madres.org/documents/doc20130123172237.pdf](http://www.madres.org/documents/doc20130123172237.pdf), dopo aver esposto le pretese luminose del neoliberalismo (privatizzazioni e apertura dei mercati come fattore di comune accrescimento) ne sottolinea la falsità, perché povertà e disoccupazione sono esattamente il prodotto del neoliberalismo e della competizione, la cui realtà è altra da quella benefica teorizzata: così come già vide Marx, la competizione è una lotta tra produttori che elimina il più debole e favorisce il più forte. Questo è un ben noto tratto darwinista del liberismo, ma stride con quanto affermano i sostenitori della globalizzazione, cioè che l’apertura dei mercati commerciali e finanziari si risolve in un mutuo beneficio. Shaikh smentisce quindi -e non è difficile dimostrarlo con i fatti- la teoria dei riequilibri automatici presuntamente operati dalle forze del mercato. Al contrario, lo spostamento dei flussi di danaro verso il Paese più forte implica colà un abbassamento dei tassi d’interesse e uno spostamento dei capitali verso il Paese più debole dove i tassi tendono viceversa a crescere, con ciò aumentando il drenaggio delle sue ricchezze verso il Paese più forte. I Paesi deboli, per sopravvivere, devono quindi diminuire i salari: dunque *la competizione reale aumenta la disparità*. Altro articolo sull’argomento è *Globalization and the Myth of Free Trade*, preparato nel 2003 per una Conferenza dallo stesso titolo ([https://www.researchgate.net/...../238541036\\_Globalization\\_and\\_the\\_Myth\\_of\\_Free\\_Trade.pdf](https://www.researchgate.net/...../238541036_Globalization_and_the_Myth_of_Free_Trade.pdf)) nel quale si ribadisce l’erroneità della dottrina del “libero” mercato che intensifica, di fatto, la povertà dei Paesi più deboli, distruggendo più posti di lavoro di quanti ne crei (p. 10); e si sottolinea che i Paesi più forti, che tendono ad imporre la competizione internazionale, resero forti le proprie industrie con la pratica del protezionismo (pp. 11-13). Esempi contrari non ve ne sono (p. 14). Mi sorge una domanda spontanea: non è forse questa l’essenza e la pratica dell’imperialismo economico? Sull’argomento in genere mi sento anche di fare un’osservazione: forse la globalizzazione avrebbe potuto avere migliori risultati se i Governi avessero potuto *regolarla*; non è perciò un caso che il liberismo abbia perseguito i propri obiettivi precisamente con il depotenziamento dello Stato. A questo fine, oltreché per aprire una nuova fonte di profitto, è stata molto utile la progressiva privatizzazione dei servizi (poste, trasporti, luce, gas, acqua: inoltre, noto io, le scuole statali devono servire non più a preparare uomini e cittadini, ma il *personale necessario all’industria*, che accolla così all’erario parte delle proprie spese). Più complesso lo Working Paper del 2012 redatto da Shaikh per la New School for Social Research, per la quale lavora: *Rethinking Microeconomics. A Proposed Reconstruction* ([www.economicpolicyresearch.org/econ/...../NSSR\\_WP\\_062012](http://www.economicpolicyresearch.org/econ/...../NSSR_WP_062012)). Qui si entra in una discussione più generale che esordisce con la critica della figura irrealistica dell’*homo aeconomicus* che, come vedemmo già nel precedente capitolo, sostiene tutta la logica liberista. La sua immagine è definita “iperrazionale”, termine singolare con il quale però si intende ciò che usualmente si dovrebbe definire, come si è fatto in *Storia, etc.* e nel precedente capitolo, più semplicemente “razionalista”. Razionalismo e “iperrazionalità” coincidono. Tornando al testo, ciò che è in discussione è per l’appunto il pensiero razionalista che sottende l’irrealistica figura dell’*homo aeconomicus*, che tuttavia è al fondamento dell’economia neoclassica. Il fondamento della dottrina economica neoclassica, osserva Shaikh a p. 2, prevede individui isolati intesi a massimizzare il profitto. Le loro attese sono poste in equilibrio e si ritiene che in pratica l’equilibrio possa essere raggiunto. Si immagina quindi di poter riassumere il loro molteplice comportamento in quello di un unico “agente rappresentativo” mosso da razionalità economica. Si considera con ciò di produrre una rigorosa dottrina macroeconomica intesa come sommatoria dei comportamenti microeconomici empiricamente osservati, ma ciò sarebbe possibile soltanto se tutti gli individui fossero altrettanti astratti *homines aeconomici*. *Ciò non è reale ma è utile a dimostrare che il capitalismo è il migliore dei sistemi economici* (p. 3). Di fatto, come recita una citazione critica prodotta da Shaikh, questo non è il comportamento umano; c’è differenza tra il comportamento reale dell’uomo e quello preteso. La dottrina neoclassica insiste nel ritrarre l’individuo come una macchina calcolatrice egoista, dalle possibilità infinite e immune da ogni influenza; questo astratto individuo razionalista che sa perfettamente quello che vuole e lo fa, serve per costruire la dottrina neoclassica funzionale a fare del capitalismo il modello ottimale (p. 4). In nota, Shaikh ricorda che Samuelson aveva inquadrato il supporto che le dette Milton Friedman nel proprio intento di difendere il *laissez-faire* dai suoi avversari. L’ipotesi della scelta razionale, afferma ancora a p. 8, fu quella di Cartesio, Spinoza, Leibniz, Bentham e Mill: ricordo in proposito che l’utilitarismo di Bentham è alla base dell’*homo aeconomicus* e che la sua dottrina è riscontrabile ovunque nelle ipotesi dell’economia neoclassica. *Se però la dottrina non è valida, il capitalismo non ha fondamento teorico* (p. 9). Shaikh si addentra poi nell’analisi del comportamento aggregato che non si può identificare con quello del presunto “agente rappresentativo”; i parametri del modello macroeconomico non hanno alcun rapporto con gli individui, i comportamenti microeconomici non sono estensibili ai parametri macroeconomici (p. 11) e tuttavia la finzione serve alla dottrina

dell'equilibrio neoclassica, dottrina non tanto "primitiva", quanto, piuttosto, *errata* (p. 13). Segue, alle pp. 15-32, l'elaborazione dei modelli matematici e il loro commento. Le conclusioni, basate sull'elaborazione dei parametri che condizionano l'eterogeneità delle scelte individuali, portano Shaikh a concludere che l'*homo oeconomicus*, qualora davvero esistesse, sarebbe un idiota non soltanto sotto il profilo sociale, ma anche sotto quello culturale (p. 33). L'analisi macroeconomica, dice a p. 35, era già rigorosa (e qui cita anche Marx) prima che la dottrina neoclassica l'avviasse in un "*cul de sac*" con il suo "agente rappresentativo", figlio dell'infondato razionalismo dell'*homo oeconomicus* (p. 35). Il comportamento individuale è più complesso, fatto di pulsioni -e di scelte- non razionalizzabili; Walras, con le sue curve dell'equilibrio neoclassico, abolisce la complessità dei processi reali (p. 36; si ricorderà che nel capitolo precedente avevo già citato l'esempio di Keynes, nel quale si mostrava l'irrazionalità dell'esito complessivo di una serie di decisioni individuali razionali). Le curve di Walras inoltre, si fondano sull'ipotesi della competizione perfetta che mette tutti i produttori sul medesimo piano, laddove le industrie hanno strutture e costi diseguali e ciascuna fissa il proprio prezzo in rapporto al proprio grado di monopolio (p. 38). Infine Walras pone consumatori e produttori su posizioni simmetriche, ciò che non è vero, perché questi ultimi hanno un grado di oligopolio che i primi non hanno (pp. 38-39). "Marx" conclude a p. 39 "parlò della concorrenza come di una guerra, e questa è la *razionalità obbligata* (corsivo suo) che è il loro principio obbiettivo di comportamento". Gli individui, al contrario, sono soggetti a influenze sociali, ma entro questi limiti possono operare secondo le abitudini, le tradizioni, e persino i capricci (ivi). Veniamo ora alla posizione di Shaikh circa la teoria marxiana delle crisi, un tema importante nella circostanza di queste note, perché Henning si fonda su Shaikh per esporre le proprie tesi che tendono a dare il massimo rilievo a questa teoria valorizzando, di Marx, essenzialmente lo studioso che ha tracciato una via da comprendere, e, come Henning esorta a chiusura del proprio testo, interpretare e approfondire. La analizziamo attraverso un altro testo di Shaikh, *An Introduction to the History of Crisis Theories*, apparso nel volume U.S. Capitalism and Crisis edito a New York nel 1978 dalla Union for Radical Political Economics, un'organizzazione di accademici e attivisti fondata nel 1968 che promuove studi di economia alternativa al capitalismo. Il testo di Shaikh (pp. 219-241) è reperibile sul web al sito [https://researchgate.net/...../251652461\\_An\\_Introduction\\_to\\_the\\_History\\_of\\_Crisis\\_Theories](https://researchgate.net/...../251652461_An_Introduction_to_the_History_of_Crisis_Theories). Per capire come possa funzionare il capitalismo, dice Shaikh a p. 219, l'analisi della riproduzione è inseparabile da quella delle crisi. La più diffusa linea di pensiero economico ritiene che il capitalismo -che lo si pensi efficiente o dannoso- sia un sistema in grado di autoequilibrarsi. Qui egli ricorda le due scuole economiche, quella del *laissez-faire* che discende dalla "mano invisibile" di Smith, e quella keynesiana, anch'essa sostanzialmente interna all'economia borghese, anche se Keynes ritiene che il capitalismo non possa essere lasciato a se stesso ma debba essere ben gestito (si ricorderà che il punto di partenza del keynesismo fu la grande crisi del 1929). C'è poi la tradizione marxista che ritiene il capitalismo un sistema economico in grado di espandersi ma con contraddizioni interne che generano crisi periodiche. C'è infine chi ritiene il capitalismo un sistema tendente a un punto stazionario se non aiutato da fattori esterni, perché è il consumo a fissare il livello di produzione possibile, e il consumo è determinato non da un'astratta domanda, ma dalla domanda in grado di pagare. Per comprendere dunque i modi di riproduzione del capitale, Shaikh decide di riprendere l'analisi marxiana della ripartizione della produzione in produzione di beni di consumo e produzione di mezzi di produzione (*Il Capitale*, ed. cit., vol. II<sup>2</sup>, pp. 50, sgg.). Secondo questa analisi l'accumulazione capitalista è inevitabilmente destinata a produrre periodicamente dei fenomeni di *boom* e di depressione, come di fatto è sempre avvenuto nell'economia capitalista (p. 223; Shaikh, aggiungo per inciso, ha dedicato vari suoi contributi allo studio della successione temporale delle crisi). Tuttavia, pur con queste oscillazioni, l'economia capitalista ha conosciuto una "tremenda" crescita su scala secolare, ciò che contrasta con tutte le teorie che avevano pensato un capitalismo sostanzialmente stagnante a causa di crisi di sottoconsumo. Le crisi debbono dunque avere altra origine, e Shaikh si propone di esporre le teorie del sottoconsumo elaborate prima e dopo Marx. I teorici del sottoconsumo abbracciarono inizialmente la tesi che il sottoconsumo fosse la conseguenza di un eccesso di accumulo (nel XIX secolo non si poteva certo dire che il capitalismo fosse incapace di crescita!). Malthus pensò che l'eccessivo risparmio dei capitalisti desiderosi di reinvestire non consentisse di consumare ciò che restava dopo il consumo dei lavoratori, e rimpianse il lusso ostentato dalla vecchia proprietà terriera. Simondi pensò, al contrario, che all'origine del sottoconsumo fosse l'impovertimento delle masse sfruttate, che impediva loro di consumare. Il sottoconsumo sarebbe inoltre aumentato con il procedere della produzione capitalista. Marx aveva criticato il pensiero di Simondi come "socialismo piccolo-borghese" (*Manifesto*, ed. cit., p. 18). La soluzione al sottoconsumo si sarebbe potuta comunque trovare soltanto nel mercato estero, ma in un mercato divenuto globale la possibilità sarebbe venuta -prima o poi- a cadere egualmente. Si giunge quindi alla dottrina di Hobson che abbiamo già visto ad apertura; nel frattempo era iniziata l'era dell'imperialismo economico come via per sopperire al sottoconsumo del mercato interno. Anche per Rosa Luxemburg era evidente la connessione tra sottoconsumo e imperialismo. Lenin (cfr. la nota 4, *supra*) definì così l'imperialismo come il grado più elevato di sviluppo del capitalismo. Per Hobson dunque, come abbiamo visto, il commercio estero crea lo sbocco per l'eccesso di produzione e la possibilità di investire l'eccesso di risparmio, ed è qui che si genera il fenomeno dell'imperialismo economico; ma anche in questo caso, all'espansione ci sarebbe stato comunque un limite. L'analisi della produzione capitalista condotta nel secondo Libro de *Il Capitale* (loc.cit.) mostra tuttavia che il capitalismo, il cui obbiettivo non è produrre per il consumo ma per il profitto, è in grado di generare da sé il proprio mercato (Shaikh, pp. 227-228). Si ritiene allora che le crisi fossero generate dall'anarchia del sistema capitalista, e la soluzione proposta da Hilferding, recepita da Lenin, fu quella dell'economia pianificata, un capitalismo cioè, controllato dallo Stato. L'ipotesi fu respinta da quei marxisti, come la Luxemburg, per i quali, *se il capitalismo non fosse stato per propria natura un sistema destinato alla crisi e al crollo, allora sarebbe stato inutile il socialismo*. Rosa Luxemburg insistette sulla necessità di espansione esterna del mercato, cioè sulla necessità di acquistare sempre nuovi consumatori quale origine dell'imperialismo economico; e poiché il processo tende necessariamente a rallentare per l'esaurimento del bacino di nuovi consumatori, ciò sarebbe all'origine dei monopoli e delle guerre (p. 229). Shaikh esamina poi ulteriori teorie delle crisi, il cui fondamento è nella difficoltà di adattare l'espansione della domanda all'espansione della capacità produttiva dettata dalla logica interiore del capitalismo. Qui egli torna ad esaminare la nota dottrina marxiana della caduta tendenziale del saggio di profitto (p. 231: *Il Capitale*, ed. cit., vol. III<sup>1</sup>, pp. 262, sgg.) e a questo punto la sua esposizione prende una piega decisamente marxiana, quindi non è necessario ripercorrerla e rinvio al loc. cit.; ne sottolineo tuttavia qualche esito dal testo di Shaikh. La legge di Marx, che ha implicazioni deterministiche nella propria formulazione, stabilisce che la crescente produttività del lavoro (obbligata dalla concorrenza degli imprenditori in lotta tra loro) si manifesta in una caduta del saggio di profitto (si badi bene, dal saggio, non dell'ammontare del profitto) a causa dell'aumento degli investimenti necessari per l'acquisto di macchinari più moderni e produttivi. Su questo punto debbo ricordare che Marx esprime il saggio di profitto come rapporto  $p'v/c$ , dove  $p'$  è il plusvalore dato dal pluslavoro e  $c$  include tutti i costi in conto capitale, non soltanto quelli fissi (ammortamento di macchinari, edifici, etc.) ma anche quelli variabili con il volume della produzione (i materiali impiegati). Il rapporto di cui sopra diminuisce quindi con l'aumentare di  $c$ , a meno che  $p'$  non aumenti anch'esso con l'aumentare dello sfruttamento, che comunque *ha limiti fisici* (anche in Giappone, nota mia); ne consegue che il saggio di profitto ( $p'$  in Marx) tende a diminuire necessariamente per legge *interna* all'economia capitalista. Poiché la logica de *Il Capitale* è interiormente coerente, debbo però ricordare che  $p'$ , così come è calcolato, emerge dal concetto di "valore" che Marx eredita dall'economia classica (Smith) determinato indipendentemente dal mercato -che pure è essenziale per il calcolo di  $v$ - come quantità obbiettiva intrinseca al prodotto. Tornando a Shaikh e al suo contributo, egli riporta le opinioni di chi sostiene che il determinismo della legge non contrasta, anzi origina e sostiene teoricamente l'auspicata lotta proletaria per il rovesciamento del capitalismo (p. 236) in quanto le crisi sono (Grossman) "obbiettivamente situazioni rivoluzionarie". Personalmente ho qualche dubbio su questo "obbiettivamente": l'esperienza insegna che le crisi scatenano più usualmente la guerra tra i poveri. Nell'ultima crisi abbiamo visto la "sinistra" far politiche liberiste (e perdere consenso) l'America votare Trump, e risorgere un po' ovunque movimenti di destra, nazionalismi, populismi e fascismi *tout-court*. Anche perché i "*Proletarier aller Länder*" sembrano più propensi a curare i propri interessi locali affidandosi a quelle sirene, che non ad unirsi in nome dell'ideologia. Si dovrebbe ricordare anche che la crisi degli anni '20-'30 fece nascere regimi dittatoriali: il liberismo produce disastri, *ma i disastri non sono necessariamente il prologo di resurrezioni*; pensare così è *Millenarismo*. Shaikh, che nel

Henning inizia affrontando l'effetto della meccanizzazione, un obbligo posto dalla concorrenza ad ogni singolo produttore al fine di incrementare la produttività. Seguendo le analisi di Marx, egli sottolinea che ciò fa aumentare il plusvalore, ma anche il capitale impiegato, onde il saggio di profitto si modificherà in rapporto diretto con il primo, inverso con il secondo; il primo ha tuttavia un limite fisico nelle ore lavorative che in astratto potrebbero essere pari all'intera giornata ma, anche in tal caso assurdo, comunque non di più. Inoltre, quanto più lo sfruttamento sale, tanto meno è in grado di influenzare il saggio di profitto: qui Henning ripete, citandolo, Shaikh.

Il rischio di crisi aumenta col tempo perché è necessario investire capitali sempre maggiori.<sup>91</sup> Nelle crisi comunque il saggio può tornare a crescere perché la disoccupazione può provocare una diminuzione dei salari, quindi un aumento del pluslavoro/plusvalore.<sup>92</sup> In casi simili il Revisionismo pensò ad un ruolo dell'intervento politico e Henning ricorda (p. 82 in nota 131) che Shaikh, a proposito delle teorie sulle crisi, distingue tra teorie possibilistiche e teorie necessitanti; dunque lui stesso evita di schierarsi troppo decisamente (pp. 82-83).

Quanto alla teoria di Marx, egli la interpreta come ciclica con una tendenza *di lungo periodo* alla caduta del saggio di profitto (p. 83): il "lungo periodo", lo abbiamo visto nella critica all'economia neoclassica e al *trickle-down*, è il *refugium peccatorum* di tutti gli economisti, e vale quel che vale perché sembra collocarsi al di là dell'attesa di vita, quantomeno dei suoi teorici. Questa mi sembra davvero, per usare le categorie di Henning, una "*Idealisierung*" di Marx, la trasformazione di un rivoluzionario in un Profeta: *absit iniuria verbis*, però, perché i Profeti sono stati tutti dei veri, grandi rivoluzionari, e, a quel che sembra dall'iconografia, avevano anche loro una rispettabile barba.

Henning si tiene comunque lontano da chi interpretava deterministicamente la legge della caduta del saggio di profitto come causa di crisi e rivoluzioni, e anche da chi contraddice questa lettura di Marx, perché questo gli consente di tornare a catalogare i marxisti storici nelle due deviazioni della *Naturalisierung* (interpretazione deterministica delle sue leggi) e della *Ethisierung* (loro riduzione alla necessità della giustizia sociale).<sup>93</sup> In realtà in Marx si possono trovare riferimenti per entrambe le discendenze (i Profeti, nonostante le loro precisazioni, non si possono mai prendere alla lettera): quella razionalista, storicista, che formula "leggi"; e quella volontarista che invita i proletari di tutto il mondo ad unirsi per cambiare il mondo stesso.

A questo punto l'analisi appare matura per affrontare il difficile nodo del Comunismo (pp. 88, sgg.). Difficile perché, piaccia o meno, è là che fu tentata la realizzazione -infedele, secondo Henning- della società marxiana e della sua diversa economia, che certamente implicava innanzitutto una *politica*: e fu il suo fallimento a lasciar campo libero, nella comune opinione, al nuovo *laissez-faire*. Insisto su questo punto perché nessun regime, economico o politico (ammesso che le due cose possano distinguersi) può sostenersi senza un consenso, sia pure tacito e sottinteso o anche puramente implicito per mancanza di alternative.

Un cambiamento di società richiede l'uso della forza, perché nessuno cede i propri privilegi "*freiwillig und gerne*": di questo era certo Marx e lo ricorda Henning a p. 89. Qui egli introduce però una nota, la nota 6 alle pp. 89-90, che assume un certo rilievo nel mio racconto, quello di "un altro occidentale". Dice Henning nella nota a p. 90: "La più gran parte dei movimenti d'emancipazione pacifici fu sovente sottomessa militarmente; Montanisti, Donatisti, Gioachimiti, Catari, Valdesi, Lollardi, Taboriti e Battisti".<sup>94</sup> Entro nel merito della citazione con la nota; per il resto quel che si può dire è che si vede confermato ciò che è assolutamente evidente dai fatti ma è usualmente ignorato da troppe intelligenze di professione e di complemento, cioè che *le "eresie" rappresentarono il volto ideologico del contrasto sociale perché in una società non secolarizzata il solo modo di formulare ideologie alternative era quello di formulare religiosità alternative, cioè eresie o eterodosie che dir si voglia: a partire dallo Gnosticismo che esprime il primo dissenso dal Cristianesimo istituzionalizzato*.<sup>95</sup>

---

testo cita molti più autori e teorie del poco da me riportato, conclude comunque, ecumenicamente, che è bene studiare a fondo ciò che si è scritto per evitare "di reinventare ciò che è già stato inventato". Aggiungo infine che molte delle confutazioni di Shaikh sono presenti in un suo articolo del 1978, *Political Economy and Capitalism: Notes on Dobb's Theory of Crisis*, Cambridge Journal of Economics, 1978,2. Dobb aveva individuato nell'aumento dei salari in misura superiore all'aumento della produttività la ragione di un diminuito saggio di profitto. Shaikh ricorda inoltre che non si deve far confusione tra il margine di profitto, che è un rapporto percentuale tra l'utile lordo e i costi di produzione, e il saggio di profitto calcolato da Marx nel modo che abbiamo detto sopra. Il fatto è che l'impostazione di Marx ha senso soltanto nell'ambito del suo concetto di concorrenza, e, aggiungo io, del suo concetto di "valore". Segnalo al riguardo un altro articolo di Shaikh, *Marx's Theory of Value and the Transformation Problem* sul sito <https://www.anwarshaikhecon.org>. Naturalmente, non tutti condividono le sue tesi.

<sup>91</sup> Sorvolo la rappresentazione algebrica della legge, è la stessa di Shaikh e di Marx e può essere facilmente controllata.

<sup>92</sup> Mi permetto di ricordare che ciò manifesta il ruolo del mercato nella creazione del pluslavoro/plusvalore, senza necessariamente ricorrere alla problematica categoria marxiana del valore.

<sup>93</sup> "l'etico revisionismo di Bernstein da un lato, la naturalistica ortodossia di Kautsky dall'altro": p. 87.

<sup>94</sup> Henning cita da Famer, *Theologie des Kommunismus?* (1969) ma l'affermazione, nel marxismo, del carattere sociale delle eresie e l'elenco preciso delle sette così come formulato da Henning, risale ad una pagina Ernst Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* che è del 1921: Cfr. *Storia, etc.*, p. 323 nel testo e in n. 209; l'edizione ivi citata è quella "aumentata" di Suhrkamp del 1969, quando l'opera tornò attuale in rapporto alle agitazioni del '68. Bloch valorizzò, nel marxismo, l'elemento utopico e il volontarismo.

<sup>95</sup> Colgo l'occasione per ricordare che nel mettere in rete il testo del mio *La Gnosi. Il volto oscuro della storia* (Mondadori 1991, ma il testo è del 1989, come dalla data apposta in calce) ho dovuto inserire come introduzione, alcune *Considerazioni dell'autore* nelle quali ho lamentato l'alterazione, fatta da parte dell'Editore senza consultarmi, del titolo originale del testo (*Lo Gnosticismo. Il volto oscuro della*

La tesi di Henning è che la violenza teorizzata e praticata dai Bolscevichi è sì, una componente del “vecchio marxismo”, ma con delle novità inerenti l’uso della forza che non possono essere ricondotte a Marx (p. 91). Nasce quindi l’idea di una minoranza che usa la violenza in nome della maggioranza (p. 92). Seguono cenni alla rivoluzione russa e ai suoi influssi sul movimento comunista in altri Paesi (la Germania). Henning afferma quindi che per poter tracciare il percorso che va da Marx a Stalin, è fondamentale esaminare il problema della violenza (p. 94). I Bolscevichi crearono strutture accentrate per un’azione politica violenta che degenerarono crudelmente sotto Stalin (p. 95).

Posta così, la vicenda appare quasi risolversi in due incidenti di percorso: la violenza bolscevica non era la violenza pensata da Marx; poi ci fu Stalin che la trasformò in crudeltà. Noi però stiamo pensando la realtà della rivoluzione dopo che qualcuno, che di ciò sicuramente s’intendeva, ci ha chiarito che essa è ben diversa dalle piacevolezze di un pranzo di gala. Uno dei motivi, mi sembra di poter dire, è che una rivoluzione non si può svolgere secondo modalità prevedibili o governabili, perché essa annulla il quadro sociale stesso nel quale era stata pensata, scatenando pulsioni sociali e appetiti personali in grado di creare miscele imprevedibili e ingovernabili, che conducono gli eventi ad esondare sul progetto. Certamente la rivoluzione pensata da Marx e ripetutamente da lui profetizzata non aveva i tratti di quella sovietica: ma si trattava di rivoluzioni ancora *in fieri* (i moti del 1848, 1857 e 1871 si spensero nell’insuccesso) che non conobbero gli sviluppi imprevisi, l’epifania della violenza concreta, istantanea, imprevedibile, che accompagna le rivoluzioni vittoriose, quelle che cambiano la società, la cui coerenza interiore è nelle lotte, anche intestine, per la conquista del nuovo potere come potere personale.

Marx pensava alla rivoluzione di un generico proletariato astrattamente e omogeneamente inteso, anche se la presenza di necessari *leaders* è già adombrata nel *Manifesto* (ed. cit., p. 9) in un passaggio citato sopra: “così una parte della borghesia entra a far parte del proletariato, precisamente una parte degli ideologi borghesi che si sono addentrati nella comprensione teoretica dell’intero movimento storico”. Avanguardia? Henning a p. 95, nella nota 17, sostiene che Marx ed Engels non hanno mai pensato al Partito come ad una avanguardia. Però una rivoluzione senza capi non è destinata a far molta strada, è un tumulto di piazza da lasciar sedare alla polizia, quindi Henning, nel porre le distanze tra Marx e il Comunismo, di fatto pone le distanze tra l’utopico-generico -la profezia- e il concreto: *non tra due scelte diverse*.

Lenin, dice dunque Henning a p. 96, ha trasformato un auspicato partito democratico di massa in un piccolo partito di quadri rivoluzionari elitari che operò sul piano della cospirazione; e ancora, a p. 97, ha trasformato “il concetto democratico di Marx, nel quale la maggioranza dei lavoratori decide il proprio destino, in uno aristocratico e con pieni poteri tramite l’Avanguardia, trasformata da Stalin in una monolitica dittatura”.

Ugualmente, a proposito della dittatura del proletariato, esplicitamente evocata da Marx nella *Critica al Programma di Gotha* (ed. cit., p. 28) dice Henning a p. 100: “Le idee di Marx circa la dittatura del proletariato non devono in alcun modo esser viste come germe del totalitarismo.....erano dirette piuttosto contro la possibile controrivoluzione reazionaria”. Non viene tuttavia spiegato come si sarebbe potuto porre fine a una dittatura, una volta instaurata; e poi: “il proletariato” chi? Il potere lo esercitano, ancorché ideologicamente per conto terzi, singoli individui e organizzazioni che sono generalmente restii a farselo togliere. Del resto, nella *Critica al Programma di Gotha* lo “Stato” del quale si parla è uno Stato che, nella società comunista, dovrebbe essere del tutto diverso dallo Stato storicamente esistito: come e perché, non è precisato, tanto più che il *Manifesto* prevedeva uno Stato centralizzato detentore di tutte le attività economiche.

Insomma: di quel bel mondo utopico del pescatore/cacciatore/agricoltore/pastore e critico-critico che, secondo Henning, suona anche per diletto, legge libri e va a passeggio (un vero *flâneur*!) e magari di tanto in tanto lavora “*freiwillig und gerne*”, rimase un capitalismo di Stato e una burocrazia padrona. Il vago e generico Stato al servizio dei lavoratori immaginato da Marx, fu sostituito dall’unico Stato conosciuto, quello di sempre, con in più il compito di gestire l’intera economia con l’inevitabile, conseguente gerarchia burocratica. Anche perché, per riprendere una citata osservazione di Marx, nessun lavoratore lavorerebbe se ciò non gli fosse necessario all’esistenza della quale il lavoro non è l’aspetto più gratificante (fuorché per l’ego degli intellettuali). Non per nulla, usciti dall’Eden, fummo esplicitamente consegnati al lavoro come condanna, sicché il lavoro che produce il sostentamento ha comunque le proprie obbiettive costrizioni interne, non è il frutto di un allegro spontaneismo.

Allora, perché accusare di “eticizzazione” quelle correnti che si sono attestate intorno al concetto, sicuramente etico ma anche, di certo, sociologicamente importante, della giustizia sociale, della *redistribuzione*? La redistribuzione è un concetto estraneo al pensiero di Marx, ma è forse un modo imperfetto per affrontare un problema reale e socialmente destabilizzante.

E perché accusare il Leninismo di aver tradito Marx? Certamente Marx non si augurava quegli esiti, ma quelli sono i fatti quando si ipotizza la rivoluzione, la centralizzazione dell’economia e la dittatura del proletariato. Non convince, almeno sul piano della logica politica, la dicotomizzazione del marxismo proposta da Henning; si ha l’impressione di uno stratagemma grazie al quale, criticando l’intera storia di un marxismo che non avrebbe capito Marx, sterilizzando Marx dal contagio e custodendolo nella teca, si potesse scrivere daccapo

---

*storia*) cioè del suo preciso riferimento a un puntuale evento storico (lo Gnosticismo) sostituito con il vaghissimo riferimento alla “*Gnosi*”. Forse per attirare l’interesse degli esoteristi?

una storia già scritta. L'esortazione che chiude il testo di Henning, rivolta agli studiosi affinché proseguano nella via tracciata, sembrerebbe confermarlo: ma ciò che appare filologicamente corretto sul piano di una storia della filosofia -liberare un pensiero dalle incrostazioni delle sue passate interpretazioni- non sembra aprire percorsi politicamente praticabili; per non dire che, forse, è una "contestualizzazione" che lo decontestualizza. La lettura di Henning lascia l'impressione di una certa ambiguità.

Naturalmente, sul piano della critica al capitalismo, Henning sfonda porte aperte quando afferma (pp. 101-102) che nelle democrazie capitaliste la sfera politica cessa di essere autonoma perché l'economia esercita il primato su di essa e non è lo Stato a decidere, ma le aziende. Qui però si rientra in un problema più generale che abbiamo affrontato più volte: la cultura razionalista, il cui ultimo approdo è il calcolo economico, è recettiva ad accogliere *nel proprio immaginario* il mito efficientista del "neo" liberismo; nonostante che, lo abbiamo visto dalle serie economiche dei Paesi occidentali, l'aumento continuo dell'efficienza produttiva, del PIL, non soltanto privilegi l'arricchimento dei già ricchi, faccia anche retrocedere le condizioni economiche e sociali dei meno ricchi, comprimendo i redditi da lavoro, aumentando lo sfruttamento *grazie alla "libertà" del mercato*, e distruggendo lo Stato sociale.

Veniamo ora al terzo "nucleo sistematico" proposto da Henning, l'analisi dell'imperialismo nella cultura marxista, ciò che lo riconduce ad esporre la dottrina di Lenin mutata da Hilferding e Hobson ed espressa nella nota definizione del fenomeno: l'imperialismo come stadio supremo del capitalismo. La tendenza del capitalismo alla finanziarizzazione e al monopolio trasferisce la concorrenza da una lotta tra i produttori a una lotta tra gli Stati; l'imperialismo è il prodotto del capitalismo finanziario (p. 119). Al contrario, afferma Lenin "il socialismo null'altro è che un monopolio capitalistico dello Stato che *viene usato a beneficio dell'intero popolo* e perciò ha cessato di essere monopolio *capitalistico*" (pp. 120-121, corsivi suoi). Un autentico salto mortale carpiato della dialettica, che mostra la difficoltà di tradurre nella realtà un modello che si era rivelato troppo vago ma era ritenuto da Lenin "onnipotente perché vero" (p. 121). Lenin, dice infatti Henning "ha trasformato in teoria politica l'intenzione di Marx di stimolare una critica scientifica dell'economia politica come guida dell'azione politica" (p. 121),

Il senso dell'operazione di Henning appare qui evidente: l'acribia dello studioso (Marx) fu fraintesa nelle semplificazioni del politico (Lenin): come se Marx non fosse stato *anche* un acceso profeta della rivoluzione proletaria, un "filosofo" che voleva "cambiare il mondo" (XI tesi su Feuerbach): e per cambiare il mondo è necessario sporcarsi le mani. Secondo Henning però il punto è che, anche se la politica rivoluzionaria può essere ricondotta a Marx in quanto egli non soltanto "ha analizzato impietosamente il capitalismo" ma ha anche formulato "la visione socialista di un mondo migliore e fondato su ciò strategie politiche" (p.122) egli tuttavia non si faceva illusioni sull'imminenza del cambiamento (ivi). "Hilferding e Lenin" dunque "hanno trattato spensieratamente questa eredità" (ivi); la loro lettura de *Il Capitale* mostra un'incomprensione dell'economia politica, onde presero da Marx ciò che si pensava di poter realizzare nel breve termine e trattarono il resto come storicamente avvenuto (ivi).

Il discorso di Henning prosegue sino a p. 129, ma credo che a questo punto il senso della sua ricerca si stia facendo chiaro, perciò passo direttamente a uno dei suoi punti centrali, la recezione di Marx in economia. La sua tesi generale è pienamente condivisibile: Marx porta a termine il ciclo dell'economia classica, l'economia neoclassica ha una sua propria storia e nasce in contrapposizione a Marx. Dell'economia neoclassica -della sua astrattezza e mancanza di fondamento- abbiamo visto qualcosa nel precedente capitolo, quindi mi astengo dal parlarne ancora. Henning nota, giustamente, che essa non è neppure una qualche teoria "economica" (p. 142 in nota 39). Poi aggiunge -forse punto nel luogo debole della teoria di Marx- che la categoria dell'utilità individuale "è poco meno misteriosa di quella del valore" (p. 142 nel testo).

Questo è un problema sul quale però deve tornare; dopo aver smentito che vi siano contraddizioni tra il primo e il terzo Libro de *Il Capitale* (p. 144) insiste quindi sull'esigenza di capire bene questa categoria marxiana del valore, perché essa è essenziale ma non è scopo essenziale di Marx occuparsi di essa, quanto di capire lo sviluppo della società borghese (p. 147): il capitalismo è uno specifico modo di produzione fondato sulla disponibilità di danaro, danaro che si trasforma in capitale se il suo possessore incontra, *sul mercato*, il lavoratore "libero" di vendere *come unica propria merce*, la sua propria forza-lavoro (il Capitale, ed. cit., vol. I<sup>1</sup>, pp. 183-186).<sup>96</sup> Questo, nota Henning, è un andare più a fondo della comune visione del profitto come rapporto tra il ricavo e il capitale impegnato (p. 149) perché mostra come la formazione del capitale sia possibile anche quando il *prezzo* delle merci sia eguale al loro *valore*.<sup>97</sup> Profitto e plusvalore sono due cose diverse (*Il Capitale*, ed. cit., vol. III<sup>1</sup>, p. 214); ma poiché il concetto di "valore" è formulato da Marx in una prospettiva sociale

<sup>96</sup> Marx (*Il Capitale*, ed. cit., vol. II<sup>1</sup>, p. 60, nota che l'esistenza del capitale implica quella dell'antagonismo di classe tra capitalisti e salariati; aggiungo che è un antagonismo che si epifanizza *sul mercato* (del lavoro) dove però si epifanizza anche la forza (il capitalista può non comprare, ha alternative, il lavoratore deve *vendere* la propria forza-lavoro, altrimenti non avrebbe di che vivere) sicché il mercato, come ogni "mercato" *non è affatto libero*, dichiararlo tale è la risibile truffa intellettuale di un'ideologia, quella liberista, che non sta in piedi. Per completare l'argomento, aggiungo che nel vol. I<sup>1</sup> dell'ed. cit., alla p. 186, Marx nota che la natura non produce, da una parte, possessori di danaro e merci; dall'altra, possessori della sola propria forza-lavoro; questa condizione non è che il risultato di un processo *storico*. Mi permetto di ricordare ancora una volta, che tutto ciò che nella storia nasce, nella storia è destinato a finire.

<sup>97</sup> Si veda al riguardo l'esempio della trasformazione del cuoio in stivali ne *Il Capitale*, ed. cit., vol. I<sup>1</sup>, p. 182. Marx (ivi, vol. III<sup>1</sup>, p. 66) nota che si può realizzare un profitto anche vendendo le merci ad un *prezzo* inferiore al loro *valore*: ciò è perfettamente coerente con la sua dottrina del "valore".

(Henning, p. 151) la critica accademica a Marx, fondata sulla prospettiva individuale, non è in grado di comprenderlo.

Siamo così tornati per via indiretta al tema del quale parlavamo nel capitolo precedente, tema che, a ben vedere, è “filosofico” ancora prima che economico: il liberismo concepisce come unica realtà esistente soltanto l’individuo;<sup>98</sup> la società -come pontificava la Sig.ra Thatcher che aveva fatto i compiti con Hayek- non esiste. Tuttavia dobbiamo ricordare che l’intera costruzione de *Il Capitale* si regge su quel concetto iniziale di “valore”, la cui determinazione resta misteriosa come quella del suo antecedente, il “valore d’uso”.

Ora, dice Henning a p. 154, la critica neoclassica al concetto di “valore” fu così convincente per alcuni marxisti, da spingerli a rinunciare alla dottrina del “valore” del lavoro, senza la quale non si può fondare la dottrina di Marx (cosa che abbiamo già notato). Ne nacque il tentativo empirico di determinare il plusvalore attraverso il profitto (p. 157): qui c’è evidente, e posto in nota, il richiamo a Shaikh. Quel che interessa sottolineare però è la conclusione di Henning alla propria esposizione sugli sviluppi dell’intreccio determinatosi tra economia e politica: divenne evidente, dice, che una teoria economica che ignorava la natura sociale dell’economia, necessitava di una separata filosofia sociale (p. 168).

Ciò gli serve da preludio alla successiva analisi (Marx nella sociologia [tedesca]: pp. 190, sgg.) perché, con la presa di distanza da Marx l’economia si desocializzò; l’aver perso di vista l’unitarietà della dottrina marxiana generò la “disciplina compensatoria” (*Auffangdisziplin*) della sociologia.<sup>99</sup> A tal fine egli ricorda la fondamentale differenza tra la dottrina neoclassica e quella di Marx: la prima imputa le crisi a fattori distorsivi esterni che impediscono la realizzazione dell’equilibrio postulato; per la seconda gli elementi distorsivi fanno parte inevitabilmente dello stesso mercato; la prima pensa gli individui come tutti eguali, per Marx le diseguaglianze sociali sono nella logica dell’economia capitalista, direi al suo fondamento stesso perché creano le condizioni per la compra-vendita della forza-lavoro; in questo senso, lo abbiamo visto, per Marx sociologia ed economia sono inseparabili. Una volta ridotta l’economia a disciplina del tutto separata dalla realtà sociale, la sociologia diviene una disciplina indipendente, non solo: nasce l’ipotesi che un mercato perfetto avrebbe creato una società “giusta”.

Qui mi permetto di segnalare un risvolto dell’ipotesi che sfugge ad Henning, non penso certo per disattenzione, ma conseguenzialmente all’assenza dell’utopia nella sua analisi del pensiero di Marx, ricondotto a una ottocentesca “scientificità”: l’ipotesi che un mercato perfetto possa creare una società giusta è nella logica di un pensiero razionalista, determinista, giustificazionista, che identifica il “fatto” (un mercato, perfetto o meno che sia, crea uno stato di fatto) con il “giusto”: la logica darwinista e saducea del “libero” mercato.

La presunzione che un mercato perfetto avrebbe creato una società giusta è l’ipotesi del fondatore del liberalsocialismo, Oppenheimer, del quale ho fatto cenno nel precedente capitolo perché fu il maestro di Rüstow e Röpke e fu tra i Padri Fondatori della *Soziale Marktwirtschaft*; e poiché di questo ci siamo interessati a lungo, tralascio di ripetermi, se non per ricordare le loro citate, astratte formule, che rendono chiaro anche quanto sopra: *Echtekonzurrenz, Leistungskonzurrenz, Vollständigekonzurrenz*.

Ora, in un’ottica sociale, se per Marx i poveri non sono poveri per incapacità, ma perché così li determina la borghesia detentrica del capitale; non così può pensarsi nell’economia neoclassica, nella quale l’economia è un meccanismo retto da una legge di natura. Abbiamo visto infatti nel precedente capitolo che le concezioni liberiste nascono in stretta relazione con il concetto di Ragione cosmica affermatosi con il Deismo. Anche la sociologia fu pensata nell’ambito di questa Ragione cosmica (Henning parla di determinismo e di leggi di natura, ma il punto resta sempre il medesimo: queste leggi si possono, anzi si *debbono* accettare perché hanno una loro giustizia e giustificazione nell’ambito di una Ragione che regola il cosmo) e il risultato fu che le gerarchie economiche ricevettero non soltanto una giustificazione *ex-post*, ma anche una spiegazione *ex-ante* (p. 206). Le diseguaglianze furono persino ritenute utili al funzionamento della società (ivi, in nota 51).

Soltanto pensando il modello neoclassico, peraltro non confutato, come causa di instabilità sociale fu creato il modello della *Soziale Marktwirtschaft*, ma il giustificazionismo dello stato di fatto trovò la sua più chiara espressione in Weber, per il quale la realtà è quel che è ed è inutile fantasticare sul passato o sul futuro (pp. 208-209)<sup>100</sup>. La *normatività* sostituì l’analisi concreta (p. 209) laddove certamente la dottrina di Marx aveva fatto a meno di fundamenta normative (p. 213, in nota 73).

<sup>98</sup> La pretesa di un individuo indipendente dalla società è insostenibilmente rozza, fa capo alla metafisica del soggetto, dell’Io come permanente/sottostante. L’Io, come l’individuo, non che il prodotto in divenire di un rapporto, con il mondo, con la società: in *Storia, etc.*, c’è un brevissimo cenno sull’argomento a p. 927. La cosa non è filosoficamente controversa: un po’ meno di saccenteria a buon mercato ci avrebbe potuto risparmiare i discorsi di Hayek & Co. Tuttavia rozzezza e semplicismo sono articoli di largo smercio tra i benpensanti, tra coloro che si vantano di “andare al sodo”.

<sup>99</sup> Il passaggio è mediato da Henning con l’esposizione della teoria della moneta di Marx; Marx, lo ricordo, aveva definito il danaro “*la forma fenomenica necessaria* alla misura *immanente* del valore delle merci, *del tempo di lavoro*” (*Il Capitale*, ed. cit., vol. I, p. 108, corsivi suoi). Nella dottrina di Marx la merce e il suo valore hanno il primato, sono loro che circolano, il danaro è soltanto il mezzo per la loro circolazione; non è il danaro che stabilisce il valore, è il valore delle merci che viene espresso in danaro. Una dottrina economica che ignora il rapporto dell’economia con la società (attraverso la realtà materiale della merce, quindi del lavoro espresso nel valore) ignora anche il fondamento sociale del processo economico.

<sup>100</sup> Questo è rifiuto della progettualità fondato su una visione *volgare* del tempo. Passato e futuro sono tra loro ben connessi in rapporto al presente: infatti “pensare un passato diverso significa orientarsi verso un diverso futuro” (*Storia, etc.*, p. 1154); “ripensare, cioè *ricreare* il passato schiude il pensiero alla possibilità di un futuro diverso” (ivi, p. 1034); “*Ricreare il passato è tutt’uno col proiettarsi in un futuro diverso*. Il tempo lineare è un inganno, il tempo è tutto qui con noi, nel nostro presente dove *creiamo* il passato e il futuro” (ivi, p. 1032).

Henning affronta poi il tema della società industriale (pp. 215, sgg.) e qui fa, ad apertura, due osservazioni che per ora segnalo, ma sulle quali mi riservo di tornare. La prima è che Marx fu criticato per la sua “filosofia della storia” (sulla scia dello Storicismo hegeliano, p. 215); la seconda è che Marx fu criticato per aver pensato metafisicamente il futuro (ivi, in nota 79): entrambe le obiezioni a Marx colgono in modo diverso un fondamento medesimo. Dal canto suo, Henning sostiene che Marx si sia tenuto alla larga da ogni prognosi; io, come anticipato, mi riservo di tornare sull’argomento, anche se ritengo di aver già segnalato aspetti del pensiero di Marx che non mi consentono di accettare alla leggera l’affermazione di Henning. Egli osserva comunque, giustamente, che i profeti della società industriale hanno speculato sulla “post-storia” e sul superamento del marxismo in termini egualmente storicisti, argomento da me sin troppo esposto altrove come critica del Moderno (anche in questo capitolo e nel precedente a proposito della “fine della storia” e della “fine dell’ideologia”). Non ritengo quindi di dovervi tornar sopra; o di dover tornare sopra all’assurdo della società industriale intesa come stadio finale della società.

Henning ripercorre quindi la divisione marxiana della società in classi sulla base della *provenienza* dei redditi: possidenti, che vivono di rendita; imprenditori, che vivono del proprio profitto; operai e impiegati, che vivono di stipendio; e altri, che vivono grazie alla redistribuzione. Rendita, profitto e lavoro sono le tre fonti di reddito; della redistribuzione vivono le burocrazie statali e altri, che sono retribuiti con i proventi della tassazione in quanto esercitano un lavoro non direttamente produttivo. Chi non è possidente o imprenditore deve necessariamente vivere vendendo la propria forza-lavoro.<sup>101</sup> Una sociologia che assuma a fondamento la volontà dell’individuo è dunque irrealista; Marx aveva sarcasticamente notato che, al di là degli interessi individuali gli individui, nei rapporti sociali, seguono gli interessi della propria classe di appartenenza, stabilendo rapporti di classe che sono rapporti di forza: *ciò che appare come prodotto del pensiero è un prodotto della vita.*<sup>102</sup>

Henning esamina la sociologia di Weber, ma soprattutto interessante è l’analisi di quella di Schelsky, che negli anni immediatamente seguenti il secondo dopoguerra, intravide una società ormai orientata verso la formazione di una generale classe media, che avrebbe segnato la fine della teoria marxiana della classi. È interessante perché questo può inquadarsi in una frettolosa teorizzazione della tendenza già vista nel precedente capitolo sulla scorta delle serie storiche di Piketty, cioè del progressivo spostamento del reddito dal capitale al lavoro sino agli anni ’70. Frettolosa, perché quanto accadde con il ritorno al liberismo e con la globalizzazione ha mostrato la fragilità e la reversibilità del fenomeno. La crisi che ha inaugurato il XXI secolo ha poi messo in evidenza la perdurante realtà dei tradizionali rapporti di forza: dunque, Marx è tornato attuale.

Qui mi arresto rinunciando ad altre interessanti analisi di Henning (la recezione del pensiero di Marx nella filosofia, nella religione, etc.) perché mi sembra si possa sin d’ora elaborare qualche conclusione senza pesare ulteriormente ed eccessivamente sul tema di queste note con un argomento che avrebbe voluto costituire soltanto un intermezzo, ma che ha dovuto essere pensato con un minimo di attenzione prima di procedere.

Nella letteratura economico-sociale contemporanea c’è un vasto settore di studi dichiaratamente discendente dal pensiero di Marx e/o dalla tradizione marxista. I motivi sono evidenti: il disastro sociale provocato dal “neo” liberismo ripropone la critica alla razionalità della sua dottrina economica, più ancora al suo fondamento nell’aria rarefatta di teoremi che nulla hanno di “scientifico” sono soltanto il travestimento accademico di un’ideologia, di precisi interessi *di classe*. Abbiamo appena ricordato il sarcasmo di Marx sugli interessi individuali;<sup>103</sup> potrei aggiungere, ripetendomi, la critica al *fondamento* dell’individualismo borghese dal quale gemma la possibilità di pensare il liberismo: il “soggetto” “l’Io” del Razionalismo non ha un’esistenza propria, è una realtà in divenire che si costituisce nel rapporto col mondo: perciò *l’individuo si costituisce soltanto nel rapporto con la società*.

Nonostante il fallimento dell’esperimento comunista ha dunque senso, dopo quasi quarant’anni di “libero” mercato, tornare a riflettere su una dottrina economica e sociale alternativa. Se ho scelto di farlo con la ricerca di Henning e con quella soltanto, i motivi sono due: limitarmi ad un inciso all’interno di note destinate ad altro (per allargare il tema servirebbe almeno un volume); e il fatto che la ricerca di Henning tende a restituirci, questa almeno l’intenzione, un Marx “in purezza”, depurato cioè dal susseguente marxismo. Al di là di ogni critica al metodo e al risultato, ciò offre la possibilità di un ragionamento critico, anche se il Marx “in purezza” è di fatto -né poteva essere diversamente- un “Marx secondo Henning”.

Su questo punto devo aprire una riflessione: il rapporto di Marx con lo Storicismo, ciò che implica, al di là della sua critica all’Idealismo e della continua critica di Henning alla “*Vergeistigung*” del pensiero di Marx, porsì domande sul rapporto di Marx con Hegel, inteso come rapporto con la “cattiva secolarizzazione” di un

<sup>101</sup> Ricordo che il neoliberalismo ha preteso di mettere tutti su un piano di parità inventando il lavoratore “imprenditore di se stesso”: di qui l’invenzione disumanizzante del “capitale umano”. Ma la forza-lavoro si vende sul *mercato* del lavoro, che non è “libero” è l’epifania della forza, e la forza la possiede il *vero* capitale.

<sup>102</sup> *Die Deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 170. Ricordo che la tesi costante di tutta la *Storia*, etc., è che il pensiero nasce dall’esperienza esistenziale; ciò vale anche senza far uso della categoria delle classi sociali, perché la diversità di *prospettive* maturate vale anche sul piano dell’esperienza individuale. Di certo il “pensiero” non è l’astrazione cara alla classe egemone che parla di “idee”.

<sup>103</sup> Cito dal testo di *Die Deutsche Ideologie*: “Come accade che gli interessi personali, a dispetto delle persone, evolvano sempre in interessi di classe.....? Come accade che, nell’ambito di questa autonomizzazione degli interessi personali, i rapporti tra gli individui si materializzano sempre in interessi di classe.....? Ciò che appare come un prodotto del pensiero deve essere compreso come un prodotto della vita.”

pensiero che aveva senso soltanto come pensiero *religioso*; per conseguenza con un pensiero che è tutto interno al XIX secolo.

Henning mette in luce, di Marx, essenzialmente il volontarismo: sono gli uomini che fanno la storia (*Die Heilige Familie*, ed. cit., p. 40); ciò è vero ma Henning non considera tutto quanto Marx ha scritto o pensato, anche e soprattutto da ideologo e politico circa il futuro, questo è un aspetto che Henning pone in secondo piano. Perché, se è vero che tutto ciò che nasce nella storia, nella storia è destinato a passare, nulla, se non una visione *storicista* del Progresso, autorizza a pensare che *dopo* la società borghese *verrà* la società comunista a porre fine alla storia della società. Non mancano in Marx, lo abbiamo accennato e chi vuole può documentarsi, *accenni anche profetici e millenaristi* al riguardo.

Così come aveva respinto l'ipotesi di una possibile "hegelianizzazione" di Marx ("*Hegelianisierung des Marxismus*", p. 342) Henning, con perfetta consequenzialità, ma anche perché la filosofia di Hegel è di fatto una teologia ("*gipfelte in Theologie*", p. 363) respinge la possibilità di una interpretazione "religiosa" di Marx,<sup>104</sup> cioè di fare del suo pensiero la secolarizzazione di una storia religiosa (p. 386) la "pseudomorfo del messianismo giudaico-cristiano" (p. 387), una storia sacra, una storia della salvezza senza Dio (p. 383).

A ciò Henning oppone il Marx economista che analizza l'economia dai *fatti*,<sup>105</sup> il Marx economista e puro "scienziato", come se la sua analisi economica non fosse funzionale alla visione della società e alla passione politica che la precedono. Il problema è che in Marx non c'è soltanto l'analisi "scientifica" del presente, la comprensione, dai fatti, di un modello da applicare alla comprensione del presente -e del passato: c'è anche una visione del futuro che non venne mai meno. Marx sperò nella rivoluzione proletaria non soltanto nel 1848 e nel 1857, ma ancora nel 1871<sup>106</sup> quando ormai dava alle stampe la sua analisi scientifica dell'economia e della società. I due aspetti della sua opera non sono separabili.

Se questo debba essere considerato utopia o atopia è argomento che si può discutere a lungo. Come Millenarismo (il Millenarismo risuona forte nel 1848) sarebbe atopia: una storia della salvezza secolarizzata non sta in piedi, essa implica un'ontologia e una teodicea che, eliminato il ruolo di Dio, non ha appoggio, non consente di dare un "senso" -direzione o fine che sia- alla storia (chi glie lo darebbe? La Ragione cosmica? Il darwinismo? Questo è l'approdo della secolarizzazione nel pensiero borghese). Un pensiero davvero laico deve rinunciare a trovare quel "senso", potrebbe soltanto estrapolare al futuro la propria comprensione del passato, ma questo è determinismo, è il "naturalismo" criticato da Henning. Come utopia diviene l'esortazione ad un volontarismo direzionato (la storia la fanno gli uomini) ma non può fare previsioni, l'utopia non la si raggiunge in qualche luogo o tempo della storia, è in un non-luogo e in un non-tempo che si raggiunge soltanto nell'atto del suo perseguimento. In tal caso però diviene incongruente criticare la "eticizzazione" del pensiero di Marx.<sup>107</sup>

Il reale non è "giusto", è quel che è: soltanto nel Deismo, nel suo *byprodotto* borghese del *laissez-faire* e nel giustificazionismo storicista -che ha non segrete affinità parentali con il determinismo delle leggi naturali, dietro c'è sempre la Ragione cosmica attingibile dall'uomo, che regola il mondo e si rivela nella storia- il reale diventa "giusto" per il semplice fatto che esso è; la "giustizia" è nell'utopia e l'utopia è nella progettualità del cambiamento. Marx pensava che indirizzare il cambiamento, cioè l'azione volontaristica, fosse compito della filosofia: un tratto ottocentesco del suo pensiero, focalizzare l'Utopia tramite la Ragione. Per questo studiò l'economia e formulò una dottrina sul fondamento del concetto di "valore", una variante del valore d'uso<sup>108</sup>

La sua analisi gli mostrò la realtà del conflitto tra borghesia e proletariato, ma non gli sfuggiva che questo era soltanto un momento storico della conflittualità sempre esistita nella produzione, anche tra feudatari e servi della gleba e in tutti i modi storici della produzione. Lo notava in *Das Elend der Philosophie*, precisamente nel secondo capitolo, *Die Metaphysik der Politischen Ökonomie* (MEW, 4, pp. 128, sgg.).<sup>109</sup> Che il conflitto possa riguardare soltanto l'economia borghese è cosa che *appare* soltanto perché la borghesia pretese -e pretende- di presentarsi come portatrice di un interesse *generale*, laddove essa ha sempre rappresentato *la propria classe*. I termini della disputa però possono essere compresi soltanto comprendendo la natura di *totem* del "mercato" e l'ascendenza filosofica di questa sua natura nella cattiva secolarizzazione (la Ragione cosmica, la mano invisibile) che ha cancellato l'utopia per divinizzare un reale postlapsario: *zwei Fliegen mit einer Klappe!*

Marx aveva idee molto chiare sulla "libertà" del "libero" mercato, sulla menzogna delle sue promesse e sulle conseguenze della sua affermazione; nonché sul ruolo del protezionismo nel rafforzamento di quegli

<sup>104</sup> "Marx wird auch von den Geschichtphilosophen zu einem Theologen gemacht", Henning, p. 393.

<sup>105</sup> Riferendosi alle categorie vichiane del *verum* e del *factum*, Henning dice (p. 369 in nota 108) "Marx nimmt das factum erstes" ma sembra dimenticare che i fatti non esistono fuori della loro interpretazione, facendo così di Marx un positivista. Henning è egli stesso invischiato nella lamentata dicotomizzazione di Marx, sembra quasi che la evochi per poterla criticare negli altri, per poter così distaccare Marx dal marxismo e ricominciare il marxismo dal "suo" Marx.

<sup>106</sup> *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW, 17, Berlin, Dietz Verlag, 1962, pp. 493-610.

<sup>107</sup> Henning, che è radicalmente contrario alla eticizzazione del problema economico-sociale, tratta Marx sotto il profilo filosofico, sociologico e religioso. Come filosofo dovrebbe sapere che l'etica, in sociologia, conta qualcosa, e che le società sono state fondate dalle religioni. Henning però non riesce ad accorgersene, tratta di religione come un positivista e di sociologia senza pensare all'esistenza di un'etica sociale.

<sup>108</sup> Si veda *Il Capitale*, ed. cit., vol. I<sup>1</sup>, p. 51, p. 58, p. 75.

<sup>109</sup> Precisamente nella settima e ultima nota a p. 140: "anche il Feudalesimo ebbe un suo proletariato". Si tratta di una nota importante perché vi si critica la pretesa dell'economia classica di definire "naturali" i rapporti di produzione esistenti (p. 139) cioè frutto di leggi "naturali" indipendenti dalla storia. È appena il caso di notare che questa critica vale anche per l'economia neoclassica.

stessi apparati industriali che, dopo, hanno reclamato questa “libertà” a senso unico.<sup>110</sup> Soltanto nella logica tutta storicistica del “Progresso” (dunque hegeliana *di fatto* nonostante il rovesciamento dell’Idealismo, si veda la nota appena introdotta) egli poté vedervi uno strumento che, inasprendo il contrasto tra proletariato e borghesia e indebolendo lo Stato, avrebbe dischiuso la via alla rivoluzione e alla nuova società (*Rede, etc.*, p. 458, cit. *supra*): tesi, antitesi, *Aufhebung*!

Quando perciò si dice che il pensiero di Marx, il quale postulava la fine della borghesia, è tuttavia interno al pensiero borghese, occorre ricordare che lo Storicismo fu la patente di nobiltà della borghesia, fondò il suo “diritto” (*Storia, etc.*, pp. 708-709) contro le pretese, entrambe a fondamento religioso, di aristocrazia (diritto divino) e popolo (eguaglianza nella Creazione). La Storia storicista fu una religione calata in terra ma, come tale, priva di fondamento metafisico; fu la vicenda di una Ragione fondata su se stessa: ma ciò vale anche per lo storicismo marxiano che intravede -senza fissare date, ma con certezza- dopo la società borghese la società comunista quale culmine della storia.

Quanto alla presenza di motivi “religiosi” nel pensiero di Marx, ho già sottolineato la logica millenarista del “tanto peggio, tanto meglio” apertamente professata nella *Rede*; si tratta infatti della logica di ogni Millenarismo di ogni tempo e di ogni religione testamentaria: nelle loro versioni non ortodosse, ovviamente, le “ortodosse” sono istituzioni mondane e non gradiscono levate d’ingegno.<sup>111</sup> Con questa convinzione Marx afferma (*Zur Kritik, etc.*, cit., p. 9) che il rapporto di produzione borghese (che segue quello della società asiatica, antica e feudale) sarà “l’ultima forma antagonista dei processi di produzione sociale” con la quale “si chiude la preistoria della società umana”.

In conclusione, il rapporto di Marx con il pensiero post-illuminista, progressista, ottocentesco-borghese, cioè con la cattiva secolarizzazione; nonché il suo serpeggiante Millenarismo, fanno sì che sia lecito rintracciare nel pensiero di Marx un rapporto con il pensiero religioso: checché ne dica Henning, egli non lo sa, ma lo fa.

Henning cita sovente Shaikh con riguardo all’insostenibilità della dottrina neoclassica. Sostenere però l’infondatezza della dottrina neoclassica come fa Shaikh (si veda la nota 90, *supra*, a lui dedicata) significa pensare diversamente una società nella quale l’uomo non sia consegnato all’astrazione dell’*homo œconomicus*, la cui inesistenza è punto d’arrivo e di partenza della critica di Shaikh. Significa cioè porre alla base della società altre istanze che non siano quelle pensate dal Razionalismo (Shaikh usa dire: iperrazionalità). Questo però apre a possibili altre letture di Marx, quelle che Henning respinge come “eticizzanti”. Henning vede tutto il senso di Marx nel suo modello economico, in quanto critico di quello classico e non smentibile con quello neoclassico: ma non ha pensato che questa è una critica del Razionalismo implicito nei modelli classico e neoclassico che viene a toccare anche il modello di Marx in quanto “scientifico”. Ricondurre Marx alla sola “scientificità” della sua economia significa ricondurlo nell’ambito del Razionalismo del XIX secolo, togliendogli valenza per il presente. La “scientificità” riconduce infatti al determinismo delle “leggi di natura”; inoltre un modello è realmente “scientifico” soltanto se può essere contraddetto; ed è “scientifico” se, applicato alla realtà, consente previsioni. Le previsioni di Marx non si sono avverate e il suo modello non si presta ad essere contraddetto.

C’è poi il problema delle conseguenze *politiche* del pensiero di Marx, che Henning considera frutto della superficialità e frettolosità di Lenin. Ora, a me sembra difficile che il pensiero di Marx, del quale la rivoluzione era un pilastro e nel quale era comunque auspicata e attesa ogniqualvolta se ne desse la speranza, possa essere dichiarato estraneo alle conseguenze di una rivoluzione i cui esiti potevano essere prevedibili: la Rivoluzione Francese non aveva forse conosciuto la dittatura, il terrore, e l’ascesa di un Imperatore? E poi, Henning, che accusa Lenin di frettolosità e superficialità, è forse in grado di indicare il momento e il modo “giusti” per una rivoluzione? Le rivoluzioni non sono pranzi di gala, con il potere non si scherza; per giunta esse avvengono in circostanze particolari, la miccia che le fa esplodere si accende impreveduta,<sup>112</sup> il politico che s’incarica di condurle trova il momento “giusto” in un’improvvisa fragilità del potere costituito; e quando un potere crolla lo scompiglio può portare alla ribalta impreveduti avventurieri, sicché può anche accadere di trovarsi, alla fine, sottomessi a un seminarista assassino e alla sua corte di piccoli mascalzoni imbecilli. In una rivoluzione accade di tutto, la sua ferocia non premia il meglio dell’umanità; una rivoluzione, quando accade, non porta benefici, ma lutti: soltanto il giustificazionismo storico ne scopre la positività: *quando tutto è passato*.

<sup>110</sup> Si ricordi la *Rede über die Frage des Freihandels*, cit. Nel suo *Vorwort zur Kritik der Politischen Ökonomie* del 1859 (MEW, 13, Berlin, Dietz Verlag, 1961, pp. 7, sgg.) egli afferma che il dibattito sul libero mercato fu il primo motivo delle sue ricerche economiche (p. 8) e, nella stessa pagina, a proposito del concetto hegeliano di “società borghese” afferma che la sua anatomia va studiata nell’economia politica perché (p. 9) non è la coscienza dell’uomo che determina ciò che egli è, al contrario, ciò che egli è socialmente determina la sua coscienza: è il rovesciamento dell’Idealismo hegeliano. Nella *Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]*, del 1857 (MEW, 13, cit. p. 632) Marx applica un modello “scientifico” (partire dal concreto del reale per elaborare un modello astratto che, successivamente, consenta la comprensione del reale: egli definisce il modello un “concreto spirituale”). Qui egli si oppone all’Idealismo hegeliano in quanto “illusione di costruire il reale come risultato di un pensiero che si riassume e si approfondisce in se stesso, muove da se stesso”. Più prosaicamente avevo parlato del metodo hegeliano come tentativo di incartare il mondo nelle chiacchiere (*Storia, etc.*, p. 882 e p. 1003). Nella *Metafisica dell’economia politica* del 1847 Marx aveva anche attaccato il metodo hegeliano come “tendenza della ragione a ritrovare e riconoscere se stessa in ogni cosa” (MEW, 4, cit., p. 28, citando dalla *Logica* di Hegel) e aveva messo in luce il vuoto pneumatico della dialettica tesi-antitesi-sintesi (*Aufhebung*). Nella circostanza aveva anche criticato radicalmente la “Filosofia della storia” hegeliana.

<sup>111</sup> Si ricordi la già citata parentela tra eresie e spinte rivoluzionarie.

<sup>112</sup> “Le rivolte nascono infatti per ragioni di non poco conto, e tuttavia da piccole occasioni”, Aristotele, *Politica*, 1303b, 17-19.

L'alternativa alla rivoluzione sarebbe stata -Zar permettendo- un processo parlamentare socialdemocratico cui affidare le istanze sociali: ipotesi che però, per Henning, avrebbe costituito una "eticizzazione" del pensiero di Marx. Perciò quello di Henning è uno sforzo poderoso ma intimamente contraddittorio per recuperare un suo "Marx" depurato da ciò che venne poi -socialdemocrazia occidentale e Repubblica Sovietica- al fine di porre le basi per la scrittura di una storia futura che però è già stata scritta nel passato. Se una cosa è chiara, nella dottrina di Marx, è che economia e società sono tutt'uno e che perciò, se si vuol cambiare l'economia, è necessario cambiare la società: ma la società è fatta di uomini, il cui legno storto non è facile da raddrizzare.

Oppure sperare di cambiare la società cambiando l'economia, ma allora l'economia non può che andare allo Stato: Marx lo aveva pensato ma, avendo capito il potere della burocrazia, pensava ad un "altro" Stato alquanto utopico, per non dire atopico, e comunque *imprecisato*, nella sua *Critica al Programma di Gotha*.

Non è un caso che, nel parlare di sociologia, Henning si trovi a criticare Rudolf Eucken che aveva pensato una società burocratica. Rudolf fu il padre di Walter Eucken, l'ordoliberista del quale ci siamo interessati nel precedente capitolo, nel cui pensiero economico un ruolo centrale, indispensabile per il corretto funzionamento *delle regole*, era conferito all'apparato burocratico-amministrativo. Henning critica anche la sociologia di Schelsky che alla metà del XX secolo pensava ad una società impiegatizia secondo il *trend* di anni che avevano conosciuto una maggiore redistribuzione; anni finiti con Reagan e la Thatcher e per i quali avevo parlato di "eutrofizzazione del bacino sociale" da parte della piccola borghesia (*Storia, etc.*, p. 986).

Avevo aperto questa digressione su Henning considerando che il piano inclinato sul quale scivola la società del "libero" mercato poteva porre l'interrogativo di una nuova attualità di Marx, che meno di trent'anni or sono era stato definitivamente riposto sotto naftalina a seguito del crollo dell'U.R.S.S. e di tutto il mondo sovietico (che la Cina sia "comunista" resta un bell'interrogativo). Henning ci propone di restare ancorati alla sua dottrina "scientifica" (definita come modello teorico costruito sul reale, in grado di dar conto del reale) ma dimentica *che un modello è davvero scientifico soltanto se è in grado di essere smentito*: quindi i termini temporali della sua proponibilità sono "naturalmente" (cioè per la sua stessa natura scientifica) limitati.

Forse quindi, la sua attualità può esser legata piuttosto *alla sua utopia: una società liberata dal dominio*, che è come dire una società che ha imparato a riconoscere l'ideologicità delle teorie.<sup>113</sup> Forse le teorie -le ideologie- sono inevitabili, ma è sempre bene sapere di che cosa si tratti, quando si ha a che fare con loro: altrimenti *ci si consegna all'immaginario del dominio e si finisce sotto il dominio dell'immaginario*. Al di là della "scientificità" della dottrina di Marx -che ha comunque il pregio di mostrare l'essenza inoppugnabile del processo di produzione capitalista- e al di là del problematico concetto di "valore", resta fondamentale l'assunto che il lavoro è un prodotto *sociale*. Marx demolisce la certezza razionalista della razionalità e insostituibilità del modo di produzione capitalista, fondamento del liberismo e del "libero" mercato; in cambio offre *quel che è scontato opporre al Razionalismo, l'Utopia*; utopia di un'altra società che nella storia, non avendo *altri uomini* di cui disporre, può risolversi -si risolse- nello statalismo burocratico e oppressivo.

Il potere suggestivo -quindi *materiale*- dell'economicismo, in tanto prevale in quanto il pensiero razionalista, come pensiero della *téchne*, è necessariamente efficientista: ma il pensiero della *téchne* si può applicare ad una materia da *utilizzare*, pensata come mera *res extensa*. Perciò il lavoratore è forza-lavoro, si *compra*, come ogni *cosa*, sul *mercato*, e si *utilizza* al meglio, si sfrutta: per la *produttività* e il *profitto*.

La democrazia, al contrario, non è efficiente, è un luogo per talmudisti dove si discetta all'infinito: per questo non piaceva a Platone e non piace ai benpensanti che devono chiudere presto la contabilità dei loro pensieri semplici, magari semplicisti.

L'attualità di Marx non può essere pensata fuori di una semplice constatazione: l'aspetto rivoluzionario del suo pensiero può essere collocato soltanto nel XIX secolo, secolo di moti socialisti e anarchici maturati in una società non ancora assuefatta alla triste realtà dell'efficientismo e dell'economicismo, e non ancora vaccinata dall'alba radiosa del comunismo.<sup>114</sup> Oggi, nel XXI secolo, con una società disgregata dalla competizione e cosificata nei *gadgets*, l'orizzonte sembra nebbioso.

Una cosa però è certa: l'economia politica non è scienza, è politica e ideologia: lo si vede bene quando si leggono Spencer, Mises, Hayek o Friedman. Nelle loro dottrine non c'è nulla di scientifico (come non ce n'è nelle curve di Walras); c'è però *una chiara volontà politica*, volontà di una parte della società di dominare e utilizzare la restante società per i propri scopi. Perciò, se questa chiacchiera ideologica è sostenuta acriticamente dalla "opinione" dei benpensanti c'è sì, da mettere in conto il monotono frinìo dei gazzettieri e il solenne salmodiare dei Custodi del Tempio, ma si deve soprattutto riflettere sull'immaginario dei luoghi comuni razionalisti, l'efficienza, la produttività, o il calcolo economico. L'economia è la sola cosa che può "pensare", o meglio, calcolare, l'*homo aeconomicus*, quella specie di automa che da due secoli il laboratorio ideologico liberista sta tentando di creare. Il resto non conta, quei due o tre concettuzzi anebbiani ogni pensiero critico perché sono ormai ben radicati nell'immaginario di chi pensa il pensiero della *téchne*, e vi eccitano fantasmi.

<sup>113</sup> Ricordo la mia critica alla *theoria*/contemplazione del "Vero", condotta già sin da *La Gnosi, etc.*, cit.

<sup>114</sup> Di questo è pienamente convinto Streeck, del quale tratteremo tra breve: i movimenti socialisti del XIX secolo che rendevano ipotizzabile una rivoluzione proletaria appartenevano ad una società che oggi non esiste più, dunque non è più all'ordine del giorno la profezia di Marx.

Ricondurre il pensiero di Marx alla “scientificità” e non all’utopicità significa navigare ancora il quel pensiero e ricacciare Marx nel XIX secolo: sarebbe perciò il caso di ricordare a tutti, ai neoliberisti ma anche a Henning, che non si può guardare il presente con gli occhi del passato, non si può affrontare la senilità con gli entusiasmi della gioventù: *il XIX secolo è preistoria*. Lo è se guardiamo alle società “occidentali”, ma lo è anche se guardiamo appena fuori del nostro cortile; lo è quindi sotto il profilo politico ma anche sotto quello geopolitico; sotto quello dei rapporti di forza, degli interessi costituiti, e delle loro prospettive. Quanto alle reazioni provocate dai disastri del capitalismo, ciò che appare al momento è piuttosto il riproporsi di fenomeni del primo XX secolo: populismi, nazionalismi e nuovi fascismi. Nei momenti di tristezza per un mondo che scivola via sotto i nostri piedi, si torna a guardare con nostalgia l’album di famiglia; poi però non resta che riporlo nel cassetto e guardarsi attorno per affrontare la giornata.

Se tutte le cose che appaiono in questo mondo sono destinate, in questo mondo, a finire, resta quindi aperta la domanda sui percorsi verso i quali siamo avviati dopo la crisi di un presente in bilico tra l’ostinata tendenza ad eternarsi del sempre-eguale e l’inevitabile succedersi delle mutevoli manifestazioni del reale sul *palcoscenico* del Tempo. Un tentativo di risposta è stato elaborato da Wolfgang Streeck, un sociologo, il quale, sul fondamento dell’analisi del recente passato, cioè degli anni a partire dal 1945, ha creduto di scorgere nella crisi tuttora in corso la spia della tendenza alla disgregazione dell’attuale società; per conseguenza il balenare di scenari incerti, tuttavia “incerti” perché caratterizzati da una *prevedibile* decomposizione dell’ordine attuale. Una *decomposizione* è infatti altra cosa da una *transizione*, intendendosi sotto quest’ultima definizione il passaggio da un ordine ad un *altro ordine*, come riteneva Marx. Una prospettiva dunque assai diversa da quella -francamente un po’ meccanica e datata- della *Aufhebung*.<sup>115</sup>

Streeck è un Autore da considerarsi con attenzione,<sup>116</sup> perché la sua analisi parte dalle serie storiche (quelle che abbiamo già visto nella nota 43 e altrove nel testo) e le interpreta come coerente manifestazione di una crisi della produzione capitalista in corso sin dagli anni’70, che l’attuale *establishment* economico ha tentato di superare con la progressiva erosione dello Stato sociale, la privatizzazione dei servizi, l’indebitamento dello Stato e poi dei privati, la globalizzazione: un percorso inevitabilmente in discesa verso una crisi che non rientrerebbe in un *trend* ciclico come le precedenti, ma preluderebbe a una dissoluzione della stessa società sulla quale si basa l’attuale modo di produzione.

Vediamo dunque di comprendere il quadro di crisi, o meglio, di vero e proprio percorso finale del capitalismo offerto da Streeck attraverso i suoi vari contributi. Diciamo subito che l’analisi di Streeck ha una grande coerenza *logica* interiore, nel senso che egli è in grado di costruire un percorso credibile di questa dissoluzione; tuttavia, poiché le sue riflessioni sono disperse nei vari articoli dedicati a specifici argomenti, tenterò di ricostruire quel percorso muovendomi all’interno di essi.

Il punto di partenza mi sembra possa essere costituito dall’analisi sociologica della natura del capitalismo; inizio perciò con l’analisi di due articoli, *Taking Capitalism Seriously* (cit) e *How to study Contemporary Capitalism* (Verso, 2016). Premetto che in generale, non soltanto in questi articoli, Streeck si richiama sovente alle convinzioni della Luxemburg sulla natura imperialista del capitalismo, e al noto testo di Polanyi del 1944, citato ed esposto nel precedente capitolo.<sup>117</sup>

Il capitalismo, dice Streeck a p. 3, nello *Abstract* di *Taking, etc.*, è un insieme di istituzioni sociali correlate, perché società ed economia sono strettamente intrecciate e interdipendenti; non è, quindi, un semplice meccanismo di accumulazione. Il capitalismo è dunque un tipo specifico di ordine sociale (p. 6) uno specifico sistema *storico* di interazioni sociali nell’ambito di un ordine sociale istituzionalizzato (ivi). Le istituzioni, spiega a p. 11, costituiscono weberiani rapporti di signoria (*Herrschaftsbände*) nel cui ambito chi fa le leggi regola i comportamenti di chi le recepisce; ma non è detto che i recettori interiorizzino la normativa che debbono rispettare: possono anche ribellarsi o  *fingere in malafede di rispettarle*. Applicarle significa superare lo iato tra generalità e caso specifico, dando vita a una “etica” conformata alle istituzioni (ivi).

La società capitalista è una società costantemente tesa all’aumento dei propri beni materiali secondo la nota formula marxiana del plusprodotto (D - M - D’, dove D’>D) che ha perciò reso *eticamente legittimo* il

<sup>115</sup> *Datata* perché pensata nella teologia post-illuminista del Progresso che non considera l’ipotesi meno allegra della catastrofe, ma soltanto la crisi come temporaneo regresso, al più una “astuzia della Ragione”, un *reculer pour mieux sauter*. È la medesima logica che fa definire un certo periodo della nostra storia come “medio” evo: medio in quanto interruzione momentanea di un progresso rettilineo. Pensare il Medioevo come contromovimento nello sviluppo tesi/antitesi/*Aufhebung* è soltanto un giudizio giustificazionista *ex-post*: quando un ordine crolla, crolla con esso un mondo, e quel che verrà non avrà altra logica se non quella delle impreviste contingenze, non c’è una Ragione cosmica a guidare gli eventi. Secolarizzazione, coscienza di una storia che non è storia della salvezza, è anche coscienza della derelizione: siamo qui, in questo mondo, affidati soltanto a noi stessi e nulla ci garantisce la positività degli esiti.

<sup>116</sup> Streeck ha scritto moltissimo; qui mi limito a considerare alcuni titoli. Innanzitutto un articolo apparso sulla *New Left Review* 87, Maggio-Giugno 2014: *How will Capitalism end?*, comparso poi nel libro con lo stesso titolo, *How will Capitalism end?* edito da Verso, London-N. York, nel 2016, dove costituisce il primo capitolo e dove la raccolta degli articoli ivi ripubblicati è preceduta da una importante *Introduzione* scritta per l’occasione; per brevità e per evitare confusioni, gli articoli in esso contenuti saranno citati con il proprio titolo e con il riferimento *Verso, 2016*. Esamineremo inoltre il Discussion Paper 13/7 preparato nel 2013 per il Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, dal titolo *The Politics of Public Debt. Neoliberalism, Capitalist Development and the Restructuring of the State*, [www.mpifg.de/pu/mpifg\\_dp/dp13-7.pdf](http://www.mpifg.de/pu/mpifg_dp/dp13-7.pdf); e un altro Discussion Paper preparato nel 2015 per lo stesso Max-Planck-Institut, dal titolo *Taking Capitalism Seriously. Toward an Institutional Approach to Contemporary Political Economy*, [www.mpifg.de/pu/mpifg\\_dp/dp10-15.pdf](http://www.mpifg.de/pu/mpifg_dp/dp10-15.pdf).

<sup>117</sup> Ovviamente Streeck fa riferimento a Marx, ma egli indica abitualmente anche Schumpeter e Weber.

desiderio di arricchimento, precedentemente soltanto tollerato in quanto inevitabile pulsione umana (p. 13). Qui però entrano in gioco i rapporti di forza, quindi un “libero” mercato può essere pensato soltanto nell’ambito di uno stringente intervento statale,<sup>118</sup> nonostante la pretesa capitalista, derivata da Adamo Smith, che esso sia in grado di generare di per sé il bene comune.

Qui Streeck introduce un argomento sviluppato nella nota 11 a p. 13, che è importante per il seguito delle sue considerazioni. Il rapporto razionalista ed egoistico che viene ad emergere nella *mercattizzazione del rapporto sociale* (si ricordi l’*homo œconomicus* e l’utilitarismo di Bentham) genera un rapporto di sfiducia tra chi detta le norme e chi le deve rispettare; chi detta le regole nutre il legittimo sospetto che chi le dovrebbe rispettare lo faccia in malafede.<sup>119</sup> Nell’etica mercantile del capitalismo non c’è dunque posto per il sentimentalismo, declassato a stupidità; i rapporti si fondano su una “astuzia creativa” (p. 14) in relazione con gli obblighi, ciò che genera conflittualità: la controparte è sempre legittimamente sospettabile di disonestà. In conclusione, i protagonisti di una società capitalista sono costruiti socialmente come inevitabilmente devianti dalle istituzioni che debbono governarli (p. 15). Streeck si dilunga su questo tema, ma la conclusione che se ne può realisticamente trarre è soltanto una: è il mercato, bellezza! *Se soltanto l’economicismo detta l’etica individuale e sociale*, allora non si vede che cos’altro possa risultarne se non una società conflittuale di profittatori: *licet mercatoribus, etc.*

Qui dunque Streeck evoca la trasformazione sociale che ne è conseguita, e che crea problemi allo stesso capitalismo *che aveva storicamente prosperato sulla ben diversa etica sociale del lavoro*: ma nulla descrive questo fenomeno meglio delle parole di Castoriadis che ho citato nella nota 240 del precedente capitolo. È un vero peccato che Streeck non le ricordi.

Ciò che egli sottolinea a p. 17 è però una cosa fondamentale, la diversità dei rapporti di forza in questa società di “mercanti”: non tutti hanno i mezzi economici per farsi assistere da un legale e da un consulente finanziario, quindi non tutti hanno la stessa capacità di aggirare le “regole”. Nello iato tra la normativa e la fattualità *“la classe capitalista ha una superiore capacità d’azione”* (ivi, corsivo suo).

Un’etica normativa del massimo profitto fa inoltre sì che al profitto non possano esservi limiti; questo vale però soltanto nella logica del capitalismo: Mobuto e Marcos sono dei delinquenti perché, con la propria avidità, rapinano il popolo; l’avidità del capitalista, viceversa, è lecita (p. 19) perché premia il “migliore” secondo la logica darwinista del liberismo. Il mercato è “realista” ed è un antidoto contro le illusioni morali (ivi); premia i forti e punisce i deboli (ivi). Streeck sottolinea inoltre nella nota 27 a p. 19, come siano sempre sghembe tra loro l’etica del lavoratore e quella dell’imprenditore: questo persegue l’accumulo di capitale come fine a se stesso, quello persegue una remunerazione per mantenere se stesso e la propria famiglia.

Nel capitalismo quindi, gli interessi delle *élites* sono in contrasto con quelli collettivi, *anche con quelli della sopravvivenza stessa del sistema*,<sup>120</sup> sicché, paradossalmente, sono proprio le masse che non controllano il sistema ad essere interessate alla sua stabilità, dalla quale dipende la loro esistenza. Niente di nuovo per chi ricorda la rivolta degli schiavi di Melania *contro* la propria liberazione; questo però aiuta anche a capire perché, quando il liberismo causa disastri, la tendenza delle masse vede più facilmente uno spostamento a “destra” verso un nazionalismo statalista: la *sicurezza* è sempre più importante di qualunque libertà, figuriamoci poi della “libertà” liberista.

Il capitalismo ha poi un’altra caratteristica: proiettando il futuro nel presente -tramite l’investimento e il credito *oggi* al fine di realizzare un profitto *domani*- esso mercifica il futuro (p. 25); vive dunque di promesse e di attese. Da ciò si evincono due conseguenze: il capitalismo è di necessità *finanziarizzazione* del sistema; esso si regge inoltre sulla *fiducia* nel sistema. Questa seconda conseguenza, mi si consenta, evoca ancora una volta il titolo di queste note: il ruolo fondamentale dell’immaginario collettivo: *se viene meno l’immaginario nel quale siamo immersi e del quale siamo partecipanti attivi*, il capitalismo perde la propria ragion d’essere. Ciò significa che di questo sistema di produzione siamo tutti protagonisti, indipendentemente dal nostro ruolo personale.

Un altro punto critico del capitalismo è rilevato da Streeck a p. 26, ed è costituito da una sua contraddizione interna: mentre il capitalismo vellea l’egoismo, l’avidità e l’astuzia mercantile, al tempo stesso in tanto può sopravvivere in quanto tutti gli attori *debbono* essere onesti nell’onorare i debiti e prudenti nel concedere crediti (ne sappiamo qualcosa con la crisi interna all’area dell’Euro). È un argomento sul quale dovremo tornare per capirne l’impatto sulla nostra stessa esistenza, posto che viviamo in un’economia fondata sul debito.

Streeck non esclude, anzi ritiene, come vedremo poi, che questa società attuale possa dissolversi in una catastrofe, non quindi, come riteneva Marx, in una società proletaria; fa tuttavia una notazione molto significativa: le *élites* possono anche insistere su questo piano inclinato perché esse, avendo lucrato patrimoni immensi, possono sopravvivere tranquillamente alla catastrofe (p. 28). Qui si accende una spia ulteriore sul

<sup>118</sup> Cfr. *Storia, etc.*, p. 712: “la legislazione deve sempre intervenire nel tentativo di rendere il Libero Mercato un po’ meno coatto, etc.”.

<sup>119</sup> Tutto ciò è *assolutamente ovvio* in questa “etica” di mercanti; recita infatti l’antica saggezza: “*Licet mercatoribus inter sese invicem circumvenire*” nel rapporto di mercanteggiamento è lecito il reciproco inganno. Naturalmente, considerata la realtà dei rapporti di forza, ciò sembra valere a senso unico, generando l’ormai ossessiva prassi del controllo elettronico dei lavoratori. Tecnologia a parte, niente di nuovo per chi ricorda le *toilettes* dei posti di lavoro con i finestrini di sorveglianza alla porta. Il lavoratore faceva i propri bisogni in pubblico per testimoniare l’effettivo stato di necessità, non una fraudolenta sottrazione della propria forza-lavoro.

<sup>120</sup> Questo è un ulteriore tassello per comprendere il modello che ha in mente Streeck, e che vedremo a conclusione.

modello che ha in mente Streeck, ne troveremo conferma in seguito. Ciò che egli considera è infatti l'evidenza di un progressivo distacco dell'economia capitalista dalla società; il tentativo di reinserirla fu la *Soziale Marktwirtschaft*, ma abbiamo già visto come il tentativo andò in crisi quando finirono gli anni della grande crescita e si restrinse la torta da spartire.

In conclusione, dice Streeck a p. 31, "il capitalismo realmente esistente dipende dal partecipare di due generi di ordini sociali non capitalisti che tuttavia esso erode: i residui del tradizionalismo culturale che sono minati dal cinismo istituzionalizzato, e le moderne istituzioni di regolamentazione e ricostruzione sociale creati dai contromovimenti politici contro la mercificazione della società". Il capitalismo *ha bisogno* di queste resistenze che lo tengono in vita; una volta che le resistenze scomparissero non avrebbe più un terreno sul quale prosperare.

Streeck ha studiato la società capitalista anche per altra via con il suo *How to Study Contemporary Capitalism* (Verso, 2016, pp. 201-225). Il punto di partenza è il medesimo: il capitalismo distingue sia un'economia, sia una società; è caratterizzato dall'economicismo e la sua ideologia è conformata dall'utilitarismo benthamiano; il suo è un *imperialismo economico* (p. 202). È un ordine sociale *storico* (non "naturale", cioè: questa è la posizione di Marx ma è anche ovvia per chiunque ragioni, fuorché per i neoclassici) che può essere studiato sotto quattro aspetti: storico, culturale, come ordinamento politico e di governo, e come modo di vita.

Dal punto di vista storico, Streeck nota il contrasto tra l'economia politica corrente che lo descrive come sistema che si autoequilibra, e tutta la tradizione da Smith a Keynes che ne "enfattizza il dinamismo endogeno, l'instabilità critica e il continuo cambiamento" (p. 204). Riprendendo la teoria della Luxemburg ne sottolinea poi la tendenza espansiva necessaria alla sua sopravvivenza (da cui l'imperialismo economico). In esso la concorrenza è frutto della paura (dei concorrenti, teoria marxiana, realista, che smentisce l'ipotesi della concorrenza perfetta formulata dall'economia neoclassica, disperatamente ricercata dagli ordoliberalisti con l'aiuto della burocrazia amministrativa) mentre la prospettiva di illimitati guadagni stimola l'avidità (p. 205).

La continua innovazione genera inoltre incertezza nelle relazioni sociali (si pensi all'originario conflitto tra la mano d'opera e i macchinari che tendono a sostituirla). A partire da ciò, Streeck descrive un processo che tendo a riassumere in modo un po' meccanico per amore di brevità.

Dal timore e dall'avidità nasce l'esigenza di espansione, quindi del credito, che, favorendo l'espansione, favorisce anche un doppio sconfinamento, quello oltre i confini nazionali, che si traduce nell'imperialismo economico, e quello oltre i confini etici, con la mercificazione di tutto<sup>121</sup> e l'elusione delle leggi; dal canto suo, l'imperialismo economico conduce alla globalizzazione. Questo processo mostra l'esigenza di una regolamentazione statale del mercato e di una protezione sociale, ma anche la tendenza del capitale ad adattare la vita degli uomini alle proprie esigenze di espansione.

Poiché però il capitale muta più velocemente della politica, le politiche di regolamentazione sono sempre costrette ad inseguirne l'evoluzione; il contrasto tra il dinamismo del capitale e l'inerzia dei modi di vita tradizionali è la vera sostanza della politica del mondo contemporaneo (p. 208). La mercificazione del lavoro distrugge comunque i fondamenti stessi della vita: per un processo a noi ben noto (che Streeck esplicita altrove) essa porta alla crisi delle nascite e quindi minaccia la sopravvivenza stessa della società (p. 209).

Dal punto di vista della cultura, il capitalismo promuove e si identifica con il consumismo; fa entrare nell'*immaginario* la "scarsità" e conferisce alla vita economica una dimensione culturale/simbolica (p. 209). Si tratta della ben nota creazione dei bisogni indotti; il mancato possesso di determinati beni dei quali viene promosso il valore di simbolo di *status* sociale rende gli uomini *psicologicamente* poveri (p. 210). Il fenomeno è noto, va sotto il nome di società dei consumi che fu contestata nei movimenti anticapitalisti degli anni a cavallo tra i '60 e i '70. È un tabù la domanda, dice Streeck a p. 211, circa le ragioni per le quali uomini che sono ben più ricchi di trent'anni or sono, si sentano costretti a lavorare molto di più di allora: si tratta di guadagnare di più per acquistare beni che hanno un *dream value*.<sup>122</sup> Qui Streeck entra nei dettagli, ma credo di aver chiarito l'argomento, perciò affronto ora il tema del capitalismo come ordinamento politico di governo.

Streeck discute la compatibilità di capitalismo e democrazia, un tema sul quale ha scritto molto altrove e che perciò tratterò in dettaglio subito dopo. Premetto che Streeck ritiene che il periodo nel quale il tentativo di conciliazione fu possibile coincide con il trentennio post-bellico che egli, come i Francesi, definisce i *trente glorieuses* (così li definisce Piketty); anni nei quali, come notavamo già nel precedente capitolo, il reddito da lavoro raggiunse il proprio massimo nel rapporto con i redditi da capitale. Dopo di allora non fu più possibile coniugare la giustizia sociale con la "giustezza" (autoreferenziale) del mercato (p. 213).

<sup>121</sup> Streeck parla anche dei commerci illegali, droghe, organi, bambini. La crisi dell'etica nell'economicismo, che si pretende categoria ultima di giudizio, è però un problema generale del Razionalismo: si pensi alla pericolosità di una "scienza" che, *pretendendo l'extraterritorialità come l'economia*, pretende di restare estranea al giudizio etico. Basti soltanto pensare all'eugenetica: non è che un piccolo esempio.

<sup>122</sup> Su questo si veda anche *Citizens as Consumers: Considerations on the New Politics of Consumption*, del 2012 (Verso, 2016, pp. 95-112). Streeck vi esamina, anche partendo da Veblen, la trasformazione del cittadino in consumatore tramite la manipolazione del suo immaginario e la creazione di bisogni indotti, il cui scopo è mantenere vivo il ciclo espansivo del capitale. Poiché però la *middle class* impoverita deve ricorrere al debito, ciò dà luogo (*deve dar luogo*) alla politica del credito facile il cui risultato fu, lo abbiamo visto, la crisi del 2008, quando fu evidente, al di là di ogni giro di carta dei derivati, che i debiti non avrebbero potuto essere onorati.

La propaganda dei media e la dottrina economica diffusa, dice Streeck, convinsero l'opinione pubblica che la vera giustizia sociale è la "giustizia" del mercato. Qui mi fermerei un attimo a riflettere su una domanda alla quale non trovo risposta: *perché* quella propaganda riuscì convincente e vincente? Quali (bassi) istinti riuscì a vellicare, e perché? Perché la cultura diffusa fu quella del darwinismo sociale e della sciocca tautologia "vinca il migliore"? Perché tutti sgomitavano affannandosi a dimostrarsi più "efficienti" del proprio vicino? Forse qualcosa era cambiato che *costringeva* a questa masochistica concorrenza. Ciò che era cambiato era la dimensione della torta da spartire: il reddito non cresceva più così impetuosamente come prima. E tuttavia *resta fondamentale il ruolo dell'immaginario*: la deriva economicista dell'esistenza si adattava bene alla cultura razionalista universalmente diffusa. Hayek aveva toccato un punto sensibile, gli *animal spirits* dei travet.

La giustizia fa però ancora parte della nostra cultura: occupazione, sanità, pensioni, alloggio: e la possibilità di fare ricorso contro gli abusi padronali (p. 214). È importante quindi, dice Streeck a p. 215, studiare il capitalismo contemporaneo sotto gli aspetti del conflitto tra un'economia etica e l'economia di mercato. Altrettanto importante è poi la constatazione che segue: nel mondo capitalistico che distrugge l'etica tradizionale, l'etica ritorna tuttavia di necessità con una categoria che è essenziale alla stessa possibilità di sopravvivenza del capitalismo, con la *fiducia*, la parola-chiave della finanza (p. 216). Il creditore, in tanto può essere tale -e il capitalismo vive di credito- in quanto ha fiducia della correttezza e puntualità del debitore nell'onorare i propri obblighi. Vedremo in seguito come questo punto ha un suo ruolo nell'interpretazione di Streeck della parabola del capitalismo.

Infine, il capitalismo come modo di vita. Qui si parte da constatazioni statistiche che avevamo già visto esaminando il *trend* dei redditi da lavoro negli U.S.A. Con il 1970 aumenta il numero delle donne lavoratrici, non soltanto per ragioni di evoluzione culturale. Il fatto è che un solo stipendio non basta più: i dati sull'evoluzione del reddito familiare dei lavoratori aumentano leggermente da allora, mentre ciò non avviene per il reddito dei singoli; il leggero aumento dipende dal fatto che ormai lavorano entrambi i coniugi. Contemporaneamente, la donna che non lavora inizia a sentirsi socialmente ai margini e i due fenomeni si sommano. Naturalmente, in questa situazione diviene difficile occuparsi dei figli, un fenomeno che si accentua per l'intervenuta precarietà del lavoro; non soltanto: mantenere, per i propri figli, un livello di educazione socialmente competitivo (dotarli del famigerato "capitale umano") può imporre costi proibitivi. Si allarga così la forbice delle diseguaglianze ed emerge il problema della denatalità: l'economia capitalista tende lentamente a distruggere la stessa società sulla quale si basa.

La società può avere un futuro soltanto abbandonando l'obbligo dell'efficientismo (p. 222), abbandonando "il modello razionalista dell'*homo oeconomicus*" (p. 223: si noti, anche Streeck parla di *Razionalismo*, ma è ben questo, sostengo, che ha reso facilmente popolare l'economicismo, perché *questa* è la cultura della "modernità"). Poiché, conclude Streeck, ogni economia è concepibile soltanto all'interno di una società, non nell'astrazione di un modello matematico come nell'economia neoclassica, il liberismo immaginato dai "neo" liberisti (Hayek e Friedman, soprattutto il primo, sono il bersaglio della sua polemica) resta "l'invenzione di un pio desiderio (*wishful thinking*) sociologicamente disinformato" (p. 224). Il capitalismo, aggiunge a p. 225, è la costante possibilità di una distruzione -autodistruttiva- del proprio contenitore sociale.

Quest'analisi del capitalismo condotta da Streeck va tenuta presente, perché essa costituisce il fondamento delle altre sue considerazioni in forza delle quali esprimerà la convinzione di un fenomeno declinante non destinato, almeno in via immediata, a dar luogo ad un "superamento".

Esaminiamo ora, sempre in via propedeutica, altri due suoi articoli dedicati ad una (im)possibile convivenza di capitalismo e democrazia. Il primo di essi è *Comment on Wolfgang Merkel "Is Capitalism Compatible with Democracy?"* del 2015 (*Verso*, 2016, pp. 185-199).

Si parte dal processo iniziato con il 1990, che condusse alla crisi del 2008 sui cui mali la diagnosi si riassume in questi termini: *deregulation*, privatizzazioni, riduzione dello Stato sociale e, per contro, crescita del settore finanziario, competizione internazionale che rese impotenti le normative nazionali senza creare una normativa globale, vittoria degli azionisti sui lavoratori. Da ciò è conseguita un'asimmetria nella partecipazione politica, con la perdita d'influenza delle classi svantaggiate, una crescente povertà e diseguaglianza, la pressione del mondo finanziario sui Governi per la creazione di una "democrazia conforme al mercato" (© Angela Merkel) e il trasferimento dei poteri decisionali dai parlamenti agli esecutivi (p. 186).<sup>123</sup>

Questa la diagnosi di Wolfgang Merkel; ad essa Streeck ritiene di dover fare qualche aggiunta, ad esempio sottolineare che il depotenziamento di Stati e Governi rende facile, per i ricchi e per le *corporations*, eludere il fisco spostando i capitali e le sedi presso gli Stati più accondiscendenti; il provento fiscale si contrae, ne consegue la sempre minor disponibilità di fondi statali per la redistribuzione e l'indebitamento degli Stati; all'indebitamento segue l'aumento del carico degli interessi con ulteriore restrizione degli investimenti pubblici e ulteriore indebitamento.

<sup>123</sup> Il processo di regolamentazione dell'economia tramite apparati burocratici riguarda l'Unione Europea in modo particolare; esso è ben raccontato da Y. Varoufakis in *I deboli sono destinati a soffrire? L'Europa, l'austerità e la minaccia alla stabilità globale*, Trad. di L. Matteoli, Milano, La nave di Teseo, 2016. La razionalità burocratica fu -ed è rimasta- la foglia di fico degli interessi tedeschi; piace loro perché la si fa sembrare *unparteiisch*, come tutti i "regolamenti" nell'atto della loro applicazione: ma qualcuno li ha pur imposti, quei regolamenti, non sono discesi dal cielo come le tavole di Mosè.

A tutto ciò, secondo l'opinione corrente, non si può porre rimedio, perché non c'è alternativa alla globalizzazione (questo, lo ricordo, era un mantra per Bill Clinton). Viviamo, dice Streeck, la "dittatura hayekiana del mercato" (p. 188) e la "democrazia hayekiana" tende a spacciare la società capitalista di mercato come una libera scelta del popolo, laddove essa è da gran tempo sottratta ad ogni controllo democratico (ivi).

Venendo dunque alla compatibilità tra democrazia e capitalismo Streeck afferma (sorvolo il suo confronto con le tesi di Wolfgang Merkel) che in una corretta analisi di tale compatibilità si deve tener conto di due fondamentali concetti, quello di "classe" e quello di "potere" (da lui posti in corsivo). Una coesistenza fu possibile del dopoguerra soltanto perché il capitalismo ne era emerso indebolito (p. 190)<sup>124</sup> e gli Stati Uniti vivevano ancora il clima del New Deal. Il successivo sviluppo del capitalismo, con la formula economica di Hayek (togliere ai poveri e dare ai ricchi, in quanto darwinisticamente "vincenti") prese il posto dell'economia keynesiana, sicché venne meno il contenimento istituzionale del capitalismo (p. 191). Capitalismo e democrazia non sono tuttavia compatibili, e i Governi democratici si trovano di fronte a due possibili crisi di sistema: una crisi economica o una crisi politica (192).

Di qui la svolta, sottolineata da Wolfgang Merkel, della politica democratica verso l'interessamento ai problemi personali dei cittadini (pratiche di *gender*, femminismo, unioni gay) in un'epoca nella quale essere una madre non sposata significa consegnarsi alla povertà, e le masse sono espropriate della propria rappresentanza. "Sostituire un conflitto politico con l'espressione pubblica di convinzioni etiche personali" costituisce "un *laissez-faire* depoliticizzato e pluralistico nel quale la partecipazione politica si trasforma in qualcosa simile a una forma politicamente corretta di consumo avanzato" (p. 193).

Quali riforme democratiche potranno però invertire la crescita del lavoro precario? si domanda Streeck. Quali fermare le privatizzazioni, tassare Google, aumentare la spesa sociale per dare a tutti eguali opportunità, limitare gli orari di lavoro, per non dire render trasparente la produzione e la regolazione della moneta? (ivi). E così via; dopo di che il discorso vira sui problemi dell'Unione europea. Tornare indietro alla democrazia sarebbe possibile soltanto de-globalizzando il capitalismo (p. 198).

*The Crisis of Democratic Capitalism* del 2011 (Verso, 2016, pp. 73-94) è perciò l'altro articolo che esamineremo per continuare a porre le basi sulle quali comprendere la previsione di crisi formulata da Streeck. La tesi sviluppata è: non i *trente glorieuses* ma le crisi che seguirono rappresentano la condizione normale del capitalismo democratico (p. 73). Nel primo dopoguerra, quando esistevano timori per la democrazia a causa del capitalismo e del liberismo, si procedette alla nazionalizzazione delle industrie-chiave e ad una politica keynesiana. Hayek (si ricordi il suo ruolo nel Colloquio Lippman) stava in disparte, ma tornò alla ribalta con la campagna ideologica, nata subito dopo, contro l'irresponsabilità dei politici e a favore della *efficienza* del privato. L'economia neoclassica fu propagandata come "scienza" (pp. 74-75); le sue "verità" divennero autoevidenti e l'economia, in quanto "scienza" fu disancorata dalla società (p. 77); ma un'economia *politica* sottratta alla democrazia, nota Streeck subito dopo, è *una dittatura platonica di economisti-Re*.

Ho sottolineato questa osservazione, perché i riferimenti all'economia/scienza, all'*ideologia della tecnica* e a *Platone*, ci aiutano a comprendere ciò che si tende sempre ad ignorare: l'operazione *politica* del liberismo e la sua affermazione *ideologica*, presuppongono un pubblico pronto ad applaudire, cioè *una cultura razionalista prevalente nella società*.

Con la fine degli anni '60 e l'inizio dei '70, la politica degli alti salari, del pieno impiego e del crescente benessere iniziata nel 1945, entrò in crisi per il diminuito ritmo di crescita; mantenerla significò indebitamento e inflazione, quest'ultima affrontata con l'adeguamento automatico delle retribuzioni: obbiettivamente un circolo vizioso che screditò l'economia keynesiana. Si impostò qui la nuova politica di Reagan e della Thatcher, che con il forte rialzo dei tassi arrestarono l'inflazione al prezzo di un forte aumento della disoccupazione, senza tuttavia arrestare l'aumento del debito pubblico (pp. 79-83).<sup>125</sup>

<sup>124</sup> Alla situazione inedita del 1945 fa riferimento Piketty (*Il capitale nel XXI secolo*, cit. nel precedente capitolo) ricordando le promesse che i Governi occidentali dovettero fare nel corso della guerra per convincere i lavoratori a sostenerne i sacrifici. In effetti la guerra scoppiò causa dei revanscismi e dei regimi nati a seguito dei disastri del liberismo che si erano resi evidenti prima, durante e dopo la prima Guerra mondiale. Di qui la grande debolezza ideologica del capitalismo nel 1945; con gli anni '70 e con l'inflazione, il vento cambiò.

<sup>125</sup> Il fenomeno è descritto più in dettaglio da Streeck in *The Policy of Public Debt*, cit. Respingendo la tesi che l'ulteriore aumento fosse causato dalle pretese dei lavoratori e dalla politica sociale, Streeck nota che questi anni furono accompagnati da un forte declino della sindacalizzazione e della mobilitazione democratica (p. 4) nonché dalla diminuzione delle retribuzioni (Fig. 5 a p. 7) insieme a una forte disoccupazione (p. 7). Ci fu piuttosto un forte taglio delle tasse con Reagan, che, unito alla deflazione, portò a un vistoso indebitamento dello Stato (p. 8). Nella nota 13 a p. 9, Streeck aggiunge che fu il taglio delle tasse a creare quel deficit a causa del quale si insisté a pretendere ulteriori tagli della spesa sociale. Egli nota inoltre (p. 8) il ruolo della globalizzazione con la possibilità di trasferire capitali e sedi di imprese nel creare un ulteriore ammanco nel gettito fiscale. Il tutto fu poi aggravato dalla proseguita diminuzione del tasso di crescita, del fenomeno cioè che aveva innestato la crisi degli anni '70, proseguito sino agli inizi di questo XXI secolo. I tre stadi sono riassunti alle pp. 11-12: 1- debole crescita economica verso gli inizi degli anni '70; 2- stabilizzazione monetaria con gli inizi degli anni '80 che crea disoccupazione, quindi minor gettito fiscale aggravato dagli altri fenomeni di cui sopra; 3- globalizzazione, *deregulation* e finanziarizzazione come tentativi di rilanciare il capitalismo. Il grafico di Fig. 10 a p. 13 dà un quadro eloquente del processo: l'indebitamento complessivo degli U.S.A. era nel 2011 pari a nove volte il PIL, per il 90% a carico di enti finanziari, aziende e famiglie; tutti gli Stati erano comunque fortemente esposti sul piano della finanza internazionale, per la quale rappresentano un'ottima fonte di reddito purché siano in grado di pagare; su pressione della finanza nasce dunque il regime di *austerità* (un *errore*, perché l'austerità blocca l'espansione) della quale fa le spese lo Stato sociale, le pensioni, la sanità e gli stipendi pubblici; quanto alla privatizzazione di tutti i servizi, essa ha acuito le disuguaglianze ma ha aperto nuove opportunità al capitale (pp. 17-18). Il debito pubblico si è così trasformato in una fonte di disuguaglianza, lo pagano i cittadini che trasferiscono la propria ricchezza ai capitalisti, esattamente ciò che mostrano le statistiche sulla distribuzione del reddito. Tutto questo

Mi interrompo per sottolineare un fatto, ampiamente documentato dalle serie statistiche, che Streeck considera al fondamento della sequenza di eventi verificatasi da allora: la diminuzione del tasso di crescita delle economie occidentali a partire dagli anni a cavallo tra i '60 e i '70 come elemento scatenante di una crisi di sostenibilità dell'assetto economico e sociale nato nel 1945. Questo ha significato non soltanto una crisi del capitalismo, che non sopravvive se non si espande, ma anche la crisi di un'ideologia diffusa e ancor oggi maggioritaria: il mito del "Progresso" materializzato nel semplice progresso economico tradotto nella sempre maggior disponibilità di beni materiali. Questa cultura però non riguarda il solo capitalismo dei capitalisti, è generalizzata e nasce dalla convinzione nell'esistenza di un moto lineare infinito e infinitamente eguale, interno alla Storia.

Tornando al problema del debito pubblico, Streeck narra quel che accadde negli U.S.A. negli anni '90, cose ben note e all'origine della crisi del 2008: al mantenimento degli *standards* di vita della *middle class* in un'epoca di salari in diminuzione e di riduzione della politica sociale, si provvide con il credito facile. I debiti non furono onorati e cadde il castello di carte (è il caso di dirlo) dei derivati. Il debito pubblico era stato comunque contenuto incrementando il debito privato (si vedano i grafici alle pp. 86-87).

Attenzione però: sempre di debito si trattava, perché l'economia della crescita non vive senza il credito che verrà concesso grazie alla *fiducia* nella crescita, perché sarà ripagato con la crescita, in un moto spiraliforme ascendente senza fine: una logica che *esclude* l'alternativa della crisi. Se però la crescita cessa o rallenta, resta il debito, che sarà comunque di qualcuno, pubblico o privato: *hic Rhodus, hic salta*, qualcuno *deve* pagare. Potrebbe anche non farlo, ma qui si aprono scenari imprevedibili dove a decidere è la *politica* sul fondamento delle *urgenze*. La crisi significa: fine di una società, ipotesi da tener sempre presente. La vita tuttavia continua, per il momento: *business as usual*.

Lo nota Streeck, che sottolinea l'accentuarsi dei rapporti di forza dopo la crisi del 2008, particolarmente evidenti sul *mercato* (dove, se no?) finanziario, con il fenomeno a noi noto come "*spread*". È un problema di *fiducia*, con quel tanto di speculazione che non guasta. L'economia non è più "reale" è totalmente finanziarizzata. Il processo che ha condotto agli eventi degli ultimi quarant'anni viene così interpretato da Streeck: "Tolleranza dell'inflazione, accettazione del debito pubblico e *deregulation* del credito privato, non furono che soluzioni provvisorie in rapporto al conflitto apparentemente insopprimibile tra due principi di allocazione contraddittori nel capitalismo democratico: diritti sociali da una parte e produttività marginale, secondo le valutazioni del mercato, dall'altra. Il tentativo di coniugare capitalismo e democrazia ricorda la "razionalità burocratica" della *Soziale Marktwirtschaft*: un compromesso tutto interno alla cultura tedesca che funziona soltanto in tempi di vacche grasse, poi il contrasto ritorna.

Streeck entra quindi nei dettagli degli eventi politici ed economici recenti, sui quali sorvolo sia perché esulano da queste note, sia perché ciascuno li conosce per quotidiana informazione; tuttavia una sua notazione deve essere ricordata. Dice a p. 93: elezioni nelle quali non c'è scelta perché partiti e Governi sono condizionati dai rapporti di forza imposti dai mercati finanziari, possono essere percepite come inautentiche: è questa la crisi della politica e la radice dei populismi. In molti Paesi, aggiunge, la democrazia è sospesa, e a chi non ha potere sul *mercato* resta soltanto la via dell'insurrezione.

Qui mi sembra che Streeck sia stato preso dal pathos: i movimenti che s'intravedono nel sottofondo (per ora) sembrano essenzialmente populistici/nazionalisti, dai quali non sono mai venute insurrezioni, ma autoritarismi statalisti *rassicuranti*. Che i cittadini siano stati derubati della democrazia, come conclude a p. 44, mi sembra tuttavia evidente.

Uno sguardo particolare all'Unione Europea egli lo rivolge in *The Rise of the European Consolidation State* (Verso, 2016, pp. 113-141).<sup>126</sup> Il debito degli Stati europei, dice a p. 114, era di natura non keynesiana; e spiega in nota la natura di questa precisazione.

Come noto l'accusa dei neoclassici, lo abbiamo visto tanto in Hayek come in Mises e in Friedman, tutti nemici acerrimi del New Deal, era rivolta contro Keynes e la sua politica di stimolo tramite l'intervento statale, sostenendo che esso era stato la causa del grande debito accumulato agli inizi degli anni '70. Streeck viceversa, favorevole all'interventismo economico keynesiano si premura di sottolineare che il debito degli Stati europei era stato dovuto ad altre cause perché, come egli ricorda con riferimento alle serie statistiche prodotte in *The Politics of Public Debt*, il periodo del grande indebitamento europeo coincide con il declino dei sindacati, la rarefazione degli scioperi, la stagnazione dei salari e la crescita delle diseguaglianze. L'ipotesi che egli assume è che gli Stati si siano indebitati per favorire gli interessi del capitale stimolando ogni sorta di consumo sociale. Nel corso degli anni '70 l'inflazione aveva surrogato la mancanza di crescita reale; con gli anni '80 iniziò ad accumularsi il debito (p. 115). Una politica di credito facile consentì la prosecuzione di questo indebitamento sino alla fine del secolo, e il debito fu anche aggravato dalla diminuzione del gettito fiscale generata dalla mobilità dei capitali.

---

impedisce la mobilità sociale, quindi è contro la democrazia. Inoltre il saccheggio della sfera pubblica e l'infinito arricchimento dei già ricchi, segna l'inizio di un'era, quella delle *élites* economiche finalmente indipendenti dalla società (p. 21). Queste conclusioni vanno tenute presenti per comprendere il fondamento delle previsioni di Streeck e il modello non troppo nascosto dal quale traggono ispirazione.

<sup>126</sup> Streeck definisce "*Debt State*" la fase nella quale gli Stati si indebitarono, e "*Consolidation State*" la fase nella quale, sotto la pressione dei creditori, gli Stati iniziano la politica detta di "austerità" con la drastica riduzione delle spese, la dismissione delle imprese pubbliche, la privatizzazione dei servizi, il blocco degli stipendi pubblici e delle assunzioni nello Stato, la compressione della spesa sociale.

L'esplosione del debito privato che fu poi all'origine della crisi del 2008, si era generata a partire dagli U.S.A.; il suo andamento è riportato nei grafici di p. 118, e la crisi stessa è da ricondursi, per quanto detto sopra, alla diminuzione della spesa sociale e al relativo impoverimento della *middle class*, due fenomeni collegati e tamponati, sinché possibile, con il credito facile. Tuttavia, dopo il collasso di questo castello di carte, furono di nuovo gli Stati a doversi porre il problema del riassorbimento del debito (p. 119) in una situazione di gettito fiscale declinante.

Fu così necessario pensare al consolidamento del debito onde evitare un rialzo dei tassi motivato dalla sfiducia dei creditori; perché, se uno Stato fa bancarotta, i suoi beni non possono essere pignorati (a meno di prenderseli facendo una guerra). "Consolidamento" significa dunque, in concreto, taglio delle spese (comunemente definito: austerità) e un *Consolidation State* è uno Stato in grado di consentire alla finanza "di considerare il rimborso del debito come il primo tra i propri obblighi" (p. 123).

In un tale Stato *il cittadino passa dunque in secondo piano rispetto al creditore*, l'opinione pubblica è meno importante del tasso d'interesse, la lealtà della cittadinanza meno della fiducia dei creditori (p. 124). Potrebbe essere necessario ripensarne le istituzioni in forme non democratiche (p. 126). In Europa, la politica di consolidamento ha significato l'instaurazione di un regime di controllo su Stati tuttavia ancora nominalmente sovrani, al fine di creare la già citata "democrazia" conforme alle esigenze del mercato: *di fatto l'Europa è diventata l'impero economico della Germania* (p. 131).

Pongo in corsivo questa affermazione di Streeck, sia perché ci siamo già trovati a ricordare la tradizione imperialista della Germania, sia perché questo capitolo si è aperto sul tema dell'imperialismo economico come motivazione/conseguenza del "libero" mercato.<sup>127</sup> Su questo non m'intrattengo perché si tratta di un fenomeno quotidianamente vissuto e giudicato, ciascuno come crede, da tutti; i suoi riflessi sono comunque quelli che tutti conosciamo e queste brevi note nulla possono aggiungere all'esperienza diretta. Faccio, piuttosto, alcune segnalazioni su considerazioni di ordine più generale, circa il tipo di Stato nel quale, da europei, viviamo.

Dice Streeck a p. 134: "Mentre la politica del capitalismo democratico consisteva nel proteggere la società dai capricci del mercato (Polanyi) la politica del Consolidation State protegge i mercati finanziari da ciò che per loro sono i capricci della politica democratica". Ancora, sempre a p. 134: imporre l'austerità sullo Stato debitorio di fine XX secolo può essere interpretato come uno sforzo di sfuggire alla socializzazione dei mezzi di produzione cui poteva condurre la crescente tassazione a fini redistributivi; in ogni caso il *Consolidation State* è l'ultimo stadio del processo di affermazione del neoliberalismo iniziato con la fine dei "ruggenti anni '70".

Le concrete manifestazioni di questa politica economica le abbiamo viste tante volte insieme ai loro riflessi sociali, sicché non mi ripeto; ripeto soltanto, con Streeck a p. 140, che questo regime implica una profonda trasformazione della democrazia e delle sue istituzioni così come le abbiamo conosciute sotto forma di partecipazione popolare e di giustizia sociale.

Ora che è chiaro, spero, il quadro che Streeck costruisce per le nostre attuali società e le vicende che hanno condotto ad esse dalla fine del conflitto mondiale, sembra giunto il momento di affrontare le sue previsioni circa la fine del capitalismo, che non sono certamente quelle di Marx.

Inizio con *How will Capitalism end* riprodotto nel libro edito da Verso nel 2016 (con il medesimo titolo) alle pp. 47-73. I riferimenti di pagina che introduco sono tuttavia quelli della sua prima comparsa sulla *New Left Review* del Giugno 2014 (pp. 35-64) perché qualunque lettore può facilmente trovarla e scaricarla dal web.

I sintomi di crisi, dice ad apertura, sono molti: scarsa crescita, indebitamento, aumento delle diseguaglianze: come mostrano i grafici introdotti nelle pagine successive. Le crisi sono abituali nel capitalismo, aggiunge a p. 38, ma questa non sembra una delle solite, sembra "un processo continuo di decadenza graduale" (p. 38) perché bassa crescita, forte diseguaglianza e debito crescente, non sono sostenibili a lungo.

Dopo il tentativo di rivitalizzare il ciclo con il debito facile e la crisi del 2008, dice Streeck, è stata praticata una politica di bassi tassi d'interesse (qui cita la BCE di Draghi) ma la crescita è rimasta anemica nonostante l'enorme liquidità disponibile; e le diseguaglianze sono cresciute. Qui Streeck ripercorre ancora una volta le vicende dal dopoguerra a oggi che abbiamo già visto, ma introduce un'osservazione alla quale avevamo fatto cenno nella nota 55 a proposito del rapporto CEPR sullo sviluppo 1960-2016. Dice Streeck (p. 44) che tra le *élites* è divenuta opinione comune che il capitalismo sarebbe più efficiente in assenza di democrazia, e anche più virtuoso e responsabile. Perciò si elogia la Cina per il suo sistema politico autoritario che la mette in grado di affrontare meglio la globalizzazione. Questo, dice ancora "inizia a somigliare molto alla celebrazione, da parte delle *élites* capitaliste tra le due guerre, del fascismo tedesco e italiano (e persino del comunismo di Stalin) per la loro apparentemente superiore governance<sup>128</sup> economica" (ivi).

Qui c'è una svolta nell'analisi: Streeck ritiene (come chi scrive) che il capitalismo, in quanto fenomeno storico, ha avuto un inizio e avrà necessariamente una fine; e che esso sembra giunto al limite (p. 45). Questo non significa pensare che esso verrà abolito come lo fu da Lenin, soluzione che si è rivelata transitoria: dobbiamo iniziare a pensare che *il capitalismo possa collassare da sé* (p. 46). Questa è un'ipotesi nuova e

<sup>127</sup> Si veda Varoufakis, cit., circa i modi nei quali fu rilanciato l'imperialismo economico tedesco all'ombra degli interessi U.S.A.

<sup>128</sup> Ricordo la traduzione di "governance" nel capitolo precedente con il neologismo "governamentalità", definita come tecnica di conduzione delle aziende che si estende alla conduzione dello Stato e del mondo.

interessante; ipotesi soltanto, certamente, ma meno irrealistica -oggi- della rivoluzione proletaria dei “*Proletarier aller Länder*”. È infatti “pregiudizio marxista” o meglio “*modernista*”, aggiunge Streeck e questo corsivo è mio, che al capitalismo succederà una società migliore nella logica di un ipotizzato progresso storico. (ivi). Ciò presupporrebbe un controllo del comune destino dopo che la rivoluzione neoliberalista ha distrutto persino la possibilità di potervi sperare (ivi).

Per verità, se debbo muovere un’obiezione, un controllo sul destino sembra impossibile comunque (cfr. la nota 1 all’*Appendice*); Streeck non entra in un dibattito sul destino, però si affretta a dire subito dopo che la fine del capitalismo è stata data per scontata anche da studiosi non marxisti, citando i nomi di Weber, Schumpeter, Sombart e Keynes (ivi). Ciò che ancora non è accaduto non si può dire che non accadrà, tanto più (questa è una sua ragionevole affermazione che formula in varie occasioni) che il capitalismo, per vivere, necessita della presenza di forze antagoniste (p. 47).

La novità del momento attuale rispetto alle precedenti crisi, dice poi, è che questa volta non ci sono all’orizzonte formule economiche alternative, quindi è probabile che si vadano accumulando disfunzioni piccole e grandi, si moltiplichino le frizioni e proliferi l’incertezza; i marchingegni pensati per le crisi brevi crolleranno sotto il peso dei quotidiani disastri prodotti da un ordine sociale in profonda confusione anomica (p. 47). Una visione da profeta apocalittico, se mi è concesso un imbarazzato commento: vedremo però tra breve che cosa ha in mente Streeck quando immagina questi scenari.

Streeck non pensa ad un crollo improvviso: la discontinuità, dice, è sempre nascosta in qualche forma di continuità, e il capitalismo troverà sempre maggior difficoltà a riprodursi perché è sempre meno in grado di mantenere un sostenibile, prevedibile e legittimato ordine sociale (p. 48). Il capitalismo disorganizzato avrà l’effetto di disorganizzare ciò che gli si oppone, quindi potrà soltanto autodistruggersi, che è ciò che stiamo constatando ora (ivi). Le masse -ricchi e poveri- sono ormai preda del consumismo (si ricordi il tema dei bisogni indotti) e tutto ciò che è collettivo è fuor di moda; inoltre, nonostante le diseguaglianze, le elezioni premiano i partiti dell’austerità.

Già ora il capitalismo ha raggiunto la soglia critica della mercificazione del danaro, della natura e del lavoro; del danaro, con la finanziarizzazione che ha sostituito il marxiano D - M - D’ (con D’>D) con il ciclo speculativo D - D’; della natura, con il problema ecologico posto dal crescente sfruttamento; del lavoro, con la *deregulation* sempre maggiore in materia di orari, salari e precarietà (pp. 51-52). Lo sfruttamento del lavoro viene ulteriormente accresciuto grazie alla delocalizzazione e alla esternalizzazione. Il risultato è la perdita della solidarietà di classe e l’indebolimento dei contromovimenti (pp. 53-54). Quanto ai consumi, essi ormai aumentano in forme del tutto indipendenti dai bisogni, con bisogni puramente indotti cui viene attribuito un valore di *status* grazie al *design*, al *marketing*, etc.

Nota al riguardo Streeck (p. 55 in nota 28) che i consumatori sono gli ultimi alleati del capitale nello sfruttamento dei lavoratori, pur essendo lavoratori anch’essi. Il consumatore è una bizzarra categoria, un *flâneur* goloso nato come proiezione del desiderio dell’imprenditore, che però ha avuto un straordinario successo nell’immaginario collettivo perché trasforma per un attimo il travet e il proletario in borghesi immaginari. Siamo tutti uniti nel consumo: Streeck parla della *potlatch* natalizio, del *Thanksgiving* e del *Black Friday*: e si domanda che cosa accadrebbe se in quei giorni nessuno comprasse. Accadrebbe -se posso dirlo- che ci saremmo liberati dai fumi del puro immaginario e saremmo usciti dal nostro quotidiano *Truman show*.

L’ipotesi di Streeck è dunque che siamo già in condizione di vedere il tramonto del capitalismo (p. 55) che, dopo aver distrutto l’opposizione, morirà per overdose di se stesso; lo testimonia l’innovazione che, dopo i clamorosi effetti sulla crescita a partire dal XIX secolo, sta producendo risultati sempre più modesti. Qui egli si riferisce alla stagnazione economica come prova della teoria del sottoconsumo (Hobson, Luxemburg) che abbiamo visto criticata da Henning. La politica economica della grande liquidità non sta producendo infatti importanti incentivi a nuovi investimenti, necessari al superamento della crisi; tuttavia, nota Streeck che critica questa politica, poiché il danaro fluisce verso i percettori di grandi redditi, è naturale che esso alimenti piuttosto la speculazione finanziaria, più redditizia sul breve termine (p. 57).

Se però l’economia declina, la lotta per la sopravvivenza si farà più dura e aumenterà lo sfruttamento della natura e del lavoro (p. 58). Si crea così un circolo vizioso: la diseguaglianza frena la crescita e il tentativo di mantenere la crescita aumenta la diseguaglianza: si va verso un mondo di oligarchi (ivi).

Facciamo attenzione a questo passaggio logico: il processo che Streeck ha in mente come riferimento per la situazione attuale si va chiarendo. Aggiunge infatti a p. 59: i grandi ricchi diventano sempre meno legati alle situazioni nazionali; la loro personale economia, disconnessa già dalla società, è apolide grazie alla globalizzazione. Nel passaggio dallo Stato delle tasse (quello che redistributiva la ricchezza grazie alla tassazione) allo Stato del debito, allo Stato dell’austerità, tutto ciò che era pertinenza dello Stato fu saccheggiato e posto nelle mani dei privati.

Questo è un dato di fatto che stiamo vivendo, aggiungo, e non mi sembra possa essere oggetto di contestazione; si può soltanto distinguere dove il fenomeno si sia realizzato in maggiore o minor misura. “Il risultato è ciò che stiamo vedendo ora: stagnazione economica unita a redistribuzione oligarchica” (p. 60). C’è una ragione, aggiunge in nota 39 (ivi): il capitalismo *non è interessato alla produzione* ma al profitto; la produzione *può* essere un modo per realizzare il profitto, *ma, se viene meno, si possono pensare altre vie*.

L'analisi marxiana del processo di produzione capitalistica mi sembra contemporaneamente confermata e tuttavia storicamente circoscritta se, come appare, gli anni del gigantesco sviluppo del XIX secolo sono finiti.

Crescita in declino, disuguaglianza in aumento e privatizzazione del pubblico, comportano un quarto fenomeno di disordine, dice Streeck: la corruzione. Trovo singolare tuttavia che il fenomeno della corruzione sia visto in rapporto alla *immaginario* "etica" del capitalismo di Weber; di certo c'è comunque una radicale distanza tra l'etica calvinista del lavoro, di Smith; e la caccia al profitto nella finanza,<sup>129</sup> che si è avvalsa anche del cecchinaggio delle agenzie di *rating* (p. 61). "Il declino morale del capitalismo" dice comunque Streeck a p. 62, "può avere a che fare con il suo declino economico"; sicché, parafrasando Shakespeare, Streeck vede un mondo ormai "out of joint".

Tra l'altro vi sono nubi anche sul piano internazionale; il problema dell'indebitamento del dollaro che, come vedemmo con Iwai nel capitolo precedente, è sempre una mina vagante; e la crisi dell'imperialismo degli Stati Uniti- da lì partiamo, e vi dovremo tornare- che hanno perso le tre guerre scatenate (Vietnam, Afghanistan e Iraq). Stanno balenando nuovi e instabili equilibri mentre si assiste all'emergere della Cina sul piano mondiale. Ormai, conclude Streeck (pp. 63-64) la sopravvivenza del capitalismo dipende dalle banche centrali, e la sua momentanea convivenza con la democrazia è finita.

Questa è la sua conclusione sul presente; resta ora da esaminare la *summa* della sua analisi e le sue previsioni sul futuro, che troviamo nella *Introduzione* alla raccolta dei suoi articoli apparsa nel testo edito da Verso (pp. 1-46). Si tratta di un discorso davvero conclusivo per comprendere la sua prospettiva, che ha una logica precisa *ma anche un evidente riferimento alla lezione del passato*. Essa rappresenta, come egli dice in una nota a p. IX, il tentativo di pensare concretamente a come questo sistema (il capitalismo) potrà vedere la propria fine in un futuro "non troppo lontano" e senza che ciò dia luogo al passaggio ad un diverso regime.

Il capitalismo, dice Streeck, ha sempre costituito una formazione sociale improbabile, conflittuale e contraddittoria; Streeck ne descrive poi l'ideologia che lo sorregge ed elenca otto ipotesi che furono formulate riguardo alla sua fine: sovrapproduzione o sottoproduzione; saturazione dei bisogni (Keynes); resistenza alla mercificazione dell'esistenza umana (Polanyi); esaurimento della terra e degli uomini da sfruttare (Luxemburg); stagnazione tecnologica (Kondratieff); soppressione del libero mercato ad opera dei monopoli (Hilferding); soppressione burocratica dell'imprenditorialità (Weber, Schumpeter, Hayek); e l'esistenza di altre che non cita.

La crisi del 2008, dice poi a p. 5, rappresenta qualcosa di nuovo nella storia del capitalismo: sembra una crisi strutturale che potrebbe costituire il prologo di ben altri sconvolgimenti e perturbazioni. Una previsione pessimistica è che tutto finisca in una sorta di Armageddon tra il mondo di Davos e quello di Porto Alegre (p. 6); questo, mi si consenta, mi sembra un Millenarismo senza grande fondamento nella realtà; diciamo così: da studiolo.

Vi sono anche varie ipotesi sul dopo che valgono quel che valgono; più interessante quella legata alla distruzione della piccola borghesia, la *middle class* tradizionalmente aderente allo stile di vita neoliberista: tanto lavoro e tanto consumo;<sup>130</sup> questa infatti viene colpita ora dalla disoccupazione e dal declassamento del lavoro. La tesi che Streeck formula poi a p. 13 la conosciamo già da vari accenni: il capitalismo è un ordine sociale fragile e improbabile che è sopravvissuto grazie a continui aggiustamenti di rotta, ma, non avendo ora più alcuna opposizione, morirà "per una dinamica interamente endogena di autodistruzione" senza alternative rivoluzionarie e senza speranza di una società migliore. Svanirà da solo per contraddizioni interne dopo aver vinto i propri oppositori, aprendo un "interregno" (definizione sua) di durata indefinita, caratterizzato da disordine sociale.<sup>131</sup>

Il post-capitalismo, lungi dalle previsioni marxiane, sarà dunque caratterizzato da una società caotica di "individui individualizzati" sottogovernata e sottoguidata, con una crescente violenza da parte di una periferia collassata e in rivolta contro il "centro" (p. 14). Gli individui penseranno soltanto a loro stessi, formando soltanto labili convergenze di scopo (ivi).

A questo punto, e per lungo spazio, Streeck riassume la propria storia del capitalismo dal 1945 a oggi (2016) sulla quale sorvolo perché l'abbiamo trattata a lungo, e ne fa il fondamento per comprendere la sua prospettiva. Aggiungo soltanto due brevi notazioni tratte dal suo racconto: la crescita che condusse alla crisi del 2008 fu una crescita soltanto immaginaria (p. 17); la finanziarizzazione dell'economia, ultimo stadio (*per ora*, aggiunta mia) del capitalismo fu funzionale al mantenimento dell'*imperialismo economico U.S.A.* (p. 23, nel testo e in nota 33). Come abbiamo già visto, la finanziarizzazione è inoltre in grado di condizionare i Governi e non deve rispondere democraticamente delle proprie decisioni (p. 24).

<sup>129</sup> Si ricordi la critica di Bentham a Smith (capitolo precedente) sul problema degli interessi "usurari".

<sup>130</sup> Un accenno alla saggezza di Aristotele: "È chiaro infatti che la miglior convivenza politica è quella che si fonda sulla (letteralmente: per mezzo della) classe media", *Politica*, 1295b, 34-35. Aristotele spiega anche perché, con riferimento alla stabilità: ma la cosa appare di per sé ovvia, e non riporto la lunga esposizione. L'argomento di Aristotele è la società democratica.

<sup>131</sup> Streeck usa in alternativa l'espressione "entropia sociale" per definire una società atomizzata, perché l'entropia, in fisica, è la misura di del disordine di un sistema; Streeck, nel caso della società che seguirebbe la crisi del capitalismo, fa il paragone con il fenomeno di diffusione delle molecole di un gas, nel quale si realizza la tendenza spontanea verso la maggiore entropia che caratterizza l'intero Universo, che è anche tendenza verso uno stato di maggior *probabilità* termodinamica. Questa definizione dell'entropia come *probabilità* di uno stato, fa sì che la vita, stato improbabile di organizzazione della materia, rappresenti *statisticamente* uno stato di entropia minima; e poiché la tendenza è verso l'entropia massima, cioè verso lo stato più probabile di organizzazione della materia, questa la si raggiunge con la decomposizione del vivente nella morte. Come si può capire, l'uso della metafora per definire fenomeni sociali è rischioso, può portare a fraintendimenti, personalmente lo eviterei.

Qui Streeck ripropone tuttavia l'analisi marxiana come comprensione della necessaria evoluzione del capitalismo sino a quest'ultima crisi, e parla della delocalizzazione e della deregolamentazione come espressione della *necessità* di uno sfruttamento sempre maggiore.<sup>132</sup> Comunque l'ipotesi marxiana di una "Aufhebung del capitalismo in un ordine sociale più avanzato" (p. 27) delinea una storia "immaginata" del progresso umano, rispetto alla quale è da pensare l'attuale stato di atomizzazione della società e il conseguente deterioramento della solidarietà di classe. In poche parole: il XXI secolo non presenta le potenzialità rivoluzionarie del XIX.

Il modello al quale si ispira Streeck appare finalmente in chiaro, sia pure introdotto sotto il nome di altro autore (J.A. Winters, ampiamente citato nelle note) a p. 29: la dissoluzione dell'ordine capitalista ha analogie con quella dell'Impero Romano. L'esempio principale è costituito dagli Stati Uniti la cui politica e la cui economia sono ormai apertamente dirette da un "neofeudalesimo oligarchico" (p. 30) con metodi di arricchimento fondati sulla corruzione (pp. 33-34) al cui confronto la mafia potrebbe sembrare una pia confraternita. Come la mafia, questi oligarchi non si presentano come gruppo di governo, sono "contenti di vivere a fianco di una burocrazia pubblica, di uno Stato legale e di politici professionisti" (p. 29): ciò che la dice lunga su quanto il capitalismo costituisca ormai un mondo separato dalla società.

"Diversamente dalla favola di Mandeville, nel capitalismo finanziario il vizio privato dell'avidità non si traduce magicamente in una virtù pubblica" (p. 34).<sup>133</sup> La pagina-chiave per comprendere sino in fondo la prospettiva di Streeck, che sembra ispirarsi al passaggio dal Tardo Impero all'Alto Medioevo così ben narrato da Peter Brown, è tuttavia la p. 35 dalla quale cito per esteso:

La società capitalista si sta disintegrando, ma non sotto l'impatto di un'opposizione organizzata che combatte in nome di un miglior ordine sociale. Piuttosto si disintegra dall'interno, per il successo del capitalismo e le contraddizioni interne intensificate da quel successo, e dal fatto che il capitalismo ha sopraffatto i propri oppositori e nel processo, è divenuto più capitalista di quanto sia bene per lui. La bassa crescita, la grottesca disegualianza e la montagna di debiti; la neutralizzazione del motore di progresso del capitalismo del dopoguerra e la sua sostituzione con un neo-feudalesimo oligarchico; la cancellazione, ad opera della "globalizzazione" delle barriere sociali contro la mercificazione del lavoro, della terra e del danaro; e disordini sistematici come la corruzione infetta e la lotta competitiva per sempre maggior premio al successo individuale, con la conseguente cultura di demoralizzazione e l'anarchia internazionale in rapida espansione -tutto ciò insieme ha profondamente destabilizzato il modo di vita sociale del capitalismo del dopoguerra, senza un cenno a come possa essere restaurata la stabilità.

Stiamo dunque dinnanzi alla manifestazione di quella "Tarda modernità" evocata in chiusura del primo capitolo di questi *Marginalia*, e, più volte *passim*, nel secondo.

Subito dopo, alle pp. 36-37, Streeck, dopo aver ricordato la tragedia imposta dall'Europa alla Grecia, e dopo aver ricordato l'inverosimiglianza dello scontro tra "Porto Alegre" e "Davos" (cfr. *supra*), dice:

Molto più verosimilmente stiamo affrontando un lungo periodo di disintegrazione sistemica nel quale le strutture sociali divengono instabili e inaffidabili, e perciò non istruttive per coloro che le vivono. Una società di questo genere, che lascia i suoi membri soli è, come detto sopra, meno di una società. L'ordine sociale del capitalismo si risolverebbe perciò, non in un altro ordine, ma in un disordine o entropia -in un'epoca storica di incerta durata quando, nelle parole di Antonio Gramsci, "il vecchio sta morendo ma il nuovo non può ancora nascere" entrando in "un interregno nel quale fenomeni patologici del tipo più diverso vengono in esistenza"- in una società priva di istituzioni ragionevolmente coerenti e minimamente stabili, istituzioni capaci di normalizzare la vita dei propri membri e di proteggerli da accidenti e mostruosità di ogni sorta. La vita in una società di questo genere richiede costante improvvisazione che costringe gli individui a sostituire le strutture con la strategia, e offre ricche opportunità agli oligarchi e ai signori della guerra mentre impone l'incertezza e l'insicurezza a tutti gli altri, in qualche maniera come nel lungo interregno *che iniziò nel quinto secolo d.C. ed è ora chiamata i Secoli bui (Dark Age)*.

Il corsivo, naturalmente, è mio, per sottolineare il modello di Streeck finalmente venuto in chiaro. Vorrei soltanto notare che la definizione "secoli bui" (*Dark Age*) rientra anch'essa nel concetto *tutto modernista*, del "Progresso" tant'è che essa, come il concetto di "Rinascimento" fu creata *ex-post* in una visione della storia come corsa lineare verso una meta, che riprende il proprio tragitto luminoso dopo una sgradevole interruzione. Mi permetto viceversa di notare che il Medioevo rappresentò, sul piano sociale, un'epoca molto vivace che non ebbe modo di compiersi, cui succedette un ritorno all'antico, come afferma Fossier (cit. in Bibl. a p. 756 di *Storia, etc.*).<sup>134</sup>

<sup>132</sup> Ricordo tuttavia sia lo studio di Servén e Lopez, sia quello di Alvaredo, Chancel, Piketty, Saez e Zucman (entrambi citati nella nota 43) per sottolineare che *comunque* ciò ha portato ad un miglioramento economico per le classi più disagiate nei Paesi poveri.

<sup>133</sup> Streeck cita sovente l'apologo di Mandeville per prenderne le distanze. Indubbiamente esso costituisce un momento fondamentale della falsificazione ideologica borghese.

<sup>134</sup> Fossier vede l'origine della crisi sociale del mondo antico originarsi nell'Impero Romano, e vede nel passaggio dalla Tarda Antichità all'Alto Medioevo, il tentativo di creare una nuova società. Dal suo *Le Moyen Âge* mi limito a citare dal Vol. 1, *Introduction e Avant-propos* (pp. 7-41) e dal Vol. 3, *Conclusion générale* (pp. 501-507). Il grande cambiamento coincide con la fine del centralismo dello Stato l'apporto rigoglioso di nuove culture (Vol. 1, p. 41) e la formazione di un tessuto sociale fondato sui legami familiari, di mestiere, di quartiere e devozionali: e non si tratta di anarchia, furono legami stretti al cui confronto la *nostra* società potrebbe essere definita anarchica (Vol. 1, p. 14). Soltanto la "pigritia storiografica" può definire "rinascita" quell'affermazione del "razionalismo sistematico" e dello "individualismo esacerbato" all'inizio del XVII secolo (Vol. 3, p. 501). La lunga successione di eresie e lotte religiose del Medioevo sono espressione viva

Streeck conclude poi a p. 37 che *non esiste, oggi, nulla di simile ai movimenti socialisti del XIX secolo* (altro corsivo mio). Nell'interregno, dice poi a p. 40 "ognuno è ridotto a combattere per se stesso, con il 'si salvi chi può' come principio fondamentale della vita sociale". Dopo una descrizione a tinte fosche dell'attuale società dei consumi e delle droghe -stimolanti per i ricchi, e tollerate; d'evasione per i poveri, e sanzionate- Streeck fa infine notare che il capitalismo, per essere un sistema d'integrazione sociale, richiederebbe un'etica protestante del lavoro accanto ad un edonismo consumista;<sup>135</sup> quello che ci attende è un periodo nel quale il disordine sarà l'ordine spontaneo della società (p. 46) e frustrerà ogni progetto o ambizione di porre fine al post-capitalismo per dare inizio a un nuovo ordine.

Ho qualche dubbio che un ordine spontaneo possa costituire un disordine, se non per un razionalista; o che questo "disordine" sia davvero un male, e il male non sia, al contrario, l'imposizione dell'"ordine", che nel frattempo sta divenendo policentrico (ricordo quanto abbiamo constatato circa la Cina, la Germania, etc.) e quindi ben più "imperiale" di un ordine monocentrico, in quanto diviene *ordine culturale oligarchico* che s'impone come ineluttabile sulla vita degli uomini. Ma *la vita è un ordine improbabile*, come avevo ricordato nella precedente nota 131. C'è un'aria sempre più opprimente, in questo mondo.

Tuttavia, il ritorno alla vita -un po' sordida- delle piccole comunità locali che sembra affascinare Fossier, non è forse la prospettiva migliore. Non soltanto la storia non si ripete: ignorare che cosa ha significato la città come rifugio per la *libertà*, per un'esistenza dagli orizzonti meno *angusti*, per poter immaginare un proprio futuro, può creare abbagli. Al di là di ogni profezia -che, quando vuol farsi puntuale, non è più Profezia, è futurologia, scienza dei desideri nascosti- penso che di quel possibile "disordine" nulla possiamo dire; ma l'ipotesi di Streeck, cioè che il capitalismo possa soltanto autodistruggersi -*se, e in quanto, possa essere nell'interesse stesso delle sue élites*- sembra più verosimile di ogni rivoluzione proletaria: almeno allo stato attuale di questa società individualistica ipnotizzata dai *gadgets*. Del resto, culturalmente, gli infelici tentativi di realizzare in terra il sogno di Marx, *restano figli anch'essi del XIX secolo razionalista*, di un cadavere che, con la propria decomposizione, avvelena ancora l'immaginario del nostro mondo.

Senza contare che, quando si immaginano *altre* società, non si può ignorare l'importanza della demografia nel condizionarne le forme. Streeck sembra non accorgersi di una propria contraddizione: *lamenta* giustamente il calo demografico causato dalle disuguaglianze e dall'exasperazione del lavoro nel capitalismo e, auspicando la fine del capitalismo, predice una nuova assenza di centro simile a quella dell'Alto Medioevo; tuttavia il fattore demografico è essenziale per pensare le tre società diverse che entrano nel suo schema, la società classica (che fu molto "industriale") il passaggio dal Tardo Antico (già in calo demografico) all'Alto Medioevo e l'esplosione del mondo moderno. La stessa contraddizione, invertita, vale per le nostalgie di Fossier. Dev'esser chiaro infatti che la società localistica dell'Alto Medioevo è pensabile soltanto nell'ambito di un mondo quasi spopolato; la nascita del mondo moderno coincide viceversa con le esigenze organizzative e produttive, quindi accentratrici, imposte da una secolare spinta demografica iniziata con il tardo Medioevo. Naturalmente vale anche il reciproco, l'economia condiziona la demografia, ma ciò rafforza quanto detto: i due fattori sono inscindibili, pensare l'uno significa anche pensare l'altro, e al momento siamo un po' confusi, sulle forme di un possibile nuovo "disordine" nulla possiamo dire.

C'è qualcosa che non va, nel nostro immaginario; *questo* mondo è all'origine del disagio, ma non riusciamo a immaginare un mondo se non con l'immaginario che ha costruito questo mondo: l'efficienza, il Progresso, il consumo, e non ci capacitiamo del costo di questo viaggio verso il Paese di Cuccagna. Lascia interdetti il contrasto tra il sogno millenarista e la realtà della sua conclusione,<sup>136</sup> sicché molti pensano ad un errore di percorso e fioccano le proposte di correttivi. Forse però il primo passo potrebbe essere costituito da un esame degli elementi che il tempo ha sedimentato nell'immaginario stesso, che andrebbe bonificato. *Décoloniser l'imaginaire* è infatti la proposta di S. Latouche, autore che abbiamo già conosciuto nel precedente capitolo.<sup>137</sup>

---

della lotta sociale (p. 504) che lo caratterizza nella prospettiva della cercata nuova società. Il Medioevo fu epoca di grande slancio creativo e innovativo: oscurantista è, se mai, la Modernità (p. 507). I segni del cambiamento furono, nelle città, la fine delle corporazioni di mestiere e lo sviluppo del lavoro salariato, il rischio di stagnazione e il rialzo dei prezzi che trasformano il rapporto di subordinazione dal mugugno alla rivolta (Vol. 3, p. 504); la trasformazione della guerra da questione di "onore" a strumento "monetario, commerciale": guerre tariffarie, guerre per le zone d'influenza, etc. (Vol. 3, p. 506); la trasformazione dell'economia, da strumento per la sopravvivenza a strumento di potenza (ivi); la formazione dei Regni e degli Stati con l'unificazione delle regioni *al servizio di una cultura unica* (ivi). La sopravvivenza del Medioevo è in "una cultura popolare che i 'progressi del XX secolo' ancora non sono riusciti a sradicare" (Vol. 3, p. 507). In questo senso, egli conclude, noi lo viviamo ancora. In questa prospettiva mi sembra aprirsi un'ipotesi interessante: se la Modernità è un ritorno alla cultura razionalista del "centro" contro quella vivente delle minute aggregazioni -una nuova epoca imperiale- *la globalizzazione può esser vista come il parossismo (finale? pre-agonico?) di questa tendenza: la tendenza verso un unico centro del mondo. Sarebbe il trionfo del Razionalismo.*

<sup>135</sup> Cfr. *Arte. Memoria. Utopia*, p. 77: "Questa (*scil.*: la piccola borghesia) oggi dominante rappresenta la cerniera tra l'ascesi calvinista del produrre e l'orgia plebea del consumare". Datato nel Febbraio 1992. Da allora la piccola borghesia è stata polverizzata; ma ricordo che a p. 1000 di *Storia, etc.* avevo indicato nei moti del '68 la percezione dell'inizio della propria crisi da parte della piccola borghesia; quei moti furono infatti *moti della piccola borghesia*.

<sup>136</sup> Su questo rinvio a *Il mito e l'uomo*, pp. 223-225 dove segnalo la presenza del Millenarismo alla radice del mito medievale di Cuccagna e la sua trasformazione nell'avventura produttivista della Modernità la cui realizzazione ha imposto imprevisi vincoli. Nel mito gli opposti coesistono indistinti, nella realtà si presentano distintamente col tempo. Così la realizzazione dell'abbondanza materiale ha imposto un lavoro non libero. Ma era "libero" il lavoro di chi *doveva* strappare al suolo la propria sopravvivenza?

<sup>137</sup> S. Latouche, *Décoloniser l'imaginaire. La pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Lyon, Parangon/Vs, 2005.

Quale ricetta possa avere in mente il teorico della decrescita “felice” (felice per chi?) possiamo già immaginarlo; qui però interessa la diagnosi, lasciando la prognosi e la terapia alle personali inclinazioni di chi legge. Il testo si apre con il *Manifesto del dopo sviluppo* che, evidentemente, vuole costituirsi in programma per le esequie del mondo industriale, del resto già in cattiva salute, tant’è che produce sempre meno beni reali e sempre più fantasmi di un desiderio drogato, al prezzo, per giunta, di una regressione sociale. Un aspetto, debbo dirlo, realistico di questo programma, è che esso parte dalla presa d’atto sia del fallimento comunista, sia della deriva socialdemocratica sotto il liberismo (p. 10). Di qui l’esigenza di mettere da parte vecchie illusioni e la constatazione che, per cambiare, le cose, è necessario apprendere a guardarle con uno sguardo diverso (p. 11). Parafrasando Lenin, vi si afferma che la globalizzazione (mondializzazione, nel linguaggio di Latouche; il termine lo abbiamo trovato in Foucault nel capitolo precedente) è lo “stadio supremo” dello sviluppo realmente esistente (p. 12). Questo sviluppo, al di là degli antagonismi di classe, è sostenuto da “valori” comuni, “il progresso, l’universalismo, il dominio della natura, la *razionalità quantificante*”.

Ho posto quest’ultimo “valore” in corsivo perché esso corrisponde alla ragione calcolante di Adorno e Horkheimer, e al Razionalismo e all’Economicismo (“stadio supremo” del Razionalismo) adottati in queste note. Esso non mi appare come uno tra gli altri, quale sembra essere nella frase di Latouche citata, ma come quello fondamentale dal quale gli altri derivano; una manifestazione *ideologica* del pensiero di lontana origine. S’impone, dice il *Manifesto* a p. 18 “una radicale rimessa in questione dei valori della modernità” che tuttavia non vuol essere una rinuncia alla scienza e alla tecnica (ivi).

Qui vorrei sottolineare un punto: scienza, tecnica e ragione (con la minuscola) sono infatti puri e semplici *mezzi* (direi anzi che scienza e tecnica non sono che manifestazioni applicative della ragione) che non possono diventare dei *fini*: così come la ragione, a differenza della Ragione, *non può fondarsi su se stessa*.

Il *Manifesto*, naturalmente, estende il proprio lirismo alla denuncia di un’economia che ha “escluso dalle campagne milioni di persone, ha distrutto il loro modo di vita ancestrale”. Latouche non si chiede quanto fossero felici quei milioni di persone, nello strappare con fatica raccolti macilenti da un suolo avaro; però questo è il suo limite, è decisamente *bobo* nella sua nostalgia del mondo rurale *du temps jadis*, vede persino l’Eden nell’Africa ancestrale: la fa in vari suoi testi, anche in questo.

Il primo capitolo s’intitola comunque *La tirannia della razionalità* e qui si riparte da Mandeville e da Smith per rifare il percorso dal Secolo dei Lumi alla Modernità, che fu la pretesa di costruire il mondo “esclusivamente sulla base della ragione calcolante” (p. 31). A tal fine, nota, Weber pensò “un diritto sul quale si può contare come su una macchina” al servizio delle esigenze del capitale (ivi). Fu nell’economia, prosegue, “che si diffuse il delirio razionale” (ivi). È la Ragione che culmina nella sragione, lo abbiamo già visto; ed è un fatto tutto moderno, dice; sino al Rinascimento l’economia non era poi così importante (p. 32).

È dunque con il mondo moderno che la tecnica diventa fine a se stessa, viene a precedere la politica nel momento delle scelte, diviene il fine supremo (pp. 41-42). Su questi punti procedo speditamente perché il pensiero di Latouche l’abbiamo già visto nella nota 240 al precedente capitolo; sottolineo tuttavia il suo attacco alla speculazione sul debito pubblico degli Stati europei da parte dei fondi pensione U.S.A. (si veda anche p. 39) e all’economicizzazione della famiglia teorizzata da Becker; qui il rifiuto dell’imperialismo esercitato sul mondo dall’economia U.S.A. diviene un caso particolare del discorso generale.

Lo “sviluppo” dice tuttavia a p. 57, non avrebbe potuto essere diverso da ciò che è stato; e poiché la ragione calcolante è un prodotto della cultura occidentale, lo sviluppo è sinonimo dell’occidentalizzazione del mondo (ivi). Esso ha distrutto le forme economiche precedenti e con esse le società delle quali erano parte (p. 61). A prescindere dalle nostalgie di Latouche, qui si tocca un tema importante che abbiamo discusso con Henning come fondamento della dottrina di Marx: l’economia è il risultato dei rapporti sociali, non una “scienza”, come fu preteso dai neoclassici. Tralascio, come anticipato, l’elogio dell’Africa; ma debbo notare che esso si sviluppa, a p. 69, in concomitanza con l’elogio delle piccole comunità, le sole nelle quali possa aver luogo la democrazia; qui si tira in ballo Platone le cui intenzioni, però, erano alquanto “reazionarie” in materia di cittadinanza, commerci e confronto delle culture. Dice inoltre Latouche: “le decisioni della vita quotidiana dovrebbero essere prese al livello della comunità di base, la casa, l’immobile, il quartiere” (p. 69).

Qui la nostalgia rurale che ci aveva lasciato perplessi in Fossier giunge all’elogio della riunione di condominio: Dio ci scampi. Confondere la democrazia con i conformismi ottusi e le invidie sotterranee dei borghi rurali, peggio ancora, con le beghe condominiali, è una spia della profonda difficoltà dei contromovimenti a proporre qualcosa di realistico. In effetti, l’uscita da sistemi culturali ed economici egemoni, difficilmente può essere pensata come progetto razionale. Questi sistemi normalmente cadono per le proprie contraddizioni e dopo che tutta la razionalità disponibile è stata usata, al contrario, per farli sopravvivere con sempre nuovi marchingegni.

Quando un modello di organizzazione sociale ed economico -le due cose sono inscindibili- è divenuto totalmente egemone e ha conformato di sé un mondo, quel modello ha anche colonizzato l’immaginario; non soltanto è allora difficile pensare *realisticamente* un diverso modello, è anche impossibile farlo funzionare in presenza non soltanto di consolidati rapporti sociali di produzione che rinviano al modello entrato in crisi, ma anche di un immaginario fatto di attese che nel nuovo modello non avrebbero più senso. Lo schema evolutivo “fine dell’Impero Romano” assunto da Streeck ha in questo una propria razionale pensabilità, indipendentemente dalla possibilità che il modello si ripeta realmente.

La “decrescita felice” non ha viceversa alcuna razionale pensabilità, tantomeno può costituire un modello razionalmente perseguibile; la decrescita, se ci sarà, sarà un mero prodotto delle contraddizioni e dei vincoli e non sarà di certo “felice”; non è neppure difficile immaginare che tutta la razionalità disponibile al momento sarà piuttosto usata per invertirne il corso. Quanto all’Africa *d’antan*, gli Africani sarebbero gli ultimi a volervi tornare.<sup>138</sup>

Non avrei quindi introdotto il discorso francamente *bobo* di Latouche se non fosse stato per il suo titolo: decolonizzare l’immaginario. Latouche, per verità, fa anche molte concrete denunce circa i guasti della globalizzazione; ma poiché sono le medesime che vedemmo nella nota 240 al precedente capitolo e che abbiamo visto anche nei vari Autori esposti *supra*; e poiché si fondano sempre sui medesimi dati statistici utilizzati anche dagli altri Autori, penso che possiamo omettere di parlarne.

Parliamo viceversa del concetto di decolonizzazione dell’immaginario. A p. 50 Latouche dice (corsivo suo): “È necessario iniziare a vedere le cose *diversamente* affinché esse possano diventare diverse”; affermazione che egli ripete identica, anche nel corsivo, a p. 149. A p. 151 spiega: “Dobbiamo toglierci dalla testa il martello dell’economia, decolonizzare il nostro immaginario dai miti del progresso, della scienza e della tecnica. Far svanire l’onnipotenza dell’assolutismo della razionalità”. Su questo punto vorrei sottolineare un aspetto semantico, che non è puramente formale, c’è rischio di equivocare.

La razionalità è il contrario dell’assolutismo (o dell’assolutezza); l’assolutismo, o l’assolutezza, riguarda piuttosto il Razionalismo. La scienza, poi, non è mai stata assolutista; quanto alla tecnica, essa è soltanto uno strumento, *come la ragione*. Il problema nasce quando si riduce il pensiero al pensiero della *téchne*, si pretende una verità/*epistème* e nasce il mito della Ragione che stabilisce il Vero e il Bene tra loro coincidenti; quando cioè si dimentica la pluralità delle ragioni e l’ambivalenza del reale dinanzi alla pretesa del *lógos* di circoscriverlo; quando si pretende una *parola* che si sovrapponga alla *cosa*. È là che nasce il pensiero *ideologico* nel quale tutti questi deliri si tengono reciprocamente. È questa, però, l’ideologia di “Occidente”, un pensiero che è *pensiero del dominio*.

“Decolonizzare l’immaginario” è perciò un’espressione felice perché coglie due aspetti del pensiero *sociale*, del modo come pensiamo l’esistenza della e nella società. Si ricordi però anche l’osservazione di Marx (*Die Deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 26; oppure MEW 3, p. 46): “Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti, cioè la classe che rappresenta il potere materiale dominante della società è anche il suo potere spirituale dominante”: perché la classe che detiene il potere materiale detiene anche i mezzi di produzione culturale, sicché “le idee dominanti non sono altro che l’espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, *i rapporti materiali dominanti espressi sotto forma di idee*” (corsivo mio).

Sicché, quando certe idee sono spacciate come “scienza” ad un pubblico presso il quale questa parola magica ha assunto il ruolo del Verbo divino, è bene ricordare che gli Accademici possono essere -ma non necessariamente sono- “scienziati”; possono però essere anche funzionari dell’Amministrazione delle Anime, “creature filosofiche ministeriali”, come fu giustamente detto di uno di loro. Accade quindi, come dice Marx nello stesso luogo, che *le idee di coloro che non accedono ai mezzi di produzione culturale siano impotenti al confronto*, come accadde al povero Leotardo. Non solo: le idee della classe dominante, oltre ad essere le idee dominanti, vengono presentate “als ewiges Gesetz”, come Legge eterna. Eterna e unica è soltanto la “scienza” scienziata, la verità/*epistème* del Razionalismo che infatti, come ho sempre affermato, è *ideologia del dominio*. Ma le “verità” scientifiche sono storicamente, quindi socialmente, condizionate: lo vediamo, come lo vide Hobson, nelle convinzioni “scientifiche” del XIX secolo, lo si potrà vedere in quelle odierne.

Ho insistito su questo punto perché qui entrano in discussione le “leggi” dell’economia che vengono quotidianamente inchiodate nell’immaginario pubblico dagli autorevoli “esperti”. Eppure certe cose sarebbe sufficiente leggerle: leggere Mises, Hayek, Friedman, per capire che dietro la loro “autorevolezza scientifica” c’è una pura e semplice ideologia; sarebbe sufficiente guardare per un attimo -da incompetenti, purché dotati di ragionamento- qualche diagramma della dottrina neoclassica, per chiedersi che cosa abbia a che fare con la realtà. Se questo non è accaduto e ancora non accade, ciò è perché si è trattato semplicemente di convincere i già convinti, perché esisteva ed esiste un’egemonia ideologica sulla quale far presa, l’ideologia di “Occidente” che è il frutto di un millenario processo e della quale il darwinismo sociale è soltanto un byprodotto.

L’ideologia darwinista, la tautologia della “vittoria del migliore”, la storia come Progresso, l’Occidente come culmine di una Storia che in esso confluisce sin dal tempo dei Sumeri -Fossier parlava ironicamente della borghesia come culmine di un percorso che parte da Hammurabi- costituiscono il terreno di cultura sul quale ha potuto germogliare il liberismo, “religione” atea, mondana e sadducea che sacralizza l’esito

<sup>138</sup> Non si possono pensare quei rapporti tradizionali di scambio fuori da quella società, dunque da un mondo che, indipendentemente dal mito e dalla retorica del Progresso, nessuno desidera resuscitare: né ciò sarebbe possibile, non si resuscitano i morti. Di certo, meno che mai vorrebbe tornarvi chi lo ricorda. Se, per ipotesi, ciò avvenisse, sarebbe soltanto per il risultato tragico di qualche irreparabile catastrofe. Ciò che appare contraddittorio in Latouche è che, mentre denuncia la distruzione delle culture e lo sradicamento delle popolazioni nel corso del processo di occidentalizzazione, immagina “une Afrique bien vivante, capable de s’auto-organiser dans la *pénurie* (corsivo mio) et d’inventer une *vrai joie de vivre*” (p. 120). Quale gioia ci sia nella penuria, anzi, nel *ritorno* alla penuria, lo sa soltanto lui; soprattutto non spiega come si potrebbe tornare a una società scomparsa e a un’economia scomparsa, e chi lo vorrebbe davvero. Il “naufragio dello sviluppo” che lui denuncia (ivi) può innescare soltanto nuovi percorsi, non la retromarcia. La “*vrai joie de vivre*” auspicata da Latouche, è la vecchia “*vie de vivre*” che è scomparsa con la scomparsa di una società; gli eredi di coloro che ne erano portatori non possono più ricrearla in un mondo diverso, essa resta al più un paradiso perduto dove vagano soltanto antropologi ed etnologi.

della forza ed è quindi intrinsecamente *imperialista*. La forza è certamente una *realtà*, ma non esiste fondamento per sacralizzarla, a meno di non ritenere che ciò che è, è “giusto” semplicemente perché è. Ciò non significa soltanto rinunciare all’*Utopia*, che della storia è il *motore*, significa enunciare un paralogismo. L’esserci appartiene al *mondo*; la sua “giustezza” è un’affermazione afferente alla *metafisica*: un mondo immaginato dove le opinioni sono decisamente più controvertibili rispetto all’*ovvietà* dell’esserci. E sono frutto di una *prospettiva*.

Contro l’ideologia razionalista risuona ancora, da duemila anni, l’interrogativo gnostico: *unde malum?* E la risposta resta la medesima tautologia di allora: il male è il prodotto della *colpa*. Anche per il darwinista Hayek la sconfitta esistenziale è il risultato della colpa, la colpa di essere *unfit* rispetto alla capacità *predatoria* del vincente.

L’evidente semplicismo di questa logica un po’ rozza, spiega la necessità delle religioni per poter fondare una società, cioè un luogo di convivenza creato da normative etiche -*éthos*, costume- cioè da costumi, pratiche e comportamenti approvati; norme ubicate *altrove*, d’onde l’inafferrabile ma ineludibile concetto di “giustizia” come metro della “giustezza” delle cose di questo mondo. Un concetto attorno al quale eternamente discutere senza pretendere di averlo raggiunto, come si usa in democrazia, che soltanto gli incolti e i prepotenti possono pensare di sostituire con la *datità*, con il dato di fatto. Senza questa normativa la società di disintegra nella violenza dello “stato di natura” di Hobbes -stato peraltro *immaginato* da una pedestre metafisica materialista- oppure può restare in precario equilibrio grazie alla violenza del Leviathano.

Anche il Leviathano necessitava tuttavia di un fondamento metafisico, ed ecco emergere al suo posto la Ragione cosmica, residuo stoico e pagano, giustificazionista, conservato dall’ortodossia come *teodicea* e tornato alle proprie origini con la (cattiva) secolarizzazione. La Ragione cosmica è la *giustificazione* -cioè il fondamento dell’esser “giusto”- del dato di fatto. La ruota ha compiuto il suo giro ma ci ha rivelato almeno una cosa: le eresie vanno comprese come manifestazione di dissenso *sociale*. Ci ha rivelato anche che il liberismo è anche una manifestazione del neopaganesimo, un ritorno alla imperscrutabilità di Ananke e al suo sodalizio con Dike. Se ciò che avviene non fosse *necessario* e non fosse *giustificabile* -letteralmente: passibile di *essere fatto* “giusto”- lo *status quo* vacillerebbe.

Forse per questo, per motivi che stavano a cuore a chi voleva *istituzionalizzarsi*, gli Gnostici furono messi a tacere, e le idee dominanti sono rimaste sempre quelle della classe dominante, il cui scopo è sempre stato quello di giustificare, cioè di etichettare come “giusto” il proprio dominio: perché non c’è potere che possa reggersi senza un fondamento ideologico.

Ora, “decolonizzare l’immaginario” significa liberarsi dei condizionamenti non semplicemente e superficialmente propagandistici che vi si insinuano quotidianamente; ma di quelli più profondamente culturali che ne consentono il radicamento. Significa destarsi un giorno con un nuovo sguardo e scoprire che il mondo è altra cosa da ciò che appare, è come una Grande Resurrezione,<sup>139</sup> evento che purtroppo non si è mai realizzato. Qualcosa di più modesto, ma pur sempre utile, può essere tuttavia tentato, come suggerisce Latouche a p. 163: la cultura potrebbe iniziare a “demistificare l’economia”. L’ossessione per la crescita economica e l’efficienza della produzione è infatti un fenomeno relativamente recente, è nato verso la fine del XVIII secolo come cultura e ideologia di una classe, la borghesia, classe imprenditoriale il cui potere economico, quindi sociale, era legato alla produzione, e che perciò in questo suo ruolo si proponeva come classe generale per avvalersene contro la vecchia classe egemone. *L’ossessione per la produzione e l’efficienza eternizza l’egemonia borghese*.

Poiché però i rapporti di produzione implicavano da una parte il possesso dei mezzi di produzione, dall’altro la vendita della forza-lavoro, si dovette pensare l’astrazione di un loro punto di equilibrio nel mercato, e il mercato come luogo delle “libere” scelte. Un’astrazione peraltro smerciabile in una cultura non abituata a pensare il *reale*, ipnotizzata com’è dalla sua “contemplazione” nella *theoria*, nelle *parole* che dovrebbero “ricoprire” il reale. Un primo antidoto contro le astrazioni del Razionalismo resta quindi il *sospetto*, che spinge a ricercare le *cose* -nel nostro caso i concreti interessi- sotto il paludamento delle *parole*.

In questa ricerca che potrebbe durare all’infinito ma prima o poi deve pur finire, almeno per chi scrive, penso di chiudere rivolgendomi ad alcuni degli studi di Giovanni Arrighi come ulteriore aiuto a tentar di comprendere le ragioni a monte di fenomeni come la finanziarizzazione dell’economia e l’imperialismo economico. Arrighi è venuto a mancare nel 2009, ma il filo logico della sua ricerca può forse aiutarci a capire anche gli eventi degli ultimi dieci anni. Mi limito qui a far riferimento a due dei suoi tanti lavori, *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Trad. di M. Di Meglio, Milano, Il Saggiatore, 2014, che, in questa edizione, si avvale di un importante *Poscritto* del Marzo 2009 (il testo originale inglese era stato scritto molti anni prima); e *Adam Smith in Beijing*, London-N. York, Verso, 2007 (il testo è stato tradotto in Italia da Feltrinelli con il titolo *Adamo Smith a Pechino*). Quest’ultimo riprende e completa importanti contributi già apparsi sulla *New Left Review*, che ne costituiscono il nucleo centrale.

Arrighi conduce la propria indagine, in particolare sul XX secolo, con lo sguardo rivolto ai precedenti storici dello sviluppo del capitalismo; molto importante ai fini di queste note è constatare come egli interpreti gli eventi a partire dagli anni ’70 e il fenomeno della finanziarizzazione dell’economia, che egli ha potuto seguire

<sup>139</sup> Cfr. *Storia, etc.*, pp. 235-236. Il tema di questo rinnovamento interiore dell’uomo sembra una costante di molta eterodossia nella storia (si veda l’*Indice analitico* di p. 794, voce “Grande resurrezione”) e fu annunciata apertamente dall’Ismailismo nizārīta di Alamūt.

sino allo scoppio della crisi del 2008. Il suo fondamento sono le serie statistiche che divengono tuttavia, alla luce di un saldo schema interpretativo, manifestazione dei fatti afferenti l'evoluzione del capitalismo.

A proposito di questo schema, occorre quindi aver chiaro innanzitutto da quali antecedenti esso tragga fondamento, antecedenti che egli richiama espressamente più volte. A prescindere dai frequenti riferimenti a Polanyi, essi sono essenzialmente tre: un'osservazione (non sviluppata) di Marx che si trova ne *Il Capitale*, ed. cit., vol. I<sup>3</sup>, p. 215<sup>140</sup>; le vicende storiche del capitalismo così come studiate e narrate da Braudel; e la teoria marxiana della caduta tendenziale del saggio di profitto. Avvalendosi degli studi di Braudel, Arrighi introduce nello schema marxiano Genova al posto di Venezia.<sup>141</sup> Il fenomeno della finanziarizzazione del processo capitalistico appare così come un fenomeno che si è ripetuto più volte nella storia, segnando, ad ogni suo ripetersi, il momento del tramonto di un ciclo capitalistico localizzato in un centro unitamente alla sua tendenza a riproporsi in un nuovo centro. Il manifestarsi della finanziarizzazione è da connettersi con la caduta del saggio di profitto nella produzione e nel commercio dei beni; il capitale cessa così di alimentare la crescita e viene messo a frutto nell'attività finanziaria, che può andare ad innescare altrove un nuovo ciclo.<sup>142</sup> Ciascuno dei cicli è infatti condizionato dalle dimensioni territoriali entro le quali ha potuto svilupparsi.

Arrighi nota comunque, nel ciclo del capitalismo U.S.A., qualcosa di inedito che apre interessanti interrogativi sul futuro<sup>143</sup>: mentre nel ciclo genovese, in quello olandese e in quello britannico, la fase del tramonto vide il centro impegnato nella finanza nella veste di *creditore* nei confronti del resto del mondo del quale andava finanziando lo sviluppo; nel caso del ciclo U.S.A., sul cui tramonto Arrighi non ha dubbi, il centro del capitalismo si trova ad essere *debitore* nei confronti del resto del mondo, e luogo di afflusso di capitali esteri che in parte acquistano il debito statunitense, in parte riescono, da *quel* centro, a finanziare lo sviluppo altrove. Ciò implica che il dollaro, moneta di scambio mondiale che dava agli U.S.A. un diritto di signoraggio (cfr. la discussione dell'articolo di Iwai nel capitolo precedente) sta diventando strumento per sviluppi esterni agli U.S.A.; anche perché buona parte dei crediti depositati altrove (particolarmente in Cina) vengono reinvestiti direttamente là per lo sviluppo di nuove economie. Il fenomeno non è nuovo, nota Arrighi (*Adam Smith, etc.*, p. 384): anche decenni dopo la fine dell'egemonia britannica si continuò ad usare la sterlina come moneta di scambio internazionale.

Il percorso attraverso il quale gli U.S.A. sono passati da una posizione egemonica di centro capitalista nel quale aveva luogo il processo di accumulazione  $D - M - D'$  (con  $D' > D$ ) a quella di puro centro finanziario nel quale l'accumulo avviene nel processo  $D - D'$  è così analizzato da Arrighi sulla base delle serie statistiche.

Con gli anni '70 il capitalismo U.S.A. si trovò ad affrontare il problema della diminuzione del saggio di profitto, anche per il vivace movimento sindacale che aveva portato ad un'ascesa dei salari ma non soltanto: con la fine degli anni '60 i prodotti dell'industria giapponese ed europea, tedesca in particolare, erano divenuti competitivi con quelli U.S.A.; inoltre l'industria U.S.A. in espansione non poteva più accontentarsi del mercato interno e dovette competere con i propri rivali all'estero. I minori prezzi praticati dalla concorrenza provocarono una perdita del valore azionario delle aziende U.S.A. pari al 40% tra il 1965 e il 1973 (ivi, p. 103). Il Governo Federale, per risposta, praticò una politica espansionistica che si risolse in un fenomeno inflazionistico, in una caduta del valore del dollaro e nella fine del suo cambio fisso con l'oro (degli accordi di Bretton Woods). Non soltanto: l'eccesso di liquidità che non trovava impiego nell'industria finiva col finanziare la competizione nel resto del mondo; la risposta fu l'inversione di marcia con la stretta monetaria. Nota Arrighi (ivi, p. 160) che questo fu un tentativo di espandere la produzione, nonostante l'espansione fosse stata all'origine della crisi dell'industria U.S.A.

La stretta monetaria introdotta con la presidenza di Reagan, unita ad una politica di altissimi tassi d'interesse, non soltanto fermò la svalutazione del dollaro, ma attirò negli U.S.A. massicci afflussi di capitale estero, grazie al quale fu possibile il vasto programma di riarmo che portò al collasso dell'U.R.S.S., impossibilitata a sostenere un analogo sforzo economico. Qui si concentra dunque la differenza notata da

<sup>140</sup> Cito per esteso: "Con i debiti pubblici è sorto un sistema di credito internazionale che spesso nasconde una delle fonti dell'*accumulazione originaria* di questo o di quel popolo. Così le bassezze del sistema di rapina veneziano sono ancora uno di tali fondamenti arcani della ricchezza di capitali dell'Olanda, alla quale Venezia in decadenza prestò forti somme di denaro. Altrettanto avviene fra l'Olanda e l'Inghilterra. Già all'inizio del secolo XVIII le manifatture olandesi sono superate di molto, e l'Olanda ha cessato di essere la nazione industriale e commerciale dominante. Quindi uno dei suoi affari più importanti diventa, dal 1701 al 1776, quello del prestito di enormi capitali che vanno, in particolare, alla sua forte concorrente, l'Inghilterra. Qualcosa di simile si ha oggi fra l'Inghilterra e gli Stati Uniti: parecchi capitali che oggi si presentano negli Stati Uniti senza fede di nascita sono sangue di bambini che solo ieri è stato capitalizzato in Inghilterra". Il corsivo è di Marx, e il testo prosegue con altre significative osservazioni sul debito pubblico e l'accumulazione originaria.

<sup>141</sup> Arrighi fa riferimento ai primi centri capitalistici delle città italiane (Firenze, Venezia, Genova) ma assume a punto di partenza dei cicli economici il rapporto simbiotico di Genova con l'impero iberico.

<sup>142</sup> Cfr. *Il Capitale*, ed. cit., vol. III<sup>1</sup>, p. 306: "Il vero *limite* della produzione capitalista è il *capitale* stesso, è questo: che il capitale e la sua autovalorizzazione appaiono come punto di partenza e punto di arrivo, *come motivo e scopo della produzione* (questo corsivo è mio: il precedente e i seguenti, di Marx); e che la produzione è solo produzione per il *capitale*, e non al contrario: i mezzi di produzione non sono dei semplici mezzi per una continua estensione del processo di vita per la *società* dei produttori. I limiti nei quali possono esclusivamente muoversi e la conservazione e l'autovalorizzazione del valore-capitale.....questi limiti si trovano dunque continuamente in conflitto con i metodi di produzione cui il capitale deve ricorrere per raggiungere il suo scopo, etc.". Il capitale tenderebbe dunque di per sé ad una estensione infinita attraverso una produzione infinita: se lo potesse; ma poiché questa resta vincolata dalle dimensioni geografiche e *politiche* del suo centro, esiste un limite obbiettivo che esso tenta di superare passando dall'impiego nella produzione a quello puramente finanziario.

<sup>143</sup> Arrighi rifugge comunque da ipotesi deterministiche che implichino una ripetizione *necessaria* di cicli passati: il futuro resta pur sempre aperto alle puntuali decisioni degli uomini, che non sono prevedibili.

Arrighi: mentre la fase declinante del capitalismo olandese e britannico vide questi due Paesi trasformarsi nei grandi creditori del mondo grazie all'esportazione di capitali non più utilizzati per investimenti produttivi nell'industria e nel commercio, la fase declinante del capitalismo U.S.A. vede il Paese al centro del capitalismo trasformarsi nel grande debitore.

Arrighi tuttavia vuol entrare nel merito dei fenomeni interni al processo produttivo che provocarono questi sviluppi, e si concentra sulla lotta dei sindacati per l'aumento delle retribuzioni che, a partire dagli anni '70, generò la tendenza alla delocalizzazione della produzione verso Paesi a più basso reddito, quindi con inferiori livelli retributivi, dove però indusse nuove rivendicazioni che resero la delocalizzazione meno conveniente del previsto. Insomma, la scelta di una politica inflazionista fu dapprima obbligata perché sarebbe stato socialmente rischioso contrastare le richieste retributive con una politica deflazionista<sup>144</sup>, ma poi ne nacque, per mancanza di un corrispondente sviluppo produttivo, il fenomeno (detto "stagflazione") di un'inflazione in presenza di stagnazione, che aprì la strada alla politica di Reagan.

Le conseguenze di quella politica -le viviamo ancora oggi- furono la fine degli incrementi salariali e la ricostituzione della *industrielle Reservearmee* (Adam Smith, *etc.*, p. 148).

Arrighi nota tuttavia la rilevanza di fattori extraeconomici negli sviluppi dell'economia, precisamente il corso della cosiddetta guerra fredda, con quel "keynesismo militare" impostato da Reagan tramite gli ingenti investimenti nell'industria bellica resi possibili dagli afflussi di capitali esteri attratti dagli alti rendimenti. Questo significò l'egemonia sul mondo occidentale ma anche l'accumulo del consistente deficit che caratterizza da allora la posizione degli U.S.A.

Altri fattori rilevanti nel condizionare l'economia negli anni '70 erano stati la guerra del Vietnam e lo shock petrolifero, che contribuirono a mettere in dubbio la possibilità U.S.A. di mantenere l'egemonia contemperando la promozione del benessere con il ruolo di protettore armato dell'occidente. Secondo Arrighi, l'avvio della svolta neoliberalista di Reagan (e della Thatcher) non fu soltanto la risposta alla crisi del saggio di profitto nei precedenti anni<sup>145</sup>, ma anche, e forse soprattutto, una risposta alla crescente crisi di egemonia. Gli alti interessi, il calo delle tasse, la *deregulation*, provocarono un massiccio afflusso di capitali, quindi non soltanto la rivalutazione del dollaro, fecero anche degli Stati Uniti il centro dell'espansione finanziaria in corso.

Inizìò qui quella che Arrighi definisce la nuova *belle époque* del capitalismo statunitense e mondiale della quale non fu compresa la brevità, non rappresentando questa nuova prosperità la soluzione della crisi, ma soltanto il suo slittamento<sup>146</sup>; senza contare che la finanziarizzazione dell'economia sottrae risorse alle attività produttive, favorendo la tesaurizzazione. Negli anni '50, nota Arrighi, la più grande industria U.S.A. era la General Motors; cinquant'anni dopo "architrave del business" è la Wal Mart, intermediaria commerciale di prodotti provenienti per lo più dall'Asia. Le conseguenze della finanziarizzazione sono state "la rinascita del profitto a spese del lavoro" che ha "rinforzato la posizione degli Stati Uniti come stanza di compensazione della finanza mondiale, consentendo a una crescente influente minoranza della loro popolazione di condividere il prodotto dei cervelli e dei muscoli di altre nazioni senza dover usare i propri cervelli e i propri muscoli" (ivi, p. 172).

Questo, in altre parole, è imperialismo economico; e infatti Arrighi dice subito dopo (p. 175) che con l'inizio del XXI secolo l'impero e l'imperialismo tornarono di moda. Il XXI secolo è il secolo che si apre con l'attacco alle Twin Towers, divenuto immediato pretesto per la politica mediorientale e centroasiatica di Bush, risoltasi in un costosissimo fallimento. Qui Arrighi, che già in precedenza aveva sottolineato il disastro del Vietnam e il costoso fallimento del sostegno allo Shâh in Iran, assume la medesima prospettiva di autori come Johnson e Mann: l'attacco del 9 Settembre fu semplicemente l'occasione per mettere in atto una politica che era stata già decisa.

Qui però la critica fondamentale che si può formulare e che Arrighi di fatto formula in vari momenti della sua ricerca, è che l'Occidente -alla cui ideologia ritengo si debba attribuire la responsabilità delle decisioni drammaticamente errate e controproducenti dei suoi rappresentanti- ha mostrato di non comprendere due cose tra loro ben connesse. La prima è che tutta la seconda metà del XX secolo è stata caratterizzata dalle lotte di liberazione coloniale, che hanno portato alla ribalta il mondo asiatico e quello islamico (al quale ultimo tuttavia Arrighi non dedica sufficiente attenzione come può facilmente accadere a chi, di professione, vede il mondo dalla prospettiva dell'economista).

La seconda -e qui torna in mente la lezione di Headrick- è che il più potente e sofisticato apparato militare mai esistito al mondo, ha potuto commettere stragi indicibili ma, nonostante ciò, non è mai potuto venire a capo del rifiuto totale espresso dai popoli di piccole nazioni del cosiddetto "terzo mondo". Ciò era già stato

<sup>144</sup> Adam Smith, *etc.*, p. 130. L'osservazione ha un suo peso: le scelte di economia politica non possono essere altro che politiche; l'economia non può essere pensata se non in rapporto alla società.

<sup>145</sup> Nota Arrighi a p. 159 di Adam Smith, *etc.*, che la crisi del saggio di profitto non va confusa con una crisi del profitto *globale* (questo lo aveva sottolineato anche Shaikh, cit.).

<sup>146</sup> Uno studio di G.R. Kippner, *The Financialization of the American Economy*, Socio-economic Review 3, 2005, ha messo in evidenza il balzo della finanziarizzazione dell'economia U.S.A. con l'inizio degli anni '80: da quella data i profitti delle imprese dipendono sempre meno dall'attività produttiva, e sempre più dagli investimenti finanziari. Le ripercussioni sociali del fenomeno furono fortissime all'interno degli Stati Uniti, anche perché furono connesse con la globalizzazione, l'esternalizzazione, e il diminuito ruolo dello Stato nel controllo dell'economia e della politica sociale. A ciò si aggiunge la deindustrializzazione e la fine della società regolata dalla collaborazione tra capitale e lavoro.

evidente in Vietnam -che per Arrighi costituisce il precedente da analizzare- ma, aggiungo, già prima in Corea<sup>147</sup>, un Paese tornato ora assai di moda in un *puzzle* molto simile a quello di allora: accettarne l'esistenza e ammettere l'errore politico o scatenare la follia.

Ora, si può fare tutta la critica che si vuole (la fa Arrighi, la fanno Johnson e Mann, la fanno tanti analisti) alla politica di Bush; denunciarne gli interessi, rivelarne i retroscena; ma questo, a mio avviso, non va alla *radice culturale* del problema, a ciò che ha *ideologicamente* giustificato, comunque sostenuto, e perciò, a mio avviso, anche motivato, quelle politiche. La radice resta la convinzione occidentale di rappresentare quanto di meglio abbia partorito una Storia/disvelamento della Ragione, di rappresentare il culmine di un processo *unico* e *direzionato* che dalla Mesopotamia e dall'Egitto si svolge sino ai nostri giorni passando per Atene, Roma, Parigi, Londra e New York in una fantasticata Storia/Storia del Progresso, emersa con gli splendori dell'Illuminismo, sontuosamente confezionata nei Begriffi di Hegel, un po' involgarita poi con il XIX secolo borghese: *parodia profana della vecchia Storia Sacra della Salvezza*.

Arrighi, che vede le guerre di Bush sotto il profilo economico, conduce al riguardo la seguente analisi (ivi, pp. 189-203). Gli U.S.A. erano al momento una nazione già largamente indebitata non avendo, come la Gran Bretagna a suo tempo, un impero coloniale come l'India dalla quale estrarre danaro; la loro egemonia rischiava la crisi e le guerre furono intraprese per giungere al dominio delle risorse petrolifere<sup>148</sup>. Il piano fallì e ne conseguì un ulteriore indebitamento degli Stati Uniti, anche perché la loro politica interna non intese derogare dalla bassa fiscalità.

La conseguenza peggiore per uno Stato imperialista con un apparato militare senza precedenti nella storia, fu il fallimento delle guerre che, come abbiamo già visto e come ripete anche Arrighi, rivelavano essere lo sviluppo necessario di un imperialismo dettato dalle continue esigenze espansive del capitale; ciò anche perché si vide che gli U.S.A. potevano fare molti danni ma non erano in grado di venire a capo di una resistenza ostinata. Su questo punto devo tuttavia notare che Arrighi, con la sua visione rivolta essenzialmente all'economia, trascura di dar peso al ruolo dell'Islam come fattore di resistenza *culturale*. In fondo, dovrebbe riflettere su come gli Americani furono ben accolti dai popoli dell'Europa occidentale, pur da loro bombardata, nel 1944-45; e su come abbiano incontrato viceversa un'irriducibile resistenza di popolo nel mondo islamico.

La descrizione che Arrighi dà dell'imperialismo, fondandosi anche su altri autori, non è molto lontana da quella che dà un suo autore di riferimento, D. Harvey<sup>149</sup>, che egli segue a tratti mantenendo la peculiare

<sup>147</sup> Ricordo l'estremo tentativo del leggendario Generale MacArthur di venire a capo usando l'atomica contro la Cina: una follia (impedita) che sottolinea il carattere *tutto politico* della sostanziale sconfitta U.S.A.

<sup>148</sup> La vicenda del tentativo fallito di impadronirsi dei giacimenti iracheni è nota; meno si cita la posizione strategica dell'Afghanistan, zona sempre contesa, sin dalla guerra anglo-russa, perché strategica per il controllo dell'Asia, luogo d'elezione per il colonialismo britannico prima, statunitense poi. Anche la politica mediorientale U.S.A. ha motivazioni strategiche per il ruolo che quel petrolio ha nell'economia dei Paesi asiatici, che ne dipendono.

<sup>149</sup> Harvey, D., *The New Imperialism*, Oxford-N. York, Oxford Un. Press, 2003; id., *A Brief History of Neoliberalism*, ivi, 2005. Harvey è, al di là delle differenze, molto vicino all'impostazione di Arrighi: e viceversa, naturalmente. Un punto sul quale il primo dei due saggi sembra divergere dalla gamma di ipotesi di Arrighi (*infra*, nel testo) è nella certezza che gli Stati Uniti non accetteranno mai un'ipotesi di convivenza con la *leadership* cinese (p. 77); scrivendo nel 2003 Harvey riteneva anzi di poter scorgere una competizione per l'accumulo del capitale simile a quella degli anni '30 (p. 71) che, come noto, finì in una Guerra mondiale. La sua visione sembra quindi più radicale: ad esempio ritiene che non fu il *New Deal* a far superare la crisi del 1929 (in effetti fu la guerra a risollevare l'economia U.S.A.). Così, parlando del fenomeno della finanziarizzazione (sulla cui genesi nel processo capitalista ha le medesime idee di Arrighi) come sforzo per mantenere l'alto consumismo degli U.S.A., nel quale Arrighi vede una tra le cause degli squilibri, Harvey sostiene che il crollo di quel consumismo comporterebbe la crisi dell'economia mondiale. Le vicende del capitalismo mondiale dagli anni '70 al 2003 sono narrate allo stesso modo di Arrighi, senza però entrare nei confronti con i precedenti cicli del capitalismo alla cui esistenza si fa soltanto cenno; viene tuttavia sottolineato il parallelo tra la finanziarizzazione del capitalismo U.S.A. negli anni '80-'90 del XX secolo, e l'analogo fenomeno britannico datato al 1870. Centrali sono, a mio avviso, le pp. 137, sgg., nelle quali si affronta il fenomeno dell'accumulo per spoliazione (cfr. *infra*, nel testo e nella nota successiva) messo in atto tramite la finanza; in questo, come nell'analisi dell'imperialismo, Harvey segue la linea di analisi di Luxemburg, Hilferding e Lenin, salvo sostituire il fenomeno del sottoconsumo con quello del sovraccumulo. Centrale è quanto egli afferma esplicitamente a p. 147: "The strong wave of financialization that set after 1973 has been every bit as spectacular for its speculative and predatory style. Stock promotions, ponzi schemes, structured asset destruction through inflation, asset-stripping through mergers and acquisitions, and the promotion of levels of debt incumbency that reduce whole populations, even in the advanced capitalist countries, to debt peonage, to say nothing of corporate fraud and dispossession of assets (the raiding of pension funds and their decimation by stock and corporate collapses) by credit and stock manipulations -all of these are central features of what contemporary capitalism is about". Una segnalazione interessante si trova alla p. 150: una delle forme di spoliazione consiste nel riciclo di *assets* svalutati e l'austerità è un buon mezzo per crearne, dopo di che il ricatto del forte aumento dei tassi per gli indebitati crea le condizioni per la vendita di quegli *assets* a prezzi stracciati. Del resto (p. 147), seguendo Luxemburg, Hilferding e Lenin, si può anche pensare che il sistema creditizio sia il maggiore strumento di frode e di furto. Qualcuno potrebbe pensare alla Grecia, all'Euro e all'imperialismo tedesco? In *A Brief History of Neoliberalism*, altro testo che ha consonanze con le tesi di Arrighi, Harvey, che raccoglie le impostazioni di Polanyi, narra gli esordi del neoliberalismo negli U.S.A. e in Gran Bretagna, sottolineando ciò che lo distinse dal vecchio liberismo: in questo il creditore che aveva fatto male i conti pagava di persona; nel neoliberalismo il debitore viene costretto a pagare comunque ad opera dei poteri internazionali. Questa distinzione è fondamentale perché spiega non soltanto i disastri sociali che ne sono conseguiti (si può pensare ancora alla Grecia?) ma anche a perché e come si poté mettere in atto quell'accumulo per spoliazione, proseguimento dell'accumulo originario, che ha distrutto la società del *welfare* e ha ripristinato le disuguaglianze e il potere della *upper class* che avevano caratterizzato il vecchio liberismo. Particolarmente significativa la vicenda della città di New York, costretta nel 1975 alla bancarotta, con la conseguente privatizzazione dei servizi pubblici e con il degrado della città e della vita dei cittadini che ne seguì (in particolare per l'aumento della criminalità che rese poi celebre l'operato del sindaco Giuliani). Harvey paragona l'evento al colpo di Stato in Cile del 1973 (p. 45). Ugualmente significative le vicende inglesi (pp. 59-60) con il taglio dei contributi statali ai comuni, costretti a rivalersi sui cittadini con la tassazione degli immobili. Le città di New York e Londra si ristrutturarono poi attorno alla finanza, al turismo e a una nuova cultura permissiva, individualistica, narcisistica e consumistica, ciò che richiama le osservazioni di Merkel in Streeck (cfr. *infra* nel testo) sul nuovo "progressismo" (p. 42, p. 47 e p. 57). Harvey ricorda al

distinzione tra colonialismo e imperialismo economico che abbiamo già visto ad apertura di queste note. L'utilità, meglio, l'esigenza, per il capitale, di acquistare nuovo spazio, è evidente: consente di esportare capitale acquisendo merci (eventualmente materie prime a buon mercato) ovvero di generare l'indebitamento degli Stati-satellite, per poi lucrare sul debito pubblico.

Sotto questo profilo, Harvey sostiene (*A Brief History, etc.*, pp. 160, sgg.; *The New Imperialism*, p. 144)<sup>150</sup> che il fenomeno dell'accumulo originario descritto da Marx come alba del capitalismo non appartiene soltanto al passato, ma è tuttora in atto. Secondo Arrighi, l'imperialismo economico si rivela nella lotta che gli Stati capitalisti conducono con mezzi coercitivi per volgere a proprio favore gli spostamenti spaziali che si determinano nel corso del processo di accumulazione del capitale, processo che è senza fine e senza altro fine se non l'accumulo in sé<sup>151</sup> e il cui ciclo, come ribadisce a p. 231, si compie nel passaggio dal processo D - M - D' al processo D - D'.

La finanziarizzazione aprì una *belle époque* del tutto temporanea, perché essa tende ad aggravare, non a risolvere, il problema dell'accumulo,<sup>152</sup> esacerbando la competizione economica, i conflitti sociali e le rivalità tra gli Stati oltre i limiti che ne consentono il controllo; ciò perché l'espansione finanziaria può avvenire soltanto tramite l'accumulo per spoliazione (*Adam Smith, etc.*, p. 233).

Questo induce ancora una volta a riflettere sugli effetti indesiderati del liberismo. Infatti, se la creazione e lo sfruttamento del debito pubblico rappresentano una forma esemplare di accumulo per spoliazione<sup>153</sup> è ancor più comprensibile quanto si può empiricamente constatare: la reazione sociale a questa spoliazione -che si traduce nell'impossibilità, per lo Stato, di finanziare i servizi sociali (sanità, pensioni, istruzione e quant'altro)- è di norma una reazione *nazionalista e/o* populista, magari autoritaria ma comunque *securitaria*. Arrighi afferma inoltre a p. 235: gli agenti promotori del capitalismo non furono mai gli Stati, perché quegli agenti non erano contenuti nei territori che definiscono le unità nazionali: commercio, finanza e relative pratiche imperialiste -come le guerre per la costruzione di imperi- furono essenzialmente delle pure pratiche finalizzate al profitto di quegli agenti promotori: "Come sostiene Arendt" aggiunge "l'imperialismo deve essere considerato il primo stadio del dominio politico della borghesia, piuttosto che l'ultimo stadio del capitalismo".<sup>154</sup>

Naturalmente stiamo parlando dell'imperialismo economico: la borghesia è un fatto recente, l'imperialismo è antico. Chi mi ha seguito nella *Storia di un altro occidente* può comunque facilmente ricostruire il rapporto mediato di filiazione che l'economicismo ha con quel pensiero che definii "ideologia del dominio".

---

riguardo, come antecedente, lo scontro tra la cultura di sinistra e i protagonisti del '68 studentesco. Tanto negli U.S.A. quanto in Gran Bretagna, il neoliberismo dette tuttavia poca crescita, accompagnata per giunta da grandi diseguaglianze (p. 88). Esso si affermò con una propaganda che trovò terreno fertile nella cultura statunitense (p. 44); in particolare la retorica della flessibilità trovò accoglienza nei lavoratori non sindacalizzati (p. 53); e fu così pervasivo che ad esso aderirono anche i successori di Reagan e della Thatcher, Clinton e Blair. Il neoliberismo fu propagandato dal mondo accademico (p. 54): negli anni '90 le cattedre di economia erano prevalentemente appannaggio dei neoliberisti; p. 93: dal 1982 gli economisti keynesiani furono allontanati dallo IMF e dalla World Bank; p. 113: in Svezia gli imprenditori controllavano il conferimento dei premi Nobel in economia). Il neoliberismo ha *redistribuito* (verso l'alto) non *generato* ricchezza (p. 159); al riguardo particolarmente trattati sono i modi di spoliazione per accumulo e la loro dinamica (p. 160, sgg.) e il tema (di Polanyi) della mercificazione della terra, del lavoro e del danaro (pp. 166, sgg.) che ha portato alla disgregazione della società. Secondo Harvey, l'obiezione principale che si deve muovere al neoliberismo è l'obbligo di vivere "sotto un regime di infinita accumulazione e crescita economica, senza curarsi delle conseguenze sociali, ecologiche e politiche" che ciò comporta. In un testo successivo, *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*, Oxford-N. York, Oxford Un. Press., 2010, Harvey ha esposto didatticamente i percorsi del capitale, terminando con parole di forte indignazione e concludendo così: "Il capitalismo non cadrà mai spontaneamente. Occorrerà spingerlo. L'accumulo di capitale non cesserà mai. Dovrà essere fermato. La classe dei capitalisti non cederà spontaneamente il proprio potere. Dovrà essere spossessata". Qui ci sono due affermazioni assai controvertibili: la prima è la presunta eternità del capitalismo: nulla è eterno nella storia, quindi anche il capitalismo in quanto modo di produzione conoscerà una propria fine. Ciò però non implica la scomparsa dei grandi ricchi; ricalcando l'ipotesi di Streeck si può pensare che essi resteranno comunque come ottimati, come l'aristocrazia romana dopo la fine dell'Impero. La seconda è che esso dovrà (potrà) essere abbattuto per via rivoluzionaria. Questo sembra inverosimile: già la cosa non accadde nel XIX secolo, i proletari di tutti i Paesi non si unirono, abbiamo visto al contrario che, di fronte alle crisi, essi diventano nazionalisti; oggi poi, bene o male (i più, male, ma potrebbe andar peggio) tutti viviamo in un sistema di produzione capitalista, quindi l'alternativa sarebbe un lungo caos senza prevedibili uscite. Quanto alle rivoluzioni, sono sufficientemente screditate dopo quella sovietica. Il grido finale di Harvey quindi, sembra soltanto un suo pio desiderio; l'unica previsione con un senso *logico* (il che non significa che si realizzerà: con la logica si costruiscono percorsi *formalmente* corretti, non necessariamente reali) resta quella di Streeck. Quello che accadrà *realmente* non possiamo saperlo; quel che sembra evidente è però che l'imperialismo U.S.A. sia in crisi, tant'è che insieme alla Gran Bretagna (anche lei con grossi problemi) sta tentando di reinventare la Guerra fredda: nostalgia del bel tempo che fu, quando la certezza del nemico fondava la *fede* nella causa? È significativo, comunque, che la crisi di egemonia dell'Occidente sia venuta alla luce dopo la fine del duopolio. Per parte mia mi scuso di dover ricordare che il 13 Novembre 1989, quattro giorni dopo la mitica "caduta del muro", a p. 355 de *La Gnosi, etc.*, parlavo di "contendenti" dei quali "l'uno non può fare a meno dell'altro".

<sup>150</sup> Harvey usa l'espressione, come anche Arrighi, di "accumulo per spoliazione" (*accumulation by dispossession*). Il fenomeno è analizzato nelle sue varie forme in *The New Imperialism*, pp. 137, sgg., e più in dettaglio in *A Brief History*, pp. 160, sgg. dove se ne elencano quattro modi di realizzazione: attraverso la privatizzazione dei servizi (acqua, trasporti, istruzione, assicurazioni sociali, etc; persino l'esercito); attraverso la finanziarizzazione e la *deregulation*; attraverso la gestione di crisi indotte negli Stati più deboli (creazione di debito pubblico) attraverso la redistribuzione operata dallo Stato che avviene dal basso verso l'alto (lo abbiamo visto negli articoli esaminati nella nota 43, *supra*).

<sup>151</sup> A p. 220 Arrighi usa deliberatamente il termine "endless" spiegandone il doppio senso: senza un/una fine.

<sup>152</sup> Harvey, *The New Imperialism*, p. 138, sostiene che l'imperialismo come sbocco del capitalismo non è effetto del sottoconsumo, come sosteneva Rosa Luxemburg, ma del sovraccumulo.

<sup>153</sup> Cui fu propedeutica la separazione della Banca Nazionale dal Tesoro, operazione pretesa dalla normativa neoliberista. Rinvio su ciò a Ferrero, cit. nel precedente capitolo.

<sup>154</sup> La tesi della Arendt è esplicitamente condivisa anche da Harvey, *The New Imperialism*, p. 127. Sottolineo ancora una volta la sostanziale vicinanza di Harvey e Arrighi.

Certamente l'affermazione della Arendt può dar luogo a qualche perplessità nella sua identificazione della borghesia con l'imperialismo economico; tuttavia si deve pensare che la riduzione del lavoro umano a mera creazione di profitto è l'essenza dell'*economicismo*, che pone come unico elemento di valutazione il bilancio di cassa, o meglio, il conto profitti e perdite, *in quanto numericamente misurabile*. È lì che si apre la porta al perseguimento del profitto *in quanto tale*, quindi al processo *infinibile* di accumulazione che caratterizza e circoscrive la produzione capitalista. Dunque, piuttosto della superficiale condanna moraleggiante dell'avidità borghese, chiamerei in causa una cultura distorta e povera che può portare a imprevisti naufragi, quella del *Razionalismo*. Vorrei anche ricordare che una tale cultura condannerebbe come pura follia economica il grandioso processo che fondò l'Europa nel cosiddetto "Medioevo", quello che coprì l'Europa "con un bianco mantello di cattedrali". È forse più "razionale" quello che ne ha coperto il paesaggio con un grigio mantello di autostrade?

Proseguendo nella sua storia dei contenitori del "centro" del capitalismo, Arrighi sottolinea la fusione del capitalismo con l'imperialismo nel XIX secolo, allorché il predominio economico della Gran Bretagna fu costruito sulla spoliazione dell'India (e sulla guerra dell'oppio contro la Cina); dopo di ciò passa all'analisi dell'attualità, cioè dell'imperialismo U.S.A.

Qui egli sottolinea il fallimento del Vietnam come dimostrazione della debolezza dello Stato imperiale incapace di difendere i propri satelliti; e la ricostruzione dell'ombrello americano con Reagan, questa volta sotto forma di *racket* -ora la protezione ebbe un prezzo- e di sostegno a *leaders* locali assai poco commendevoli, come Saddam Hussein contro l'Iran e Osama bin Laden contro la Russia in Asia centrale. Arrighi precisa che di *racket* si sia trattato, perché il pagamento copriva la protezione da pericoli generati dagli stessi Stati Uniti (*Adam Smith, etc.*, p. 257): affermazione che si potrebbe ritenere alquanto sbilanciata e pregiudiziale, forse manichea. Tornerò su questa sua visione in chiusura.

Ciò non toglie che la politica messa in atto con Saddam (usarlo contro l'Iran, reo di aver cacciato lo Shâh e nazionalizzato il petrolio; distruggerlo per impossessarsi del suo petrolio) non costituisce un esaltante esempio di etica dei rapporti, ricorda piuttosto i regolamenti dei conti tra bande criminali.

Di certo tuttavia questa politica fu il primo atto del tentativo di Bush di stabilire il nuovo ordine mondiale all'insegna di un annunciato "secolo americano": una politica che l'analisi degli eventi economici condotta da Arrighi mostra essere stata lo sbocco naturale delle difficoltà del capitalismo U.S.A. Queste difficoltà sono all'origine (qui Arrighi concorda con altri Autori che abbiamo già citato) della trasformazione del liberismo in militarismo, con enormi investimenti riversati nell'industria bellica (Arrighi definisce ciò "keynesismo militare") resi possibili anche con il progressivo defianziamento dei servizi sociali: Arrighi porta l'esempio del disastro dell'uragano Katrina, provocato dalla desolante assenza dello Stato.

Le sue conclusioni parlano di una nazione, gli Stati Uniti, che, quale ultimo centro (per ora) dell'accumulazione capitalista, ha fallito il tentativo di costituirsi come Stato/mondo<sup>155</sup>; e poiché sullo stadio terminale in cui versa il capitalismo U.S.A. Arrighi non ha dubbi, è giunto il momento di concentrarci sulle sue previsioni, come già abbiamo fatto con le previsioni di Streeck. Va da sé che Arrighi non si erge ad oracolo, quindi egli formula un ventaglio di previsioni alternative, tutte sotto forma di ipotesi; fermo restando che il futuro sarà comunque il frutto delle nostre decisioni. Tuttavia, poiché queste decisioni non potranno essere formulate se non sul fondamento della realtà attuale; poiché la realtà ci mostra la prepotente ascesa della Cina e dell'Asia in generale; poiché, infine, l'analisi di Arrighi è strettamente legata ai cicli ascensionali del capitalismo, dalla città/Stato allo Stato/mondo, è scontato che il futuro da lui pensato sia strettamente dipendente dal futuro dell'Asia.

Ciò può essere prevedibile sulla base dei *trends* economici; ma ciò che pesa nel giudizio di Arrighi è il particolare *status* del capitalismo cinese. Dice infatti (*Adam Smith, etc.*, pp. 331-332): "il carattere capitalista dello sviluppo fondato sul mercato non è determinato dalla presenza di tendenze e istituzioni capitaliste, ma dal rapporto del potere statale con il capitale. Aggiungete quanti capitalisti volete ad una economia di mercato, ma a meno che lo Stato non sia subordinato ai loro interessi di classe, l'economia di mercato rimane non capitalista".

A me questa affermazione appare del tutto astratta, per non dire ingenua, mi fa pensare agli schemi "*unparteiisch*" degli ordoliberalisti fondati sul controllo burocratico. L'astrazione costituita dallo "Stato", la cui manifestazione *reale* sono i *Governi* e gli *uomini* che li costituiscono, come potrebbe non essere influenzata dai *veri* detentori del potere? Lo sono *tutti* i Governi, formati da uomini e partiti che sono *comunque* espressione di *poteri reali* esistenti nella società.

Arrighi, per verità, ricorda anche l'ottimo rapporto tra Deng e Milton Friedman (p. 354) che era stato visto con scandalo da Naomi Klein, ma continua a nutrire fiducia in un futuro diverso (per il capitalismo) perché lo Stato cinese si è mostrato capace di dare le direttive ai propri capitalisti (p. 359; dunque ha un'attenzione per la Cina che richiama i sospetti di Streeck). Concludendo, egli offre questo ventaglio di previsioni.

---

<sup>155</sup> Nel *Poscritto* (del 2009) all'edizione italiana de *Il lungo XX secolo*, Arrighi racchiude in uno schema molto chiaro e sintetico (Fig. 24) i "Modelli evolutivi del capitalismo mondiale": dalla città/Stato allo Stato/Nazione allo Stato/mondo, evoluzione non ancora terminata e che, secondo Arrighi, potrebbe ipoteticamente concludersi con il passaggio dello scettro alla Cina.

Arrighi formula due schemi previsionali: il primo (2007) a conclusione di *Adam Smith in Beijing*; il secondo nel *Poscritto* (2009, l'anno della sua scomparsa) annesso alla citata edizione di *Il lungo XX secolo*. Li riporto come sono, ma in grande sintesi, lasciando i commenti a dopo.

Nel 2007 lo schema era il seguente. Esistono (esistevano) tre possibili percorsi "realistici" definiti nell'ordine come il più disastroso, il meno disastroso e quello "intermedio". Il primo avrebbe potuto vedere gli U.S.A. finanziare l'Europa per una guerra, non più contro la Russia ma contro l'Asia. Il secondo avrebbe visto gli U.S.A. cooptare la Cina nel centro di un ordine mondiale riformato (abbiamo visto che Harvey non lo ritiene possibile). Il terzo avrebbe visto gli Stati Uniti circondare la Cina con proprie alleanze per una nuova guerra fredda.<sup>156</sup>

Rivedendo lo schema nel 2009 e ammettendo una prosecuzione del percorso di sviluppo storico del capitalismo (Genova→Olanda→Gran Bretagna→U.S.A.) Arrighi ipotizzava quattro fasi successive nel passaggio verso lo Stato/mondo non riuscito agli U.S.A.: 1) crisi terminale degli Stati Uniti; 2) creazione, nell'arco di 2-3 decenni, di un nuovo regime in grado di stabilire una nuova espansione in direzione di un'economia/mondo; 3) formazione di uno Stato/mondo per il governo del nuovo regime; 4) caratterizzazione di esso in senso cosmopolita/imperiale, diversamente dal regime nazionale/manageriale del capitalismo U.S.A. Arrighi esprimeva inoltre l'ipotesi (fondata sulla generica estrapolazione rettilinea del percorso capitalista nei centri precedenti) che questo nuovo regime avrebbe potuto internalizzare i costi necessari alla conservazione della natura e alla sopravvivenza demografica della società.<sup>157</sup>

Naturalmente, considerando la biforcazione senza precedenti storici verificatasi tra il potere militare -indiscutibilmente in mano U.S.A.- e il potere finanziario, passato alla Cina, restava aperta la possibilità che gli Stati Uniti decidessero di usare il potere militare per sfruttare il mondo tramite l'imposizione di una loro "protezione". La mancanza di conciliazione con la nuova realtà avrebbe però *portato alla crisi del sistema*.

Questo, in sintesi, lo spettro previsionale al quale vorrei aggiungere qualche commento. Innanzitutto non è chiaro perché il capitalismo cinese dovrebbe assumere, sia pure in ipotesi, un atteggiamento più razionale, meno economicista, nei confronti della natura e della società; l'unico motivo addotto, sia pure in ipotesi, è lo sviluppo in senso progressivo-lineare di uno schema individuato nel passato (quello della citata Fig. 24 del *Poscritto*) individuato come puro processo di astrazione di eventi reali.

In secondo luogo non si vede perché uno schema cosmopolita/imperiale e un'economia espressione delle esigenze del nuovo Stato egemone sia preferibile -per chi la deve accettare, cioè per i satelliti- a quella nazionale/manageriale. Qui si può pensare che entri in gioco, non detto, un certo pregiudizio anti-americano che avevo sospettato poc'anzi parlando di manicheismo.

In terzo luogo, se il capitalismo è perseguimento del profitto in quanto tale, non si vede in che cosa potrebbe assumere aspetti diversi cambiando il proprio centro, in questo caso un centro nel quale non sembra esistere un minimo di controllo democratico e dove il fenomeno della crescita della disegualianza non ha nulla da invidiare a quello degli U.S.A. (si veda la nota 43, *supra*). E poi: se "il vero limite della produzione capitalistica è il capitale stesso", anche questo ultimo stadio avrebbe il destino segnato.

Quanto all'aspetto "imperiale" del ciclo cinese, non c'è davvero da dubitarne: il suo vantaggio per l'europeo consisterebbe soltanto nella relativa distanza: si tratta della medesima banalità geopolitica per la quale, per l'Europa, l'imperialismo U.S.A. è preferibile a quello tedesco (e per un asiatico, a quello giapponese o cinese). La Cina è certamente più distante degli Stati Uniti, in compenso ha la pericolosa abitudine di stabilire avanguardie all'estero, quindi può essere più invadente nonostante la distanza.

Perciò, se le previsioni di Streeck possono essere prese con il beneficio di ogni profezia, con tutti i limiti di questa antica disciplina; quelle di Arrighi lasciano perplessi in linea di principio. Al riguardo si deve innanzitutto portare ad evidenza la *logica* nel cui ambito sono formulate: Arrighi ragiona da economista, formula previsioni attraverso l'extrapolazione di cicli individuati come se l'economia fosse una scienza, non considera l'ipotesi del crollo *per rigetto*, un crollo che possa avvenire non per i limiti della produzione o dell'accumulo, ma per i dissensi sociali che questa economia provoca e per il rifiuto dell'uomo a sottostare alle leggi che impone. È lecito infatti dubitare che il senso dell'esistenza umana sia racchiudibile nel forsennato ciclo produttivo. In tal caso, al di là di ogni crisi del sistema, la crisi dell'economia sarebbe soltanto la manifestazione esteriore di una crisi sociale, culturale, motivazionale; di una perdita di quel consenso che, al di là di tutte le critiche e di tutti i disagi, tuttora sorregge la società produttivista. In fondo, l'economia non è che l'espressione materiale di una cultura e di una società che ne costituiscono il non razionalizzabile ma *roccioso* fondamento immateriale; e non è facile prendere coscienza che una crisi contingente possa essere la spia di una crisi di un sistema e di una società. Crisi non necessariamente terminale, comunque indizio chiaro della loro natura *storica*, soggetta al ciclo di *génesis-phthorá*.

<sup>156</sup> Nel 2018 l'impressione sgradevole è che la si voglia riaprire (per ora) contro la Russia (cfr. la nota 149 *supra*). In tale circostanza prende significato il concetto di *racket*: gli Stati-satellite sono *costretti* a seguire, *contro i propri interessi*, le "sanzioni" di volta in volta imposte dagli U.S.A. (casi Iran, Russia: forse, domani, Cina?).

<sup>157</sup> Ricordo che tra i costi che il regime capitalista non è stato in grado sinora di assumersi, vi sono quelli derivanti dal rispetto della natura -oggetto di mero sfruttamento-; e quelli derivanti dalla crisi di denatalità di una società anch'essa interamente assorbita nel frenetico ciclo produttivo e nella competizione sociale. Il profitto avviene dunque tramite lo sfruttamento totale della natura e dell'uomo.

La visione di Arrighi può perciò ritenersi soltanto il corollario di un aspetto più fondamentale attribuibile alla sua prospettiva: egli -come Marx, del resto- sembra tutto interno alla logica del Progresso, non dubita che a questa società -della quale vede la crisi esaminandone la contabilità- debba succederne una più solidamente adeguata ai tempi, *nella logica del superamento*. Al più teme (giustamente) i colpi di coda, che sarebbero tremendi, di un potere ormai soltanto bellico -almeno a suo giudizio- ma restio a ridimensionarsi. Non pensa che l'umanità si stia avviando, in tempi e modi che *nessuno* può prevedere, verso il termine di un percorso che la sta conducendo in un *cul de sac*: non importa se andrà girovagando dall'America all'Asia, a chissà dove.

Parafrasando Latouche, Arrighi non ha decolonizzato la propria mente; d'altronde il punto di partenza di tutte le analisi che abbiamo esaminato è l'evidente crisi *interna* degli U.S.A.: collasso della *middle class*, deindustrializzazione, precarietà del lavoro e dell'esistenza stessa, rifiuto di versare sangue dopo il Vietnam. Quest'ultimo fattore condiziona le tecniche di guerra U.S.A., tanto sanguinarie quanto fallimentari, guidate dall'illusione tecnologica così bene smantellata da Headrick: peraltro ottima fonte di lucro per l'industria bellica. Arrighi, morto nel 2009, non poteva prevedere l'elezione di Trump, né assistere alla svolta autoritaria della Cina di Xi Jinping che, spero, avrebbe molto raffreddato le sue generose aperture all'Asia, dove, tra l'altro, sarebbe bene fare attenzione al mai sopito imperialismo nipponico. Certo, con la crisi dell'imperialismo U.S.A. la geopolitica sembra tentata dal ritorno ai fondamentali delle due grandi guerre, una buona ragione per guardare con simpatia alla Cina: in Asia, però.

Fuori dall'Asia, le ambizioni della Cina sono certamente palesi; anche a prescindere dalla politica verso l'Africa, la nuova Via della seta, l'ipotesi di una rotta artica, e il tentativo di proporsi come *leader* ambientalista (!) approfittando della rozzezza di Trump, cioè dell'antica pancia dell'America, quella dell'epopea del West, sono chiari ammiccamenti all'Europa dei burocrati. L'Europa degli Stati comunque, più che combattere l'imperialismo U.S.A. dovrebbe fare attenzione a quello tedesco<sup>158</sup> (e all'ectoplasma di quello francese). Nel complesso uno schema previsionale basato sul cambiamento nella continuità non sembra essere granché interessante, perché la continuità appare prevalere sul cambiamento, quindi rinvia soltanto il problema, che è quello della *vivibilità* di una società configurata sugli interessi del capitale, produttivo o finanziario che sia.

Un segno di discontinuità in questa evoluzione potrebbe venire, questa è l'altra ipotesi di Arrighi, da una svolta politica degli Stati Uniti, ma con il rischio rappresentato dalla rinuncia all'egemonia per una scelta di puro impero fondato sulla potenza militare. È un'ipotesi verosimile? Johnson e Mann -non soltanto loro, le serie statistiche parlano da sole- hanno messo in luce il disastro sociale degli Stati Uniti dopo le presidenze di Reagan, Clinton e Bush (padre e figlio) e gli anni della finanziarizzazione raccontati da Arrighi. Le presidenze di Obama e Trump, così diverse tra loro, costituiscono forse due sintomi del medesimo male; a mia personale opinione sembrano due tentativi, partiti da prospettive ed elettorati diversi, di contenere gli effetti negativi *interni* di un impero in evidente affanno: non per nulla ne uscì male, in entrambi i casi, Hillary Clinton, l'erede *out of fashion* della *belle époque*.

Ho già espresso i miei dubbi che il capitalismo altrui possa essere meno imperialista di quello U.S.A., gli sarà sufficiente avere altrettanta *forza*: il capitalismo è quel che è, per chi lo ama e per chi lo combatte il capitalismo è comunque operare al puro fine del profitto. I risultati, alla lunga, non sono dei migliori, ma tant'è, la specie dei Santi è diffusa soltanto sui calendari. Arrighi ha qualche timida speranza nell'imperialismo cinese prossimo venturo: io non sono un veggente ma penso che una differenza potrebbe esserci soltanto perché dietro quella cultura c'è il *tao*, non l'*epistème*. C'è anche Confucio, ma questa non è una buona notizia.

L'*epistème* è l'introduzione alla Ragione, foglia di fico ideologica della Forza che regge il mondo: si può discutere se la Forza possa in qualche modo avere alternative, ma non lo si può certo fare sul fondamento della Ragione. Che il mercato, epifania della Forza, trovasse quindi il proprio fondamento nella Ragione cosmica per divenire il "libero" mercato dell'imperialismo britannico e statunitense, non deve stupire. Ma il mercato, in quanto epifania della forza, se lasciato libero tende a prendere il posto dello Stato, la cui *ratio* dovrebbe essere il controllo della forza stessa (come estensione del monopolio della violenza) per garantire la salute della società. Lo Stato evapora e si costituiscono i potentati, il neo-feudalesimo intravisto da Streeck. Del resto il pensiero della *téchne*, il liberismo e l'economicismo con le loro tecnocrazie e il loro darwinismo, sono soltanto le manifestazioni *contingenti* di un *disagio per la democrazia* che dura dai tempi di Platone.

Non voglio dire che sia del tutto ingiustificato, dico soltanto che la ragionevolezza invita ad ascoltare *altre ragioni*, a non sottovalutare i brontolii della pancia che rispondono alle geometrie della Ragione: anche quelli hanno le *proprie ragioni*.

Il pensiero della *téchne* chiama i tecnici, gli esperti, i *managers* a risolvere i problemi; non ama l'ascolto dei Profeti, queruli e menagramo: per fermare il declino dell'Impero Romano, la classe dirigente più preparata che si ricordi usò tutta la propria razionalità, nell'arco di tre secoli; poi però si rese conto della lucidità di strani individui vaganti nel deserto o appollaiati sulle colonne.

---

<sup>158</sup> Il capitalismo tedesco (e giapponese) fu ricostruito grazie agli interessi del capitalismo U.S.A. dopo la seconda Guerra mondiale; ora si riaffaccia sulla scena europea grazie all'Euro e alle sue "regole", cosicché in Europa, satellite della Germania, i burocrati (*unparteiisch*) "applicano le regole" prevalendo sugli Stati e sulle democrazie e si stanno delineando antagonismi e turbolenze interne che ricordano lo scenario degli anni '30. Si possono capire le idee -anche se un po' radicali- di Richelieu e Mazzarino a Westfalia; mentre la vista dei mercanti, come ricorda Ferguson, si è rivelata, come sempre, alquanto miope.

Quando il palcoscenico scricchiola si chiamano i tecnici a proporre rimedi; ma un assetto culturale e sociale, ciò che usualmente si dice un "sistema" ha una propria logica interna dalla quale non può derogare, deve perciò limitarsi a compromessi e marchingegni per sopravvivere eguale a se stesso; se poi è un sistema egemone non c'è chi possa rovesciarlo dall'esterno; può però sgretolarsi man mano che diventa sempre meno adeguato al proprio ruolo: i sintomi sono dapprima impercettibili, poi il destino si compie con straordinaria rapidità e il palcoscenico crolla, lasciando sbalordito il pubblico. Per secoli ancora, sin dentro il Medioevo, si udì il fracasso prodotto dal crollo dell'Impero Romano, il suo fantasma aleggiò a lungo nelle coscienze europee. La crisi di questa economia e il suo crollo potrebbero essere ancora più rumorosi, e *ancor più a lungo durarne il ricordo*.

Avevamo iniziato a parlare di imperialismo, ci siamo trovati a parlare di capitalismo; certo, c'è stato un imperialismo anche quando il capitalismo non era neppure stato pensato, ma oggi l'imperialismo è la protesi del capitalismo: Marx aveva capito che il capitalismo è *obbligato* ad espandersi per sopravvivere, il problema sottaciuto è che chi si gonfia troppo è destinato ad esplodere, come la rana dell'apologo.

Ogni cosa ha il suo tempo: il tempo del capitalismo fu il XIX secolo, quando cambiò il mondo creando condizioni di vita impensate, e lo fu ancora per la prima metà del XX; oggi ci illude di essere foriero di altro "progresso" deviando le energie produttive sui *gadgets* e sulla propaganda destinata a creare bisogni indotti; quando non rinunciando alla produzione per la finanza. Nel frattempo ha creato una classe di ricchi così ricchi che probabilmente sopravviveranno ancor meglio come feudatari in un mondo parcellizzato senza più Stati. È lo scenario da Tarda Antichità, o *Tarda Modernità*, pensato da Streeck.

Non è detto tuttavia che i tempi non si allunghino, in fondo quella di Streeck è soltanto un'ipotesi fondata su un modello del passato (dovrebbe ritornare come farsa?) e un po' millenarista. Vero è che i Millenaristi hanno sempre interessanti intuizioni -non sono dei mentecatti come sosteneva quell'arrogante razionalista di nome Kaufman- però hanno sempre problemi con il calendario. Bisogna comprenderli, sono Profeti di ordine minore, non fondano nuove società, annunciano il crollo delle vecchie: perciò non sono creduti, nella nostra società Geremia sarebbe affidato a uno psicoterapeuta della Sanità pubblica.

La nostra rana fa comunque i suoi sforzi per gonfiarsi di più, non soltanto con i *gadgets*: si pensa a quell'assoluta futilità che è la colonizzazione della Luna o di Marte, facendoci credere che ce ne verrà un *trickle-down*. Si dirà: è il desiderio umano di nuova conoscenza che ci spinge ad ampliare il nostro mondo e a costruire la Storia. Sì, però non si va nello spazio per curiosità, con quel che costa; curiosi com'erano infatti, Cyrano e il celebre Barone ci andarono soltanto con la fantasia. Andare nello spazio investendo somme inimmaginabili esprime soltanto la speranza di nuovo profitto, la sola cosa che incuriosisce il capitale. Culturalmente ci sarebbe dietro il mito del progresso rettilineo, ripetizione accrescitiva del sempre-eguale; di fatto sarebbe un altro marchingegno per tenere in vita lo *status quo*. Poi, chissà, il capitalismo si potrebbe esportare su Marte, potrebbe essere il primo passo per un'economia/Universo, un'ipotesi alla quale Arrighi non aveva pensato. Ad ogni buon conto dicono che l'Universo sia in espansione: il posto giusto per il capitale!

Le antiche religioni condannavano l'orgoglio dell'uomo e dei suoi imperi ipotizzando un potere incommensurabile (Dio, gli Dei, o chi per loro) pronto ad abbattearli per ricondurre l'umanità alle sue dimensioni. Noi non siamo certi che in qualche non-luogo vi sia un Dio interessato ad occuparsi della nostra marginalità cosmica, possiamo piuttosto pensare che ad abbattere l'orgoglio umano possa essere l'orgoglio stesso, la mancanza del limite. Certo è che gli antichi Millenaristi scrutavano l'espandersi degli imperi come segno inequivocabile dell'imminente caduta. Il pensiero classico si arrovellò sul concetto di Destino, e nel pensiero mitico il Destino si presentava come il succedersi, nel mondo che appare, di quegli opposti che sono indissolubili e compresenti nel mondo reale. Questa ambivalenza del reale è continuamente scissa dalle decisioni dell'uomo, che ignora il ritorno dell'opposto. Per gli antichi, rimedio empirico era considerato il ricorso alla misura, inapplicabile al capitalismo, ma quel ch'è certo è che tutto ciò che nasce è destinato a morire: anche il detto di Anassimandro può essere interpretato in questo senso. Sicuramente circola la sensazione che l'ideologia di "Occidente" possa avvicinarsi all'implosione.

Il capitalismo non è un fungo velenoso spuntato di notte nel prato fiorito delle nostre coscienze; il capitalismo è figlio di una cultura razionalista, efficientista, produttivista della quale siamo storicamente partecipi. Ci ha dato ricchezza materiale, ci promette altre "cose" (anche se sempre più superflue) in cambio ha ridotto l'uomo alla mera produzione, ha fatto anche di lui una "cosa". È una macchina che ha completamente consumato la stessa società che le aveva dato vita, come hanno notato Castoriadis e Streeck; per produrre ha consumato l'umanità dell'uomo come sua materia prima; ma il capitalismo non si sarebbe potuto pensare se non avesse trovato terreno fertile nel *nostro* pensiero calcolante, un pensiero che *non può pensare* ciò che non si quantifica, sicché ha tentato di dare un valore contabile anche agli affetti familiari.

Ciò che non si quantifica è precisamente ciò che non sfuggiva ai Profeti, il cui pensiero era perciò necessariamente vago e aperto a molte interpretazioni -la *Storia di un altro occidente* è infatti una storia di pensiero extra-vagante- ma precisamente per questo riuscivano a fondare una *società*, il contenitore comune senza il quale neppure l'individuo è pensabile. Il *soggetto*, l'*Io* dal quale discende l'*individuo* non è quello del Razionalismo, contrapposto al mondo e, come lui, "cosa"; è una realtà in divenire che si costituisce nel rapporto con l'oggetto, con il mondo, nello *Erlebnis*. Allo stesso modo, l'individuo non è neppure pensabile al di fuori della società, sarebbe sufficiente questo per smontare il fondamento irrealistico del liberismo e dell'economia neoclassica: che è l'individuo avulso dalla, e presupposto alla, società, dichiarata inesistente. Senza società non

esisterebbero neppure il lavoro e l'economia, che è l'espressione di un rapporto sociale attraverso il lavoro. Il mercato, al contrario, se lasciato "libero" è un mercato reso *coatto* dai rapporti di forza: ricorda l'astratto "stato di natura" di Hobbes, mai esistito, puro prodotto di una rozza metafisica materialista. Come quello, è puro *bellum omnium contra omnes* dove tutti, alla fine, sono perdenti; a prescindere dall'irrazionalità e dall'astratto irrealismo dell'economia liberista e dalle menzogne, dalle sciocchezze dei suoi propagandisti, eredi degeneri di Adamo Smith.

Si dirà che con la vicenda di un'ideologia del dominio, di una ideologia di "Occidente", di una Ragione ideologica che parte da Platone e dalla repressione della prima "eresia", lo Gnosticismo, il discorso che propongo la prende un po' troppo alla larga rispetto ai problemi del presente con i quali sono alle prese persone più serie e meno vaghe, quali sono gli esperti e gli economisti. Sarà pure così, però un tempo (tanto tempo fa, quando non eravamo così specializzati) gli scrittori di storie iniziavano il proprio racconto da Adamo ed Eva convinti che, se un senso v'era nella storia, per intuirlo nulla si dovesse trascurare delle *res gestae*; perciò la storia dell'uomo aveva inizio con la prima coppia. Allora, perché *una* storia (una delle tante possibili, non la Storia, quella che un senso ritiene di averlo a prescindere) dell'ideologia di Occidente non dovrebbe ricercare il proprio atto di nascita?

Troveremmo allora una strana coppia: un arcisofista (un Sofista "nobile") e un antisofista che, insieme, generarono l'*epistème*, la verità che è "una" perché si sovrappone perfettamente alla cosa, *perché riproduce la cosa nelle parole*. L'archetipo di ogni ideologia, la culla del Razionalismo, di un *lógos* che in tanto può *dividere*, in quanto, fondandosi sulle *parole*, campo d'azione della *logica*, può stabilire il vero e il falso su una cosa tradotta in parole. La società e la politica richiedono un sapere meno semplicistico, perciò possono sembrare irrazionali: la loro è una *ratio* che la Ragione non comprende.

Razionalista e perciò semplicista, è viceversa la Ragione calcolante che non vede più il là del calcolo aritmetico, perciò è di vista corta, come notava Ferguson per i mercanti: e la borghesia nasce con i mercanti, la cui principale connotazione in ambito sociale è l'individualismo. La società borghese ha scatenato l'individualismo, magari vellicando i peggiori istinti dei frustrati e degli illusi, costretti poi a constatare tristemente: *I am a failure, and that is that*.

La scomparsa del socialismo può essere riferita anche a questo. Wolfgang Merkel (cit. in Streeck a p. 193, già segnalato sopra) evocava "the 'cultural turn of progressive democratic politics' -like the struggle for gay marriage, the symbolic 'gendering' of everything and the promotion of high-class women to high-class management positions on the boards of large firms as a signal policy objective of, one would not believe it, social-democratic parties and trade unions, at a time when the greatest risk of poverty is associated with being a single mother". Si chiedeva poi come potranno le masse, espropriate dei propri referenti politici, riconoscersi in questi programmi. A p. 216, ivi, considerava inoltre la crisi della famiglia e delle nascite come un prodotto specifico della società capitalista: e con la crisi delle nascite non si scherza, una società muore. È la crisi di una società costruita sull'*individuo*, tanto nella "destra" *liberista*, egemone, quanto nella "sinistra" *libertaria*, subalterna perché inghiottita dal *mainstream* e in crisi perché dimentica della propria collocazione *sociale*.

È strano il parallelismo cui assistiamo. A p. 1263 di *Storia, etc.* avevo segnalato una singolarità: nelle vicende delle eresie occidentali, E. Bloch vi aveva letto gli antecedenti del comunismo, L.I. Newman quelli del liberalismo. Le eresie avevano costituito un rifiuto della normativa religiosa: per i suoi riflessi sociali nei quali era da ricercare il fondamento della ribellione -secondo Bloch; per la normativa in sé che ostacolava il "libero pensiero" -secondo Newman. Oggi i costumi si sono (quasi) liberati della normativa etica (*éthos*, costume) e il mercato si è liberato della normativa statale. Entrambe le normative erano nate per contenere la conflittualità e per promuovere la coesione sociale, ma non è questo che m'interessa qui: m'interessa piuttosto notare l'ambiguità di ciò che "si dà" in questo mondo. Nel caso ricordato, le eresie potevano esprimere al tempo stesso protesta sociale e pretesa di interpretazione individuale. La Modernità ritrovò le due istanze, un tempo unite, conflittuali sotto forma di socialismo e liberismo; ma poiché è il secondo, al momento, ad essere ideologia vincente, l'opposizione allo *status quo* esprime il proprio "progressismo" attraverso la richiesta di sempre più rivoluzionari "diritti" *individuali* (si veda il '68 piccolo-borghese e il suo seguito) dunque in una logica *subalterna*; e il "progressismo" liberista è saldamente ancorato nel conservatorismo *sociale* (si veda Bush e il suo seguito). Le istanze sociali che non riescono a trovare un percorso ideologico vanno tracimando per altre vie.

Nel Settembre del 1999, chiudevo la Prima edizione della *Storia di un altro occidente* commentando, a p. 713, l'ambiguità con la quale si manifesta il reale quando viene costretto negli schemi del *lógos*. Il *lógos* crea una frattura nel reale "così radicata, che non è neppure facile collocarsi su uno dei due bordi: entrambi sono franosi e costringono a continue acrobazie, a volte si perde persino la cognizione del versante sul quale ci si trova. Forse è anche inutile perder troppo tempo in calcoli trigonometrici, forse ha ragione Weigel, lo spazio che percorriamo è quello della nostra volontà, e perciò siamo dove vogliamo essere".

Il fatto è che le parole -le ideologie si esprimono con le parole- non ricoprono le cose, e il *lógos* è soltanto una *tecnica* per destreggiarsi attraverso le *parole*. Perciò le ideologie si deteriorano al cambiare delle cose, che si mostrano ambigue -nel tempo- dinnanzi al *lógos*. In economia si pretende che l'ideologia possa essere soppiantata dalla "tecnica": ma anche la tecnica è ideologia, lo è da quando tenne a battesimo l'*epistème* e la pretesa ingannevole di esprimere la cosa nelle parole. Lasciare l'economia -i rapporti sociali- ai tecnici,

significa consegnarla a una *ideologia* rinunciando alla politica. Ma se l'economia politica è *politica*, allora ha ragione Weigel: sta a noi decidere dove *vogliamo* essere.

Gian Carlo Benelli  
29 Marzo 2018

## APPENDICE

### IL DETTO DI ANASSIMANDRO

Il detto di Anassimandro è stato oggetto di numerose e approfondite esegesi che ne fanno oscillare lievemente la semantica senza tuttavia divergere significativamente dal senso profondo dell'ammonimento. Esso avverte che tutto ciò che viene all'esistenza (le "cose" in generale, quindi anche le azioni deliberate, le scelte effettuate, "cose" che determinano la nostra storia, individuale e come società) è destinato a perire perché il loro esistenzialismo è conseguenza di *scelte*, e le scelte privilegiano una possibilità dell'esser-ci rispetto ad altre possibilità che restano così nel limbo dell'ingenerato. Ciò rende inevitabile -in accordo con il detto- la transitorietà di quelle scelte, la fine della loro esistenza. L'atto unilaterale di portare all'esistenza ciò che è soltanto uno dei possibili, lede la "giustizia" della totalità; esso sarà prima o poi espulso secondo un ordine di successione degli opposti regolato dal tempo.

In altre parole: l'atto unilaterale della scelta mostra progressivamente la propria parzialità, generando le contraddizioni che porranno fine alla sua proponibilità. Tutto ciò rientra nella logica del pensiero mitico che sottolinea la compresenza degli opposti nel *reale* e prende corpo nel concetto di Destino come impossibilità di sottrarsi alle regole dell'ordine (*kósmos*) rotto dalla scelta. Il tempo regola dunque il ritmo di questo esistere e perire che è il modo nel quale si manifesta alla nostra esperienza l'indivisibilità, la coesistenza degli opposti.<sup>1</sup>

Questa struttura di pensiero è comunemente definita pre-sofista, e con ragione. I Sofisti sono infatti gli scopritori del *lógos*<sup>2</sup> che ha tuttavia un doppio significato: quello di "parola" al quale fa riferimento Gorgia, e quello di pensiero razionalmente inteso, cioè costruito secondo le regole della ragione che distingue tra gli opposti, li contrappone. I Sofisti, usando la parola, praticavano la tecnica del convincimento, della vittoria nella disputa dialettica, utilizzando tutte le arti del discorso, anche quelle che contravvenendo le regole della logica, erano inconsistenti dinanzi al tribunale della ragione.<sup>3</sup> A Platone, per motivi *politici*, il pensiero dei Sofisti dispiaceva perché essi potevano orientare i cittadini ateniesi con la propria tecnica *retorica*, cioè di eloquio, conferendo consistenza "logica" (di verità) ai loro umori; e a Platone gli umori del popolo non piacevano, riteneva il popolo incapace di quella saggezza di governo che considerava prerogativa di una *élite*.

---

<sup>1</sup> A costo di ripetere concetti già esposti apro qui una parentesi per discutere più a fondo il contenuto e il significato del detto. Il detto di Anassimandro dice questo: "da ciò da cui si generano le cose che esistono si genera necessariamente anche la loro distruzione. Infatti (*scilicet*: le cose che esistono) si danno reciprocamente giustizia della propria mancanza di giustizia, secondo l'ordine del tempo". Traduco con "giustizia" e "mancanza di giustizia" il greco *dike* e *adikia*, usualmente tradotti con "giustizia" e "ingiustizia": *et pour cause*. È importante infatti evitare di pensare ai problemi, tutti terreni e tutti contingenti, della legalità rispetto a un codice: la giustizia si commisura alle leggi terrene degli uomini, la *giustizia* a una legge cosmica che li trascende. Di questo ci può rendere edotti Parmenide nei superstiti frammenti del suo *Perì phýseos*, il poema "sulla natura" per l'analisi del quale si rinvia -come anche per la bibliografia della vastissima letteratura al riguardo- a Parmenide. *Sulla natura*, Intr. Trad. Note e Commento di Dario Zucchello, Limina mentis, Villasanta (MB), 2015 (scaricabile dal sito [www.Academia.edu](http://www.Academia.edu)); e al classico *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1958 & 1979. Parmenide mostra infatti i rispettivi ruoli e le reciproche implicazioni, che nel pensiero mitico fanno di *Dike*, *Anánke* e *Moira* tre aspetti diversi della medesima Dea. Il riferimento al pensiero mitico, contrapposto a quello *logico*, è fondamentale perché essi differiscono in questo: mentre il pensiero logico porta alla contrapposizione di ciò che è *logicamente* opposto ( $A \neq \bar{A}$ , che si legge A è diverso da non-A, cioè è diverso da ciò che non è A) nel pensiero mitico gli opposti coesistono ( $A \text{ è anche non-A}$ ); e il pensiero mitico è quello che più aderisce alla condizione e all'esperienza umana. A questo argomento dedicai il mio *Il mito e l'uomo* al quale rinvio; e a questa coesistenza degli opposti nella totalità dell'essere si deve far riferimento se si vuol comprendere l'impianto "logico" del pensiero greco arcaico, di Anassimandro e di Parmenide. Un'ulteriore premessa è poi la coincidenza dell'essere con il *reale*, laddove l'esser-ci è ciò che appare come *apparire dell'essere*. *Dike*, la "giustizia", è colei che fa rispettare la legge inesorabile di questa *duplicità del reale*; a tal fine essa è anche *Anánke*, necessità, e *Moira*, Destino, che è usualmente considerato infame (*Moira kakè*). In ciò essa assicura l'inesorabilità di ogni percorso, in qualità di *garanzia della legge che struttura il cosmo*, dell'integrità della totalità. *Dike* è *la norma del cosmo*, perciò, come sua garanzia, è anche colei che somministra la sanzione per la separazione degli opposti operata nella scelta; essa ha infatti per proprie ministre le Erinni, le divinità della vendetta. In Anassimandro, come in Parmenide, è postulata una processualità della natura conforme al mantenimento della *propria* giustizia, conforme a se stessa, una "giustizia" del *reale* che è tale per definizione. Dunque, poiché l'esistenzialismo, l'esser-ci di una "cosa" è scelta che esclude il coesistente opposto, esso è *adikia*, e l'inscindibile opposto giungerà inatteso nell'esser-ci nella successione del tempo, come necessità e vendetta, a ristabilire la violata giustizia: ne abbiamo parlato a proposito del biondo Eckbert di Tieck (*Storia, etc.*, p. 616, citando per l'appunto Anassimandro). Ciò che nell'essere, nel reale, coesiste immobile, all'esser-ci, nell'apparire si sussegue nel tempo. *Tutto ciò non è in contrasto con la libertà dell'uomo*, ciascuno è libero nelle proprie scelte, *l'uomo è libero di costruire la propria storia*. Soltanto, ogni scelta è uno sporgersi sull'abisso (L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995) *ogni scelta è un'assunzione di responsabilità rispetto al futuro*, una scelta libera dalla necessità e dal caso: ma il futuro è ignoto, è rimasto in quell'abisso e il ritorno dell'opposto è il conto che ci presenta ciò che non si è scelto. Questo ritorno dell'ignoto è ciò che usiamo chiamare Destino; e poiché non ci piace, qualcuno ha anche definito il Destino "cinico e baro". Di certo il Destino è "cinico" per l'individuo che lo incontra sulla propria via; esso non si cura di lui, è espressione di una legge cosmica che lo trascende e contro la quale l'individuo nulla può. Tuttavia non è affatto "baro", al contrario, è il preciso richiamo alla inesorabile giustizia lesa dall'atto della scelta, dal *lógos*: una giustizia cosmica che *deve* essere ristabilita. Questo pensava il pensiero greco arcaico, questo anche ci ricorda con altre storie, il Dio della Bibbia: cose pensate quando la "filosofia" non aveva ancora questo nome spocchioso e il pensiero pensava la condizione e l'esperienza umana, non i verbosi percorsi logici dei Professori hegeliani.

<sup>2</sup> Gorgia, *Encomio di Elena: lógos dynátes mégas estín*. Il testo è tutto giocato sulla potenza del *lógos*, la parola/argomentazione, come arma di persuasione.

<sup>3</sup> Aristotele, *Confutazioni sofistiche*.

Nacque perciò con i suoi Dialoghi una figura centrale: quella del *suo* Socrate,<sup>4</sup> che mostra una singolare evoluzione della sofistica, tant'è che per lui l'antisofista Platone conierà la categoria della "sofistica nobile". Utilizzando il discutibile metodo eristico/diairetico che disloca preliminarmente il piano del dialogo sul *proprio* piano,<sup>5</sup> Socrate conduce l'artificioso "dialogo" un po' come il baro che gioca con le carte segnate. Socrate, per conto di Platone, *azzerà la pluralità delle ragioni* al cui servizio era la tecnica professionale del Sofista -quella di maneggiare *l'ambiguità delle parole nei confronti del reale*- che veniva "onestamente" venduta al richiedente per danaro come ogni sapere professionale. Da ciò l'accusa platonica di vendere un sapere non specifico, ma buono per tutti gli usi,<sup>6</sup> in luogo di un sapere preciso, un sapere del "Vero" e del suo equivalente *politico*, il "Bene". Con "Socrate", cioè con Platone, si afferma quindi l'unicità della "Ragione" e con essa l'unicità del "Vero" e del "Bene", che è l'obbiettivo *politico* di Platone; e nasce il concetto di *epistème*, che abbiamo discusso più volte,<sup>7</sup> come proposizione che ricopre la cosa, si adegua ad essa, esprime la sua *realtà* nelle *parole* di un prodotto della pura *logica*. La "*verità*", il prodotto della *logica* espresso nelle *parole*, non più manipolabili in quanto *riproduzione del reale*, prende il posto della *incircoscribibile realtà*. Ma *se la parola non è più ambigua* davanti al reale, come nell'uso sofistico, allora dinnanzi ad essa, irrigidita nell'*epistème* (la Verità è una ed è nella proposizione) *ambiguo diviene il reale* perché realtà e proposizione non sono sovrapponibili.

Ciò dà ragione a Gorgia, che negava la corrispondenza della parola alla cosa,<sup>8</sup> evidentemente ancora memore del *mýthos* (racconto) come unico modo per esporre in successione ciò che, unito nella *realtà*, sarebbe stato diviso nella *logica*. Non è un caso che, tra gli obbiettivi di "Socrate" e Platone, ci fosse il superamento del mito. Da questo momento comunque, il pensiero occidentale tende a perdere il contatto con la *realtà*, sostituendola con la *verità*, che è una mera emergenza *logica* del discorso, delle *parole*. Trasformando "socraticamente" (o platonicamente) *le proprie ragioni* nella Ragione, l'Occidente ideologico diviene, per dirla con le parole di Leonardo Sacco, incapace di "concepire altre visioni del mondo differenti dalla propria"; ovvero "gli strumenti materiali e simbolici del modello culturale occidentale" sono "incapaci di elaborare una prospettiva co-esistenziale di *Weltanschauungen* differenti".<sup>9</sup> E ancora (ivi): "L'essere *di fatto* oltre la modernità vanifica le nostre categorie tradizionali" (corsivo suo).

I passaggi citati da Sacco si applicavano ai rapporti dell'Occidente con l'Islam, ma essi esprimono una realtà più generale, il fondamento ideologico che sottende la concreta prassi economica dell'imperialismo occidentale:<sup>10</sup> non per nulla ho definito da sempre il Razionalismo (classico e poi scientifico) che ne è il fondamento, come *ideologia del dominio*, e la modernità, che ne è la sua ultima espressione, come *già vecchia*. Anche lei, e con lei l'Occidente, attende gli eventi che verranno. *Affrontando con l'unilateralità del lógos l'ambiguità del reale, l'Occidente ha assunto su di sé il proprio destino: katá tèn toú krónou táxin.*

Gian Carlo Benelli  
18 Agosto 2017

<sup>4</sup> Il Socrate di Senofonte, ad esempio, è diverso, e diverso è anche quello di Aristofane. Nei *Dialoghi* egli è funzionale al pensiero di Platone.

<sup>5</sup> In questo senso il Socrate di Platone, il sofista "nobile", potrebbe definirsi l'arcisofista, colui che usa la tecnica sofista per giungere a "dimostrare" non la *pluralità* delle "ragioni", ma l'*unicità* della Ragione, la propria. La ragione non è più una tecnica -come la intendeva ancora Locke- ma un assoluto, la "Ragione" si identifica con il "Vero" (e, platonicamente, con il "Bene"). Sul reale fondamento della "ragione" (delle singole ragioni) ricordo il rigoroso ragionamento di Ishâq b. Hunayn (*Storia, etc.*, p. 1118) che dovrebbe costituire il fondamento di ogni approccio non ideologico alla discussione. Si veda anche la posizione di al-Ghazâlî sul possibile fondamento della ragione *umana* e sulla differenza tra realtà e verità (*Storia, etc.*, p. 890, sgg.; in particolare pp. 890-895).

<sup>6</sup> Il sapere addotto come esempio da Platone è quello specifico, "tecnico", un sapere della "cosa", non importa se dell'architetto circa le case o del ciabattino circa le scarpe. Il filosofo ha dunque un sapere tecnico del "Vero", e del suo equivalente *politico* il "Bene". Aristotele (*Metafisica*, 1060b, 31-32) dirà che è pertinenza del filosofo il sapere (*epistème*) dell'essere nella sua totalità, non nelle sue partizioni (come potrebbe essere il sapere dell'architettura, etc.).

<sup>7</sup> Più volte, *passim*, in *Storia, etc.*; più diffusamente nel secondo dei *Marginalia*, intitolato alle *Derive della Ragione*.

<sup>8</sup> Nel suo *Peri toû mè óntos è peri phýseos*.

<sup>9</sup> Dalla "guerra giusta" alla "guerra santa". *Alcune note storico-giuridiche e storico-religiose tra Islam e Western Legal Tradition*, Iuraorientalia VIII, 2012, p. 185 e p. 184.

<sup>10</sup> Si veda, in *Derive della Ragione*, la discussione sul "libero" mercato e la globalizzazione: questo imperialismo è una forma di *dominazione anche interna all'occidente* (geografico, perciò con la minuscola per distinguerlo dall'Occidente ideologico).

## BIBLIOGRAFIA AGGIUNTIVA

(sono esclusi i testi già citati in *Storia di un altro occidente* e nei precedenti *Marginalia*)

- ALVAREDO, F. - CHANCEL, L. - PIKETTY, Th. - SAEZ, E. - ZUCMAN, G., *Global Inequality Dynamics: New Findings from Wid World*, National Bureau of Economic Researches, Working Paper 23119, February 2017, <http://www.nber.org/papers/w23119>
- ARRIGHI, G., *Adam Smith in Beijing. Lineages of the Twenty-first Century*, London-N. York, Verso, 2007
- *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Trad. di M. Di Meglio, Milano, Il Saggiatore, 2014
- Axial (The) Age. Its Consequences*, Ed. by R. Bellah and H. Joas, Cambridge-London, Harvard U. Press, 2012
- BELLAH, R., *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge-London, Harvard Un. Press, 2011
- BERTRAND, M. - MORSE, A., *Trickle-down Consumption*, National Bureau of Economic Research, Working Paper 18883, March 2013, <http://www.nber.org/papers/w18883>
- BOURDIEU, P., *Acts of Resistance. Against the New Myths of our Time*, Transl. by R. Nice, Cambridge, Polity Press, 1998
- DABLA-NORRIS, E. - KOCHHAR, K. - SUPHAPHIPHAT, N. - RICKA, F. - TSOUNTA, E., *Causes and Consequences of Income Inequality: A Global Perspective*, IMF, June 2015, [www.imf.org/external/pubs/ft/sdn/2015/sdn1513.pdf](http://www.imf.org/external/pubs/ft/sdn/2015/sdn1513.pdf)
- DAVIS, J. - MAZUMDER, Bh., *The Decline of Intergenerational Mobility after 1980*, <https://sites.google.com/site/bhashresearch>
- EISENSTADT, S.N., *The Axial Age Breakthroughs. Their Characteristics and Origins*, in *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations*, Ed. by S. Eisenstadt, N. York, SUNY Press, 1986
- *Multiple Modernities*, *Dedalus*, 129,1, 2000
- *The Axial Conundrum between Transcendental Visions and Vicissitudes of their Institutionalizations: Constructive and Destructive Possibilities*, *Analise Social*, XLVI (199), 2011
- FRIEDMAN, Th., *The Lexus and the Olive Tree*, N. York, Anchor Books, 2000
- GALLAGHER, G., - ROBINSON, R., *The Imperialism of Free Trade*, *The Economic History Review*, VI,1, 1953
- HARVEY, D., *The New Imperialism*, Oxford-N. York, Oxford Un. Press, 2003
- *A Brief History of Neoliberalism*, ivi, 2005
- *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*, ivi, 2010
- HEADRICK, D.R., *Il predominio dell'occidente. Tecnologia, ambiente, imperialismo*, Trad. di G. Aragonese, Bologna, Il Mulino, 2011
- HENNING, Ch., *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2005
- *Die traurige Aktualität eines Klassikers*, *Neue Zürcher Zeitung*, 14 Settembre 2017; seguito da *Im Sozialismus arbeiten die Leute freiwillig und gerne*, intervista di J. Müller a Ch. Henning. Sul web al sito [www.kza.ch/cms/media/pdf/seite\\_29\\_NZZ\\_2017\\_09\\_14.pdf](http://www.kza.ch/cms/media/pdf/seite_29_NZZ_2017_09_14.pdf)
- HOBSON, J.A., *Imperialism. A Study*, N. York, J. Pott & Company, 1902
- JAMES, P. - STEGER, M.B., *A Genealogy of "Globalization": The Career of a Concept*, *Globalization*, 11,4, 2014
- JOHNSON, Ch., *The Sorrows of Empire. Militarism, Secrecy and the End of the Republic*, London-N. York, Verso, 2004
- *Nemesis. The Last Days of the American Republic*, N. York, Henry Holt and Company LLC, 2006
- KANT, I., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Kant Werke in zwölf Bänden, Bd. 11. Hrsg von W. Weischedel, Frankfurt, Suhrkamp, 1977
- KLEIN, N., *Shock Economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Trad di I. Katerinov, Milano, Rizzoli B.U.R., 2008
- KOSELLECK, R., *Futures past. On the Semantics of Historical Time*, Transl. and with an Intr. by K. Tribe, Columbia, Un. Press, 2004
- *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2010
- KRIPPER, G.R., *The Financialization of the American Economy*, *Socio-Economic Review*, 3, 2005
- KUMHOFF, M. - LANCIÈRE, R., *Inequality, Leverage and Crisis*, IMF Working Paper, <https://www.imf.org/external/pubs/ft/wp/2010/wp10268.pdf>
- LANSING, K.J. - MARKIEVICZ, A., *Top Incomes, Rising Inequality and Welfare*, Federal Reserve Bank of San Francisco, Working Paper Series, June 2016, [www.frbsf.org/economic-research/files/wp12-23bk.pdf](http://www.frbsf.org/economic-research/files/wp12-23bk.pdf)

- LATOUCHE, S., *Décoloniser l'imaginaire. La pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Lyon, Parangon/Vs, 2005
- LIVERANI, M., *Assiria. La preistoria dell'imperialismo*, Bari, Laterza, 2017
- LOPEZ, J.M. - SERVÉN, L., *A Normal Relationship? Poverty, Growth and Inequality*, World Bank Policy Research, Working Paper 3814, January 2016, [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=875680](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=875680)
- MANN, M., *Incoherent Empire*, London-N. York, Verso, 2003
- MARX, K., *Thesen über Feuerbach*, MEW, Bd. 3, Berlin, Dietz, 1978
- *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhoms « Philosophie des Elends »*, MEW, Bd. 4, ivi, 1977
- *Rede über die Frage des Freihandels*, ivi
- *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie (1857)*, MEW, Bd. 13, ivi, 1961
- *Zur Kritik der Politischen Ökonomie (1859)*, ivi
- *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW, Bd. 17, ivi, 1962
- *Kritik des Gothaer Programms*, MEW, Bd. 19, ivi, 1987
- MARX, K. - ENGELS, F., *Manifest der Kommunistischen Partei*, London, Gedruckt in der Office der « Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter », 1848. Anastatica, Milano, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2003
- MAZUMDER, Ph., *Earnings Mobility in the U.S.: A New Look to Intergenerational Inequality*, <https://sites.google.com/site/bashresearch>
- MINI, F., *La possibilità di una guerra impossibile*, Limes, 2017,9
- MÜNKLER, H., *Imperi. Il dominio del mondo dall'antica Roma agli Stati Uniti*, Trad. di G. Sandrelli, Bologna, Il Mulino, 2008
- NAMIER, L.B., *La rivoluzione degli intellettuali e altri saggi sull'Ottocento europeo*, Trad. di R. Gay Cialfi, Torino, Einaudi, 1957
- NYE, J.S., *The Paradox of American Power. Why the Only World's Superpower can't go it alone*, Oxford, Un. Press, 2002
- OLIMPIO, G - SANTEVECCHI, G., *Quanto costano i missili di Kim?*, Il Corriere della sera, 12 Settembre 2017
- PAGDEN, A., *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia. 1500-1800*, Trad. e cura di V. Lavenia, Bologna, Il Mulino, 2005
- PIKETTY, Th - SAEZ, E., *Income Inequalities in the United States. 1913-1988*, The Quarterly Journal of Economics, CXVIII,1, 2003
- *Top Incomes and the Great Recession: Recent Evolutions and Policy Implications*, IMF Economic Review, 61,3, 2013
- PIKETTY, Th. - SAEZ, E., - STANTCHEVA, S., *Optimal Taxation of the Top Labour Incomes. A Tale of Three Elasticities*, National Bureau of Economic Research, Working Paper 17616, November 2011, <http://www.nber.org/papers/w17616>
- PIKETTY, Th - SAEZ, E., - ZUCMAN, G., *Distributional National Accounts: Methods and Estimates for the United States*, National Bureau of Economic Research, Working Paper 22495, December 2016, <http://www.nber.org/papers/w22495>
- ROSINICK, D - WEISBROT, M., - WILSON, J., *The Scorecard on Development, 1960-2016: China and the Global Economic Rebound*, Washington Center of Economic and Policy Research, October 2017, [www.cepr.net](http://www.cepr.net)
- Secret (The) CIA History of the Iran Coup, 1953*, The National Security Archive, The George Washington University, <http://usarchive.gwn.edu/NSAEBB/NSAEBB28/>
- SHAIKH, A., *Political Economy of Capitalism: notes on Dobb's Theory of Crisis*, Cambridge Journal of Economics, 1978
- *The Economic Methodology of Neoliberalism*, in *Neoliberalism. A Critical Reader*, ed. by A. Saad-Filho and D. Johnston, London-Ann Arbor, Pluto Press, 2005
- *Globalization and the Myth of Free Trade*, [https://www.researchgate.net/...../238541036\\_Globalization\\_and\\_the\\_Myth\\_of\\_Free\\_Trade](https://www.researchgate.net/...../238541036_Globalization_and_the_Myth_of_Free_Trade)
- *An Introduction to the History of Crisis Theory*, in *U.S. Capitalism and Crisis*, Union for Radical Political Economics, N. York, 1978; sul web [https://www.researchgate.net/...../251652461\\_An\\_Introduction\\_to\\_the\\_History\\_of\\_Crisis\\_Theory](https://www.researchgate.net/...../251652461_An_Introduction_to_the_History_of_Crisis_Theory)
- *Marx's Theory of Value and the "Transformation Problem"*, [www.anwarshaikhecon.org/...../1-Marx's%20Theory%20of%20Value%20](http://www.anwarshaikhecon.org/...../1-Marx's%20Theory%20of%20Value%20)
- *Rethinking Microeconomics: A Proposed Reconstruction*, [www.economicpolicyresearch.org/econ/...../NSSR\\_WP\\_062012](http://www.economicpolicyresearch.org/econ/...../NSSR_WP_062012)
- STEGGER, M.B., *Ideologies of Globalization*, Journal of Political Ideologies, February 2005
- *From Market Globalism to Imperial Globalism: Ideology and American Power after 9/11*, Globalization, 2,1, 2005
- *Political Ideologies and Social Imaginaries in the Global Age*, Global Justice: Theory, Practice, Rhetoric, 2004,2
- *Globalisms. The Great Ideological Structure of the Twenty-first Century*, 3<sup>rd</sup> Ed. Lanham-Boulder-N. York-Toronto-Plymouth, Rowman & Littlefield, 2009

STREECK, W., *The Politics of Public Debt. Neoliberalism, Capitalist Development and the Restructuring of the State*, Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Discussion Paper 13/7, 2013; [www.mpfig.de/pu/mpfig\\_dp/dp13-7.pdf](http://www.mpfig.de/pu/mpfig_dp/dp13-7.pdf)

— *How will Capitalism end?*, New Left Review, 87, 2014

— *How will Capitalism end?*, London-N. York, Verso, 2016

VAROUFAKIS, Y., *I deboli sono destinati a soffrire? L'Europa, l'austerità e la minaccia alla stabilità globale*, Trad. di L. Matteoli, Milano, La nave di Teseo, 2016

WALKER, T., *Globalism: The New Market Ideology by Manfred Steger*, Logos, 2,2, 2003

WEISBROT, M., *Failed: What the "Experts" got wrong about the Global Economy*, Oxford, Un. Press, 2005

WEISBROT, M. - BAKER, D. - KRAEV, E. - CHEN, J., *The Scorecard on Globalization 1980-2000: Twenty Years of Diminished Progress*, Washington Center for Economic and Policy Research, July 2001, [www.cepr.net](http://www.cepr.net)

WEISBROT, M. - RAY, R. *The Scorecard on Development 1960-2010: Closing the Gap?*, Washington Center for Economic and Policy Research, April 2011, [www.cepr.net](http://www.cepr.net)