

SEBASTIANO ISAIA

**DATE A CESARE QUEL CHE È DI CESARE!  
E AL PROFITTO QUEL CHE È DEL PROFITTO!**

*Appunti di studio sul rapporto politica/economia  
nel Capitalismo «globalizzato» del XXI secolo*





## Introduzione

Ho finito di scrivere il breve studio che segue nel 2006, cioè prima che la crisi economica internazionale lungamente maturata desse la virulente prova di sé nell'autunno del 2008, prima negli Stati Uniti e poi nel resto del mondo, all'inizio sottoforma di crack finanziario e in seguito come interruzione del lungo ciclo espansivo durato, tra alti e bassi, per quasi un ventennio. Nel breve torno di tempo che separa questo studio dal manifestarsi della crisi economica i termini del rapporto tra economia e politica *sembrano* essersi drammaticamente rovesciati. Se ancora nel 2006 la saggistica economica e il dibattito politico attestavano una crescente condizione di debolezza, e persino di soggezione, della «sfera politica» nei confronti della «sfera economica», sempre più aggressiva e desiderosa di sottomettersi spazi della società un tempo franchi dal calcolo economico o controllati dallo Stato, solo due anni dopo gli stessi economisti e politologi si sono trovati nella condizione di dover descrivere, chi con stupore, chi con timore e chi con entusiasmo, *la rivincita della politica* – e dello Stato come sua massima espressione organizzata – *sull'economia*. Solo due anni fa i teorici del turbocapitalismo e dell'anarcocapitalismo teorizzavano e profetizzavano, in perfetta e poco paradossale sintonia con i teorici dell'Impero, l'imminente quanto inevitabile superamento dello Stato Nazionale, questo «cane morto» della storia che non sarebbe più stato in grado di tenere il passo con le virulente necessità di un'economia sempre più potente, globale, veloce, selvaggia e ormai refrattaria a ogni tentativo di condizionamento politico. Come il buon Dio, anche lo Stato Nazionale veniva dato per morto, o quantomeno se ne annunciava appunto l'imminente trapasso: Amen!

Si possono contare davvero sulle dita di una sola mano gli economisti e gli scienziati sociali che nell'estate del 2007, quando negli Stati Uniti si annunciarono i primi segni della crisi finanziaria che sarebbe deflagrata esattamente un anno dopo, hanno sentito il bisogno di collocare la dialettica economia-politica all'interno di uno schema concettuale meno rigido e scontato, più aperto alle possibilità di un non lontano mutamento di scenario storico. Sulla scorta della

crisi finanziaria che alla fine degli anni Novanta del secolo scorso fece traballare non poche economie cosiddette emergenti (Brasile, Messico, Corea del Sud, Indonesia, Russia, per non parlare del perdurante stato di stagnazione dell'economia giapponese), già nel 1999 Paul Krugman si chiese se per caso non «stiamo andando incontro verso un nuovo '29», e dopo aver notato come «l'economia statunitense si è avvicinata pericolosamente alla catastrofe nell'autunno del 1998», preannunciava il ritorno dell'economia della depressione, la quale avrebbe imposto l'abbandono dei pregiudizi che negli USA e altrove si erano fortemente radicati contro le politiche keynesiane: «in un mondo dove la domanda è spesso insufficiente, la libertà dei mercati risulta essere un argomento difficile da sostenere».<sup>1</sup> Anche Daniel Cohen, sempre alla fine degli anni Novanta, rifletteva sull'«eterno ritorno del pauperismo» e sulla «defunta volontà politica» che non permetteva di dare risposte efficaci ai gravi problemi sociali posti da una «mondializzazione dell'economia» che si era pericolosamente sottratta al controllo delle istituzioni politiche nazionali e internazionali. Pur auspicando anche lui il ripristino di alcune misure di stampo keynesiano, per far fronte ad esempio all'invecchiamento del vigente Stato sociale occidentale (soprattutto in campo pensionistico), Cohen riteneva assai pericolosa «la tentazione di ripiegarsi sul proprio mercato interno», in quanto «la mondializzazione è diventata oggi un'avventura obbligata».<sup>2</sup> Paul Ormerod, nella prima metà del decennio scorso, mise invece in luce l'incapacità della «scienza economica ortodossa contemporanea» di prevedere alcunché, nonché di dare alla politica un fattuale e positivo contributo al progresso umano, a causa della sua astrattezza dottrinarica che la rende «avulsa dal contesto della società e ben lontana da quella scienza fisica che pure vorrebbe imitare».<sup>3</sup> Prevedere il passato: ecco la sola capacità che è rimasta alla scienza economica contemporanea. Ebbene, solo questi tre «scienziati sociali» e pochi altri ancora diedero per tempo l'allarme, passando

---

<sup>1</sup> P. Krugman, *Il ritorno dell'economia della depressione*, p. 189, Garzanti, 2001.

<sup>2</sup> Daniel Cohen, *Ricchezza del mondo, povertà delle nazioni*, pp. 148-149, Edizioni di comunità, 1999.

<sup>3</sup> P. Ormerod, *I limiti della scienza economica*, p. 29, Edizioni di comunità, 1998.

come sempre per le solite Cassandre di turno, le quali nella prosperità non sanno vedere che i prodromi della depressione. Krugman, dopo un breve periodo di inevitabile infatuazione per il Presidente abbronzato, ha cominciato a prenderne le distanze, perché la sua politica economica non gli appare sufficientemente «socialista»: il bravo economista del MIT vorrebbe nazionalizzare l'intera economia americana, almeno fino a quando la congiuntura mostrerà una sicura inversione di tendenza.

Nonostante il grido di dolore delle Cassandre, la gran parte della scienza economica ha continuato a suonare fino all'ultimo, come l'orchestrina del *Titanic*, la musica del «capitalismo selvaggio», la quale suonava come un requiem alle avvizzite orecchie degli statalisti incalliti. Ma lungi dal tirare le cuoia, lo Stato oggi rivendica come non mai i propri diritti di ingerenza nella sfera economica, e sembra volere recuperare in fretta il terreno perduto a partire dai primi anni Ottanta del secolo scorso. A Dio piacendo, son finiti i tempi di Reagan e della Thatcher! In men che non si dica, gli economisti sono passati dalla teorizzazione della *fine dello Stato nazionale* – almeno nella forma che esso ha assunto negli ultimi due secoli –, surclassato e reso obsoleto da un'economia sempre più globale, razionale e immateriale, alla teorizzazione della *fine del capitalismo*, reso cieco dai suoi stessi «eccessi». Gli statalisti di «destra» e di «sinistra» che rischiavano l'estinzione, possono tirare un gran sospiro di sollievo, per adesso... Gli apologeti del libero mercato battono in ritirata o si convertono precipitosamente alla nuova religione neokeynesiana; i più coerenti difendono coraggiosamente la posizione liberista, aspettando che la nottata della crisi passi in fretta.

Il cambiamento di fase è stato più radicale e rapido negli Stati Uniti, perché lì il «selvaggio» cavallo capitalistico si è spinto in avanti più che altrove, e perché lì, di conseguenza, la crisi economica si è fatta sentire subito con estrema acutezza, più che in ogni altra parte del pianeta. C'è da scommettere che le stesse cause che hanno reso qui particolarmente acuta e generale l'attuale crisi economica, domani, quando la sofferenza nel processo di formazione del profitto sarà stata superata, si trasformeranno in altrettanti fattori di rinnovata

espansione capitalistica, mentre le condizioni che nel Vecchio Continente ne hanno mitigato l'impatto con l'economia e la società nel suo complesso, nella misura in cui non verranno estirpate continueranno a giocare come elemento di disturbo e di freno nei confronti di un più rapido e ampio processo di accumulazione del capitale. La dialettica dei punti di forza e dei punti di debolezza nei due punti nevralgici del capitalismo mondiale è pronta a rovesciarsi al momento opportuno, cioè a dire quando lo stretto sentiero che mena alla produzione del profitto (perché questo è il capitalismo: non produzione di «beni e servizi», ma innanzitutto produzione di profitti) apparirà nuovamente aperto e invitante.

La vittoria elettorale di Barack Obama è stata, sotto questo aspetto, emblematica di questo «epocale» cambiamento. Il nuovo presidente degli Stati Uniti è stato presentato dai media statunitensi e dagli analisti economici e politici di mezzo mondo, ora come «un nuovo Lenin», ora come la bella copia («abbronzata») di Bush, il quale insieme a Berlusconi e a Benedetto XVI ha incarnato negli anni scorsi lo Spirito del Male presso l'opinione pubblica progressista internazionale. Quando Obama cerca di sostenere con i soldi pubblici le imprese americane che rischiano la bancarotta passa per «socialista», o quantomeno per un keynesiano (che poi, per i più «conservatori», è un po' la stessa cosa), mentre quando si pone l'obiettivo di rivitalizzare, sempre con i soldi di Pantalone, il sistema creditizio privato entrato in una grave crisi di liquidità, egli deve sentirsi dare del «traditore del popolo» dai suoi non pochi sostenitori americani e internazionali. Il fatto stesso che l'intervento statale venga associato, *ipso facto*, al «socialismo»<sup>4</sup>, la dice lunga sulla

---

<sup>4</sup> A ogni irruzione della crisi economica negli Stati Uniti si parla, pardon: *si blatera*, di «socialismo». Della necessità di un «socialismo americano» si parlò ad esempio negli anni Settanta del secolo scorso, quando la crisi economica, innestandosi con la sconfitta in Vietnam, con le lotte studentesche e razziali, nonché con lo scandalo del Watergate, produsse una più generale crisi politica e sociale che allarmò non poco la classe dirigente americana. In quel frangente ecco cosa scrissero due intellettuali progressisti italiani: «Parlare di socialismo, in America, ha un senso diverso che in Europa; ma pensiamo che anche in America stiano per emergere istituti e stiano delineandosi sviluppi riconducibili a un tipo di socialismo che è il più probabile nella società di domani: il socialismo necessario, quello che scaturisce dall'istinto

*crassa ignoranza* che caratterizza il pensiero della maggior parte dei politici, degli economisti e degli scienziati sociali di vario genere circa la natura del capitalismo, che essi associano volgarmente al *possesso privato* di «beni e servizi», mentre in realtà esso non è che un *rapporto sociale* fondato sull'uso della capacità lavorativa da parte del capitale – o del «capitalista» in quanto suo rappresentante. Come scrisse una volta Marx, mutuando il «triviale Proudhon», «*la ricchezza odierna si basa sul furto del tempo di lavoro altrui*»<sup>5</sup>, una tesi fin troppo idealistica – «il tempo è *impalpabile*, non può fondare un bel nulla!» – per un'epoca così trivialmente materialistica com'è la nostra. Intanto il professor Antiseri mette in guardia i seguaci della religione cristiana dalla tentazione di dar ragione a Marx: «il libero mercato costituisce non solo la garanzia per i profitti, ma anche per la nostra della libertà».<sup>6</sup> Ma l'esimio professore lo sa che un tempo l'*antistatalista* Marx si schierò addirittura dalla parte del partito della libera concorrenza contro l'introduzione dei dazi protettivi in una Germania non ancora unificata sotto l'egida della moderna borghesia?<sup>7</sup> Certo che no, e come la maggior parte di quelli che da decenni sputano sentenze definitive su quel povero Cristo senza

---

degli uomini ad accordarsi e ad organizzarsi per sopravvivere» (M Calamandrei, G. Mammarella, *Quale America*, p. 18, Vallecchi, 1976). Che bella idea di «socialismo»! Ancora qualche anno, e il compagno Ronald Reagan, definito dai due progressisti un inconsistente e perdente reazionario «che in California conduceva la sua crociata contro il “sovversivismo” degli studenti e degli insegnanti del San Francisco State College per il rilancio dei valori americani», darà ai progressisti di tutto il mondo il «socialismo» che essi meritano.

<sup>5</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica (Grundrisse)*, I, p. 717, Einaudi, 1983.

<sup>6</sup> *Il Foglio*, 2 giugno 2009.

<sup>7</sup> «I dazi protettivi proteggono realmente il commercio e l'industria? Un sistema simile ci pare piuttosto un'organizzazione da stato di guerra in tempo di pace: uno stato di guerra che, volto inizialmente contro i paesi stranieri, si ritorce nel suo sviluppo contro il proprio paese. Certo è però che un singolo paese, per quanto possa approvare il principio della libertà di traffico, è assolutamente condizionato dalla situazione mondiale» (K. Marx, *Sui dazi protettivi*, nota redazionale pubblicata sulla *Gazzetta renana*, 22 novembre 1842, in *Scritti politici giovanili*, p.231, Einaudi, 1975). Notare la prospettiva *mondiale* dalla quale il giovane Marx guarda la dialettica capitalistica fin dal 1842. Per il comunista tedesco già allora era impensabile il *capitalismo in un solo paese*, figuriamoci il «socialismo»...

averne letto gli scritti, egli crede di aver capito il suo pensiero basandosi esclusivamente sugli scritti dei suoi sedicenti epigoni statalisti. Per non farsi scoppiare la bile occorre vaccinarsi contro l'imbecillità dei detrattori e degli epigoni.

A proposito del vecchio barbuto di Treviri, il quale *sembra* godere di un rinnovato interesse teorico presso la comunità degli economisti, ho scovato per caso la seguente interessante riflessione:

«Come sempre, la prosperità ha sviluppato molto rapidamente la speculazione. La speculazione sopravviene regolarmente nei periodi in cui la sovrapproduzione è già in piena marcia. Essa fornisce alla sovrapproduzione i suoi canali di partenza temporanei, mentre, con ciò, essa affretta l'irrompere della crisi e ne accresce la veemenza. La crisi stessa erompe anzitutto sul terreno della speculazione e solo successivamente si impadronisce della produzione. Non è la sovrapproduzione, ma la sovraspeculazione, la quale non è che un sintomo della sovrapproduzione, quella che appare perciò alla considerazione superficiale come la causa della crisi. Il successivo dissesto della produzione appare non già come un necessario risultato della sua propria precedente esuberanza, ma come un semplice contraccolpo della speculazione che crolla».<sup>8</sup> *Mutatis mutandis*, qui Marx non sembra parlare alla nostra intelligenza di «attori sociali» del XXI secolo? Certo, egli non mostra alcuna avversione etica nei confronti della speculazione, che anzi concepisce come un fatto del tutto necessario, sulla base dell'economia capitalistica, e ciò può irritare non poco gli avvezzi all'odioso politicamente corretto. E chi se ne frega! Anzi, tanto meglio! Ma non è qui il luogo di approfondire la genesi e il significato della crisi economica in generale, e dell'attuale crisi economica in particolare, e semmai rimando ai miei appunti di studio dell'ottobre 2008 intitolati *È il capitalismo bellezza*. Già che ci

---

<sup>8</sup> K. Marx, *Rassegna. Da maggio all'ottobre*, pubblicata nella *Neue Rheinische Zeitung* del 1850, in *Rivoluzione e reazione in Francia, 1848-1850*, p. 329, Einaudi, 1976.



siamo, ai fini di una più precisa comprensione delle pagine che seguono è forse opportuna questa precisazione di natura eminentemente «filosofica»: la *peculiarità* della concezione «materialistica» di Marx, almeno secondo la *mia* interpretazione di essa, non consiste nell'individuazione dell'economia come «struttura» della società, perché questo concetto è ben presente nell'elaborazione filosofica ed economica (due termini che peraltro un tempo erano strettamente connessi) del pensiero borghese a partire almeno dal XVIII secolo, cioè dal momento in cui l'ascesa della società basata sullo sfruttamento scientifico degli uomini e della natura appare inarrestabile.

Nel capitalismo globalizzato del XXI secolo, poi, non esiste un solo scienziato sociale che si rispetti che non tratti la stessa cultura come una «infrastruttura economica», magari per deprecare questa sua cattiva condizione, per rivendicare una «rivoluzione culturale ed etica» che la emancipi da questa sudditanza, e via di seguito. La stessa reazione romantica, irrazionalista e nichilista del XIX secolo testimonia della crescente subordinazione di tutte le sfere sciali alle totalitarie necessità dell'economia borghese, la quale ha nella scienza e nella tecnica i due suoi più potenti strumenti di dominio. La politica da concepirsi come la più importante delle «infrastrutture economiche» continua a essere il pane quotidiano nel dibattito politico del nostro relativamente arretrato Paese, ancora troppo appesantito di ogni sorta di magagne politiche, alcune delle quali risalgono addirittura al periodo fascista. L'arretratezza sociale, politica e «culturale» del Paese è testimoniata anche dal fatto che tutte le volte che qualcuno si mette in testa di fare le «grandi riforme» passa immediatamente per fascista o piduista. La genesi della *Lega Lombarda* e del berlusconismo risiede in questa sofferenza del nostro «sistema-Paese», ossia nel tentativo messo in campo almeno da una parte della classe dominante di spezzare definitivamente i ponti col passato, in modo da mette quel sistema in grado di competere con gli altri sistemi di grandezza comparabile.

Ma ritorniamo alla «teoria». Ciò che distingue in modo irriducibile il «materialismo» di Marx dalla concezione filosofica ed economica dei «classici» (fisiocrati, Adam Smith, Ricardo, Kant,

Hegel) è la scoperta della natura necessariamente *antagonistica* e storicamente *transitoria* della presente società, la quale ne prepara nel suo ribollente seno un'altra, finalmente in grado di mettere la parola *fine* alla millenaria storia caratterizzata dal dominio classista di una parte della società nei confronti di un'altra. In questo peculiare senso è giusto dire che il punto di vista marxiano *non è scientifico*, nell'accezione comune del concetto di scienza, intesa – erroneamente – come conoscenza oggettiva e avalutativa del mondo esterno. Può essere «scientifico» (sempre in quella particolare accezione) un concetto come il *plusvalore* – come esso appare al centro della marxiana teoria del valore –, il quale presuppone lo *sfruttamento* delle capacità lavorative umane da parte del capitale? Certamente no! Quel concetto è infatti *valutativo* in sommo grado, in quanto condanna in radice la società borghese, e non si può essere così ingenui da pretendere che la scienza economica ne riconosca l'oggettività. Per vedere nel lavoro salariato *in quanto tale* uno sfruttamento di capacità umane occorre che se ne abbia prima il concetto nella testa, anzi: nella *coscienza*. Ecco perché solo il pensiero critico, che si nutre di coscienza e non di scienza, può penetrare il velo monetario che mentre media tutte le relazioni sociali, ne cela sotto la sua superficie il loro contenuto disumano.

Un altro momento essenziale e peculiare della concezione marxiana è il *punto di vista della totalità*, ossia il metodo che permette di accostarsi alla conoscenza della prassi sociale umana, non come a una caotica datità, a una realtà da cogliere solo sul piano empirico, in quanto sarebbe indecifrabile nel suo significato più profondo, ma accostandovisi invece come a una totalità vivente, in modo che il pensiero ne abbia l'esperienza di un ancorché che non è il risultato di una semplice somma o giustapposizione delle sue parti, ma che si realizza, per usare ancora più indegnamente il linguaggio hegeliano, come connessione intima, profonda e dialettica di esse, di modo che si renda visibile alla coscienza l'universale contenuto nel particolare. Questo universale è appunto il rapporto sociale di dominio e di sfruttamento capitale-lavoro salariato, il quale esce dalla «sfera economica» propriamente detta, per informare di sé l'intera prassi sociale. Il modo in cui concretamente si dà la

*mediazione* tra le parti e la totalità, tra il dominio delle istanze economiche e la multiforme vita degli individui: ecco la vera difficoltà che ha dinanzi il pensiero critico. Lo stesso processo economico, se non riguardato dal punto di vista della totalità, appare come un meccanismo «triviale», *materialistico* nell'accezione volgare del termine, un ancorché che non si armonizza con l'irrazionale e disarmonica prassi sociale complessivamente considerata. Solo questo punto di vista è in grado di conferire all'economia pregnanza storica e sociale. Tutto il resto è volgare *determinismo economico*, mero passivo rispecchiamento di una realtà che in effetti ha i caratteri di una deterministica fenomenologia, in quanto è governate da potenze sociali che gli individui non sono in grado di controllare con la testa, pur avendole essi stessi create. Deterministica e materialistica è la prassi economica, non la teoria critica chiamata a comprenderla e a negarla: se non si comprende questa dialettica, facilmente si cade in quella volgarizzazione del pensiero marxiano che ha mandato in solluchero i detrattori del forte bevitore di Treviri.

Per mutuare la nota – e travisata – formula marxiana, la relazione di dominio e di sfruttamento sopraccennata costituisce la struttura dell'edificio sociale borghese, ed è proprio per questo che la metafora topica a suo tempo escogitata da Marx per meglio chiarire il proprio pensiero, e subito trasformata dagli epigoni in un sacro e inviolabile principio gnoseologico, non postula affatto una distinzione dualistica tra «struttura economica» e «sovrastruttura» politica, giuridica, culturale, psicologica e via di seguito: la società *tout court* è una «struttura», una formazione storico-sociale dominata sempre più dal capitale colto nelle sue diverse e «prosaiche» configurazioni: denaro, merce, mercati, lavoratori, tecnologie, scienza, ecc. Queste brevi considerazioni di carattere teorico forse potranno orientare meglio il lettore nella comprensione del *mio* punto di vista, più che del punto di vista di Marx, il quale rimane comunque il punto d'avvio della mia riflessione intorno alla natura della vigente società.

La virtuosa triangolazione realizzatasi tra i governi della Germania, degli Stati Uniti e della Russia a proposito della vicenda *Fiat-Opel*, la dice lunga sul grado di sofferenza del capitalismo internazionale, oltre che sulle illusioni dei «mercattisti» duri e puri nostalgici di un *laissez faire* che nella sua forma ideale non c'è mai stato, neanche ai bei vecchi tempi di Adam Smith. Per addolcire l'amare pillola, Tremonti ha detto che mentre la *Fiat* e il governo italiano hanno giocato pulito, secondo le regole del mercato, i loro competitors hanno invece scelto di alterare le regole più elementari della partita, determinando a tavolino un risultato altrimenti diverso. Detto da un teorico dell'antimercatismo più conseguente non è credibile, anche perché il caso-*Alitalia* non depone precisamente a suo favore. La verità è che il sistema-Paese strutturalmente più debole *doveva* uscire sconfitto. Tutto qui.

La commistione di politica ed economia è un fatto tutt'altro che anomalo nella storia del capitalismo, soprattutto in tempi di crisi economica e nella sua fase imperialistica, che si connota appunto non solo come espansione internazionale del capitale (esportazione di capitali, acquisizioni all'estero di fonti di approvvigionamento di materie prime e di forza lavoro, ricerca di mercati in ogni parte del globo, ecc.), ma anche come sostegno politico (che può giungere fino a coinvolgere la «sfera militare» di un Paese) al capitale nazionale da parte dello Stato Nazionale. Il capitalismo nasce protezionista e continua a essere protezionista, sebbene la politica protettiva dello Stato nei confronti del capitale nazionale ha col tempo mutato completamente natura, almeno nei paesi di più lunga tradizione capitalistica (pensiamo all'Inghilterra, alla Francia e alla Germania). Opporre adialetticamente la politica protezionista alla politica liberista non ha alcun senso, perché i concetti e la prassi che sottendono quelle due politiche hanno un valore relativo e per niente dualistico, nel senso che l'una politica può trasformarsi nell'altra praticamente senza soluzione di continuità tutte le volte che gli interessi complessivi di un sistema-Paese lo rendono necessario. La concorrenza può a un certo punto dare luogo al monopolio, e quest'ultimo può mutarsi in concorrenza attraverso una dialettica immanente. Solo se si ha ben chiaro questo processo è possibile

afferrare in tutta la sua reale portata e dimensione il recente cambiamento di fase, evitando di teorizzare chimere (del tipo: «il capitalismo è morto!») delle quali ci si dovrà vergognare tra qualche anno, al prossimo «mutamento di fase».

Maggio 2009

«Solo la *superstizione politica* immagina ancora oggi che la vita civile debba necessariamente essere tenuta unita dallo Stato, mentre, al contrario, nella realtà, lo Stato è tenuto insieme dalla vita civile ... (Lo) Stato moderno poggia, come sul suo fondamento, sullo sviluppo non ostacolato della società civile, sul movimento libero degli interessi privati, ecc.» (Marx).<sup>9</sup>

### 1. *La «crisi della politica» nel capitalismo globale.*

L'attuale crisi della politica, intesa quest'ultima nelle sue diverse configurazioni organizzative, giuridiche, ideologiche e spaziali (confini territoriali), è certamente il sintomo di un processo di portata storica che tocca la radice della classica contraddizione, per dirla con Marx, tra le forze produttive e i rapporti sociali di produzione. Essa esprime soprattutto la *tendenza* al superamento dello Stato nazionale nell'ambito dello stesso regime storico-sociale che lo ha prodotto attraverso un lungo e tortuoso processo che ha investito ogni ambito della prassi sociale. Abbiamo definito «*classica*» questa contraddizione per sottolinearne il carattere immanente alla natura della società capitalistica: infatti, la tensione tra le modalità della produzione e della distribuzione della ricchezza sociale e i rapporti sociali di dominio e di sfruttamento che le sussumono dall'inizio alla fine, appartiene alla genesi della moderna società borghese e cresce con l'espandersi, in termini sia quantitativi che qualitativi, del suo dominio. La dinamica della quale ci occupiamo ha la sua ragion d'essere fondamentale nello scorrere diseguale del *tempo della politica* e del *tempo dell'economia*: la politica generalmente prende atto di uno stato di fatto venutosi a cristallizzare nel corso di un

---

<sup>9</sup> K. Marx, *La sacra famiglia*, pp. 135-137, Editori Riuniti, *Opere*, IV, 1972.

processo più o meno lungo e complesso all'interno della cosiddetta «società civile», e cerca di tenere presente, per porle in «sinergia», una serie di fattori sociali ai fini di una conservazione quanto meno conflittuale ed *efficiente* possibile dei rapporti sociali dominanti – non altro che questo significa il concetto di «difesa del bene collettivo» attribuito allo Stato); l'economia, considerata nei suoi tratti fondamentali e caratteristici, conosce solo il cambiamento, e ha proprio nel continuo mutamento della sua struttura (organizzazione del lavoro, tecnologie, modalità di produzione e di circolazione delle merci, dei capitali, degli esseri umani, ecc.) la sua *vitale* necessità. Per questo quando scriviamo «struttura», in relazione alla «sfera economica», pensiamo in realtà a un *processo*.

Lo stato di tensione tra la politica e l'economia (usiamo questi due termini nella loro accezione più generale), che a volte muta in una e vera e propria condizione di sofferenza che il sistema sociale nel suo complesso deve superare per evitare di precipitare in un pericoloso circolo vizioso nel quale i problemi dell'una (della «sfera politica») alimentano i problemi dell'altra (della «sfera economica»); la tensione dialettica tra questi due momenti fondamentali del dominio sociale, dicevamo, trova oggi il suo massimo punto di frizione intorno ai settori più dinamici e «pervasivi» del capitalismo: biotecnologie, finanza «elettronica», tecnologie «della conoscenza e dell'informazione». I mutamenti che alcuni settori economici inducono nella società sono così profondi, toccano così da vicino il corpo e la mente degli individui da esigere dalla politica una risposta non solo legislativa, non solo transnazionale ma persino «etica» e «culturale». Basti pensare al dibattito planetario che negli ultimi quindici anni si è sviluppato intorno agli organismi geneticamente modificati, alle «nanotecnologie» (che potrebbero venire installate direttamente in qualche parte del cervello), o alla clonazione animale e, in prospettiva, umana, ovvero al destino delle cosiddette relazioni umane nell'epoca del *World Wide Web*, dell'enorme ragnatela elettronica che avviluppa l'intero spazio sociale mondiale. Persino un vecchio, ma non ancora obsoleto, arnese come la religione è chiamato a supportare lo sforzo di adeguamento e di gestione della politica ai processi sociali, politica che, dopo la crisi delle ideologie

che dalla fine dell'ultima guerra mondiale fino all'epilogo della «guerra fredda» ne avevano legittimato la prassi agli occhi dell'«opinione pubblica», oggi si sente su quel piano abbastanza scoperta. Tutta la campagna di opposizione al cosiddetto «relativismo etico» orchestrata dalla Chiesa cattolica e supportata praticamente almeno dalla metà della classe dirigente Occidentale – con la solita eccezione, in Europa, della «scientista» Inghilterra – non ha altro significato che questo, e la forte, e fino a qualche anno fa impensabile, carica ideologica che impregna quella campagna testimonia della relativa debolezza della politica e della straordinaria forza dell'economia in ogni sua configurazione e fenomenologia. La stessa diffusione, nelle metropoli più avanzate del capitalismo mondiale, di sempre nuove e più o meno “bizzarre” forme di misticismo religioso e pseudo religioso, denuncia la condizione disumana nella quale viviamo, e testimonia di una sorta di resistenza passiva al rullo compressore della razionalizzazione capitalistica che tende a spianare ogni «anomalia», ogni «imperfezione», ogni seppur minima rugosità del tessuto sociale che possano creare ostacoli al rapido scorrere delle transazioni economiche e delle relazioni sociali. Scriveva Adorno: «Dopo millenni di illuminismo, il panico torna a calare su di una umanità il cui dominio sulla natura, in quanto dominio sugli uomini, supera di gran lunga, in fatto di orrore, tutto ciò che gli uomini ebbero mai a temere dalla natura».<sup>10</sup> E un “teorico” del carattere *demoniaco* della società occidentale avanzata, William Peter Blatty, scriveva nel suo celebre *L'esorcista* che il mondo «del momento presente» è «un mondo in tormento che invoca aiuto perdendo sangue dai tubi di scappamento». Qualcosa del genere aveva detto ai suoi tempi Karl Kraus, osservando l'inadeguatezza dell'*umano*, dell'uomo in quanto uomo, nella società dominata dalle moderne tecnologie orientate esclusivamente alla razionalizzazione dei meccanismi economici.

Come per Marx, anche per chi scrive la religione, prim'ancora d'essere il prodotto dell'ignoranza e dell'astuzia delle classi dominanti, è innanzitutto il grido di dolore della creatura che soffre,

---

<sup>10</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, pp. 291-292, Einaudi, 1994.



è il balsamo per un corpo che soffre («una goccia di balsamo per la povera anima impotente, diventata miserabile nella miseria»<sup>11</sup>), un lenitivo, oltre ad essere un modo per conferire razionalità a un mondo che, se guardato da una prospettiva *umana*, produce continuamente irrazionalità. Nel mondo irrazionale le vie che conducono alla razionalità – cioè a conferire un senso alle cose – sono praticamente infinite, come dimostra appunto il proliferare di idee mistiche di ogni genere. Come scriveva Max Horkheimer, «Anche la religione protestante può essere stata oppio per il popolo, ma un oppio attraverso cui esso ha sopportato l'operazione decretata dal razionalismo: la rivoluzione industriale nel corpo e nell'anima. Nessun'altra strada porta da Leonardo ad Henry Ford più di quella che passa per l'introduzione religiosa». <sup>12</sup> A proposito di oppio ci viene in mente quanto una volta scrisse La Mettrie: «L'oppio rende l'uomo felice ... Che dolce letargo! L'anima non vorrebbe mai uscirne. Prima era in preda ai più grandi dolori; ora sente solo il piacere di non soffrire più e di godere la più deliziosa tranquillità». <sup>13</sup> Non c'è dubbio.

«Si è sinora creduto che la creazione cristiana dei miti sia stata possibile soltanto nell'epoca dell'Impero romano, poiché non era stata ancora scoperta la stampa. È vero proprio l'inverso. La stampa quotidiana e il telefono, che in un attimo trasmettono in tutta la terra le loro invenzioni, fabbricano miti in un giorno che non potessero essere costruiti un tempo in un secolo». <sup>14</sup> Questo scriveva Marx quasi un secolo e mezzo fa, quando l'invenzione della rete elettronica mondiale e gli aerei supersonici trovavano qualche lontano presagio nella letteratura fantascientifica così rigogliosa nell'epoca vittoriana. L'odierna fabbricazione di miti “usa e getta”, che nella scienza pubblicitaria trova il suo cuore pulsante, fa impallidire la stessa corretta previsione del comunista di Treviri. Nella tanto strombazzata “era dell'informazione” la conoscenza di

---

<sup>11</sup> Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 457, *Opere*, V, Editori Riuniti, 1972.

<sup>12</sup> M. Horkheimer, *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, p. 106, Savelli, 1978.

<sup>13</sup> J. O. de La Mettrie, *L'uomo macchina*, p. 182, Laterza, 1978.

<sup>14</sup> Lettera di Marx a Kugelmann del 27 luglio 1871.

sempre nuove cose, di nuove informazioni e combinazioni d'ogni genere, legata alla necessità di rimanere al passo di processi economici sempre più dinamici, non si è certo trasformata in un aumento di coscienza, di conoscenza profonda dei meccanismi vitali che spiegano “il senso” reale delle cose. Anzi, possiamo dire che più si conosce e meno si capisce, e più confuso, caotico e spezzettato diventa il quadro che ci sta dinanzi. In questo senso non è sbagliato dire che anche l'uomo è in fondo una *tecnologia intelligente*, che elabora dati e informazioni il cui senso reale (*sociale*) gli sfugge. La natura e la conduzione della sua intelligenza non sono meno eteronome di quelle che producono e gestiscono la cosiddetta “intelligenza artificiale”. «Un mondo in cui la tecnica ha una posizione chiave come quello odierno, produce uomini tecnologici che vibrano all'unisono con la tecnologia».<sup>15</sup> Niente di strano, allora, se la produzione di idoli e di miti segue il vorticoso andamento dei cicli mercantili e delle stagioni di moda: a proposito, quale religione è oggi più “trendy”?

I critici inconseguenti dello «scientismo» giustamente rimproverano alla scienza di volersi sottrarre dal controllo della fantomatica «opinione pubblica», controllo esercitato attraverso la necessaria mediazione della politica, e di volersi conformare unicamente all'imperativo del possibile: fare *tutto* quello che le conoscenze scientifiche, la tecnologia e le risorse economiche rendono possibile fare, senza curarsi troppo delle conseguenze che una tale condotta, «spregiudicata, irresponsabile e selvaggia», implica sul piano sociale. La scienza sembra aver completamente dimenticato la dimensione spirituale, morale, etica degli uomini, e sembra interessata esclusivamente al loro corpo e alle loro molteplici esigenze pratiche. Naturalmente questi critici dello «scientismo» attribuiscono alla scienza un «libero arbitrio» che in epoca capitalistica essa non ha mai avuto. Essi sembrano non comprendere una semplice verità, che sta sotto gli occhi di tutti, e cioè che per porre la scienza sotto l'imperio dell'«opinione pubblica», e quindi

---

<sup>15</sup> T. W. Adorno, *L'educazione dopo Auschwitz*, in *Parole chiave*, p. 136, Sugarco, 1974.

della politica che da essa emana, occorre dominare la forza sociale che primariamente la controlla, la sostiene e la spinge in avanti: l'*economia*. Ma oggi nessuno, nemmeno i detentori di capitali, hanno in potere le forze dell'economia, le quali invece hanno in potere il nucleo essenziale dell'odierna organizzazione sociale. Non si vede, quindi, come l'«opinione pubblica» e la politica possano realisticamente controllare la scienza, soprattutto quella «applicata» (ammesso che la distinzione tra scienza teorica e scienza applicata abbia mai avuto, o continui ad avere un senso), la quale è essa stessa una potente forza economica. Ecco allora che la forte critica «antiscientista» che sale da ogni parte dell'élite politico-culturale occidentale imbocca fatalmente le solite strade che non portano da nessuna parte, e che al limite possono solo rallentare e differire il pieno dispiegamento di processi incardinati sul terreno economico-scientifico: la strada del piagnisteo «eticamente corretto» sull'irresponsabilità di una scienza «che non vuole porsi alcun limite», o la strada dell'anticapitalismo reazionario (quello che guarda *indietro*, non *avanti*), di matrice «clericale» (oppure nella sua italianissima variante «atea-devota») o «laica».

Contro lo strapotere e il dogmatismo ideologico della scienza “postmoderna” Paul K. Feyerabend propose di «aggiungere la separazione di Stato e scienza alla separazione oggi abituale di Stato e Chiesa»:

«La scienza è solo *uno* dei molti strumenti inventati dall'uomo per far fronte al suo ambiente. Essa non è l'unico, non è l'infallibile, ed è diventata troppo potente, troppo aggressiva e troppo pericolosa perché le si possa lasciare la briglia sciolta».<sup>16</sup>

A parte il fatto che «l'*anarchismo epistemologico e metodologico*» suggerito dal filosofo della scienza viennese agli inizi degli anni Settanta del secolo scorso, per spezzare il potere autoritario della Scienza Unica Ufficiale e per questa via liberare nuove ed eticamente migliori energie intellettuali, non collide affatto, in linea di principio, con il *fondamento sociale* di quel potere, nella misura in cui quell'indirizzo epistemologico permette di ampliare la

---

<sup>16</sup> P.K. Feyerabend, *Contro il metodo*, 1975.

rete concettuale e sperimentale idonea a catturare<sup>17</sup> – e a mettere a profitto – i fenomeni naturali e sociali; a parte il risvolto necessariamente autoritario di questa richiesta *avanzata sotto il dominio sociale vigente*, sul piano strettamente politico la critica antiautoritaria e antidogmatica di Feyerabend rivela tutta la sua ingenuità e inconsistenza “piccolo-borghese” quando mostra, nella sua prospettazione della «società libera», di non poter andare al di là del punto di vista liberale di John Stuart Mill<sup>18</sup>, piuttosto inadeguato, per così dire, già alla luce del capitalismo della sua epoca. Come molti altri intelligenti “spiriti” insofferenti al dominio sociale capitalistico – «La paura del caos e il vivo desiderio di un mondo in cui non vi sia bisogno di prendere delle decisioni fondamentali ma si possa sempre contare sul consiglio altrui hanno indotto i razionalisti a comportarsi come bambini spaventati»<sup>19</sup> –, Feyerabend non comprese che prim’ancora d’essere la nuova concezione mitologica del mondo, la scienza «non è solo forza produttiva sociale, ma è anche rapporto sociale di produzione»<sup>20</sup>, e che quindi la soluzione dei problemi epistemologici, metodologici e politici da egli meritoriamente posti chiama in causa ben più che una «rivoluzione culturale».

Mentre i tempi che separano la scoperta scientifica dalla sua applicazione tecnologica in economia, con le conseguenti «ricadute» sulla società nel suo complesso, tendono a ridursi ogni mese che

---

<sup>17</sup> «Se desideriamo comprendere la natura, e se vogliamo padroneggiare il nostro ambiente fisico, dobbiamo usare *tutte* le idee, *tutti* i metodi e non soltanto una piccola scelta di essi»; *ivi*.

<sup>18</sup> «Quante siano le possibilità del liberalismo di Mill lo si può vedere dal fatto che esso lascia spazio a qualsiasi desiderio e a qualsiasi vizio umano. Non ci sono principi generali, salvo il principio della minima interferenza con la vita degli individui o dei gruppi di individui che hanno deciso di perseguire un intento»; *ivi*.

<sup>19</sup> P. K. Feyerabend, *Rationalism, Relativism and Scientific Method*, 1977. La punta della critica qui è rivolta soprattutto contro la scuola popperiana, ma in generale contro l’indirizzo epistemologico allora dominante, il quale prospettava come base feconda della «buona scienza» l’esistenza di una sola razionalità, di un solo standard metodologico e di una sola teoria (monismo teorico).

<sup>20</sup> T. W. Adorno, *Dialettica e positivismo in sociologia*, AA. VV., p. 12, Einaudi, 1972.

passa, sul versante della politica non si è registrata nell'ultimo mezzo secolo un'accelerazione neanche lontanamente paragonabile. I tempi come le forme della politica non sono mutati molto nel corso del XX secolo, e ciò è stato vero soprattutto in Europa (salvo in parte l'Inghilterra), mentre negli Stati Uniti il sistema politico ha mostrato un maggiore dinamismo, realizzando uno dei maggiori fattori di successo del capitalismo Nordamericano. Questa sfasatura temporale tra le sponde opposte dell'Atlantico naturalmente si spiega con le differenti storie che hanno contrassegnato la prassi sociale nel Vecchio continente e nel Nuovo mondo, e già Hegel aveva intuito che «lo spirito del mondo» aveva eletto l'America a terra del futuro, nonostante allora la potenza economica e politica dominante fosse di gran lunga l'Inghilterra. Ma si vede che il pensiero dialettico è capace di guardare molto lontano anche quando l'occhio del soggetto "dialettico" conosce solo le quattro mura di uno studio. L'assenza di un passato feudale è stata certamente per gli Stati Uniti il più grande fattore del suo «vantaggio competitivo» nei confronti della madre Europa.

Scriveva Thomas L. Friedman, uno dei massimi teorici americani della «globalizzazione», alla fine dello scorso decennio:

«La politica non è locale; non più. Oggi, tutta la politica è globale. Non tutti i paesi si sentiranno parte del sistema della globalizzazione, ma tutti, direttamente o indirettamente, sono vincolati e condizionati dal sistema. Non è un caso che la Germania Est, l'Unione Sovietica, il capitalismo asiatico, le imprese statali brasiliane, il comunismo cinese, General Motors e Ibm, più o meno nello stesso momento, siano crollati o siano stati costretti a ristrutturarsi: tutti sono stati colpiti dal medesimo tipo di patologia che ha fatto cadere il muro di Berlino e tutti gli altri muri che blindavano il mondo nel sistema della guerra fredda; quella che ho battezzato "sindrome da immunodeficienza da microchip". I sintomi di questa sindrome tendono a comparire quando una nazione o un'impresa non sono in grado di aumentare la produttività, i salari, il livello di vita, l'uso della conoscenza e la competitività e rispondono

con eccessiva lentezza alle sfide poste da un mondo sempre più veloce».<sup>21</sup>

Sul piano storico generale la crescente tensione che si è realizzata tra l'economia e la politica ha questo significato, che quest'ultima è il prodotto più raffinato (e mostruoso: vedere lo Stato moderno) della cosiddetta «società civile»:

«Poiché lo Stato è la forma in cui gli individui di una classe dominante fanno valere i loro interessi comuni e in cui si riassume l'intera società civile di un'epoca, ne segue che tutte le istituzioni comuni passano attraverso l'intermediazione dello Stato e ricevono una forma politica. Di qui l'illusione che la legge riposi sulla volontà e anzi sulla volontà strappata dalla sua base reale, sulla volontà libera. Allo stesso modo, il diritto a sua volta viene ridotto alla legge».<sup>22</sup>

I rapporti sociali oggi dominanti su tutto il pianeta mostrano questa realtà storica in modo capovolto, così che la «società civile» appare quasi un'emanazione della volontà generale degli astratti cittadini, i quali sembrano trovare nello Stato il loro neutro punto di equilibrio, un momento di armonico coordinamento e di mediazione tra interessi diversi e spesso confliggenti, secondo la concezione pattizia – contrattualistica – che si è affermata nel pensiero borghese a partire dal XVII secolo. Non deve quindi meravigliarci il fatto che solo gli apologeti del capitalismo «liberoscambista», o «selvaggio» nell'accezione dei «politicamente corretti», denunciando l'invadenza dello Stato nelle libere attività della società civile dicono la verità sul rapporto economia-politica, e non a caso essi sono l'avanguardia e gli ideologi del movimento che critica, naturalmente sul terreno degli interessi capitalistici, le vecchie forme della politica: dallo Stato-nazione, agli organismi politici internazionali come l'ONU, alle alleanze politico-militari uscite dalla seconda guerra mondiale. Il loro «nuovo mondo possibile» postula uno Stato minimo, tendenzialmente in via di superamento, e una società dominata dalla più libera e multiforme competizione tra tutti i cittadini. In loro si

---

<sup>21</sup> T. L. Friedman, *Le radici del futuro*, p. 88, Mondadori, 2000.

<sup>22</sup> K. Marx, *L'ideologia tedesca*, p. 76, Editori Riuniti, *Opere*, V, 1972.

esprime, nel modo necessariamente reazionario dovuto alla posizione sociale che occupano o esprimono, l'essenza più genuina del rapporto sociale oggi *dominante* sull'intero pianeta.

## 2. *La scienza come forza produttiva sociale e come ideologia.*

«Ma la scienza naturale si è intromessa tanto praticamente nella vita dell'uomo mediante l'industria, e l'ha trasformata, e ha preparato l'emancipazione dell'uomo, pur avendo dovuto immediatamente condurre a compimento la sua disumanizzazione» (Marx).<sup>23</sup>

«Come qualunque altro credo, la scienza può essere piegata al servizio delle più diaboliche forze sociali, e lo scientismo non ha vedute meno ristrette della religione militante» (Horkheimer).<sup>24</sup>

Com'è noto, la «seconda rivoluzione industriale» (che tradizionalmente si data a partire dalla seconda metà del XIX secolo), con le sue vaste e profonde conseguenze sulla società Occidentale nel suo complesso, determinò un'altrettanta profonda crisi nel seno del pensiero scientifico. Vale la pena di spendere due parole su quella crisi perché essa getta luce sul dibattito scientifico-epistemologico di oggi, il quale in realtà non sembra andare molto al di là, nell'elaborazione dei concetti e nella prospettazione delle soluzioni, rispetto al dibattito che animò la comunità scientifica un secolo fa. Nel corso della «prima rivoluzione industriale» la scienza fu chiamata a ratificare sul piano teorico i risultati prodotti dalla tecnica come soluzioni economicamente razionali (dalla prospettiva del capitale, naturalmente) ai problemi posti dalla necessità di sfruttare in modo sempre più intenso la natura. La ricerca scientifica svolse in quel momento storico una funzione piuttosto ancillare rispetto alla tecnica, alla cui prassi era ancora assegnato il compito di offrire “materiale” alla riflessione teorica. Ma nel ventennio 1850-1870, in relazione a un ritrovato dinamismo economico e sociale che

---

<sup>23</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 121, Einaudi, 1968.

<sup>24</sup> Max Horkheimer, *Eclisse della ragione*, p. 65, Einaudi, 2000.

portò, fra l'altro, il capitale europeo sulla strada della globalizzazione imperialistica, il rapporto tra scienza e tecnica si trasforma rapidamente, sempre intorno al punto nevralgico dello sfruttamento della natura e dell'uomo. Sul piano propriamente scientifico l'esigenza (astratta, "metafisica", e dunque *concreta* all'ennesima potenza, cioè avvertita dal capitale in quanto potenza sociale che domina tutto e tutti) di realizzare un ulteriore giro di vite nel rapporto uomo-natura, ebbe la sua fondamentale espressione nella critica della vecchia concezione meccanicistica del mondo, la quale imbrigliava la ricerca scientifica nello stretto orizzonte fenomenologico, subordinandola in tal modo alla tecnologia. Per lanciare nuovi ponti conoscitivi che permettessero uno sfruttamento assai più intenso di quello che si era fino ad allora realizzato, bisognava forzare i limiti imposti dalla mera ratifica teorica dei dati acquisiti attraverso l'esperienza, soprattutto attraverso la prassi tecnologica, e ciò era tanto più vero nel momento in cui in Inghilterra, nella madre del capitalismo moderno, iniziava a svilupparsi quel conservatorismo tecnologico che alla fine le farà perdere il confronto economico e scientifico con la Germania e con gli Stati Uniti. Il mutamento di paradigma scientifico che allora si produsse ebbe nel concetto di «*ipotesi*» il suo momento più caratteristico:

«Non si tratta affatto, si badi, di un ritorno a congetture di tipo metafisico, non verificabili ed arbitrari, quali avevano caratterizzato le speculazioni della filosofia della natura settecentesca. Ipotesi e modelli, della cui arbitrarietà si è pienamente consci, vengono ora assunti consapevolmente come naturali congetture che travalicano i meri fatti empirici, ma che proprio per questo sono in grado di "predire" nuovi ordini di fenomeni o connessioni insospettite tra di essi, suscettibili però di verifica sperimentale ed in grado quindi di indicare nuove vie. Se la verifica contraddice le previsioni, l'ipotesi o il modello sono da rigettare; se le conferma, si dispone allora di uno strumento molto potente di indagine della natura, capace di mettere in luce aspetti che sfuggono all'osservazione immediata».<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Baracca, Ruffo, Russo, *Scienza e industria, 1848-1915*, p. 20, Laterza, 1979.



Tutte le più importanti scoperte scientifiche dell'ultimo quarto del XIX secolo e degli inizi del XX, nella chimica, nella fisica, nella elettrodinamica: dal modello atomico di Bohr alla relatività «ristretta» e «allargata» di Einstein, ecc., non sono che ponti lanciati verso la fortezza-natura e la fortezza-uomo, in modo da superare senza cadere nell'abisso dell'ignoto la carenza di informazioni che dovrebbero venire da una prassi consolidata. La scienza, come il dominio capitalistico, non vuole e non può più procedere con i vecchi ritmi e le vecchie procedure: il tempo (che nel capitalismo è innanzitutto *tempo di sfruttamento di una risorsa qualsiasi*) è diventato una risorsa sempre più scarsa e preziosa. L'*ipotesi* diventa allora una estensione concettuale del dominio (quello che gli scienziati chiamano «previsione e controllo») sulla natura in vista di un dominio reale. Ernst Mach non condivise il nuovo indirizzo seguito dalla scienza, non perché criticasse in modo assoluto il ricorso allo strumento dell'*ipotesi* e il concetto, che proprio allora stava prendendo piede, del «come se» (agire *come se* l'*ipotesi* fosse una concreta realtà, senza aspettare di verificare l'esattezza di tutti i suoi presupposti; sostituire agli anelli conoscitivi ancora mancanti delle funzioni-finzioni, e stare a vedere se «la cosa» sta in piedi), che anzi riteneva validi per «l'acquisizione di fatti nuovi sostituendo a essi idee già familiari»; tuttavia egli temeva che la scienza ne potesse fare, come infatti ne fece (nei primi anni del Novecento fiorì una vera e propria *filosofia del come se*), un uso dogmatico, sfrenato, illimitato. Il suo ritorno a un positivismo ormai superato sul piano della prassi scientifica fu dunque caratterizzato da una forte istanza antidogmatica (critica) che intendeva colpire ciò che gli apparivano come le pretese metafisiche di una scienza che, per correre rapidamente verso l'obiettivo (il dominio assoluto sulla natura, il quale in regime capitalistico si realizza attraverso la necessaria mediazione del *dominio sull'uomo*), cercava di sostituire i fatti con ipotesi e modelli. Quanto tuttavia Mach stesso fosse implicato profondamente nella moderna prassi scientifica e sociale in generale lo dimostra, oltre che la sua formidabile rottura epistemologica con il vecchio meccanicismo, il fatto che Einstein riconobbe proprio nel fisico austriaco il massimo ispiratore della sua teoria della relatività.

Fu invece lo scienziato tedesco Helmholtz che espresse nel modo più chiaro lo spirito scientifico del tempo, il mutamento del paradigma scientifico che si era prodotto in Occidente nella fase di maturazione del moderno imperialismo. In una conferenza del 1862 egli affermò il concetto di scienza come *forza produttiva sociale* nel modo seguente:

«Tutte le nazioni sono interessate al progresso della conoscenza per la semplice ragione dell'auto-conservazione ..., gli uomini di scienza formano, per così dire, un esercito che lavora nell'interesse dell'intera nazione, e generalmente sotto la sua direzione e a sue spese al fine di aumentare la serie di conoscenze tali da promuovere l'impresa industriale, per abbellire la vita, per migliorare le relazioni politiche e sociali e per l'ulteriore progresso morale di ogni cittadino». <sup>26</sup>

L'aforisma di Bacone che «la conoscenza umana e il potere vanno di pari passo» acquista nel capitalismo - figuriamoci poi in quello «avanzato» di oggi! – una pregnanza concettuale e una concretezza *assolute*. Il legame tra la scienza e l'economia (si può parlare correttamente di una *industrializzazione della scienza*, o di una «scientificazione» dell'industria, come d'altra parte aveva ampiamente fatto Marx parlando della scienza come di una «forza produttiva sociale») diventò a quel punto così forte da determinare una vera e propria crisi di identità nella comunità scientifica, soprattutto negli Stati Uniti, dove quel rapporto si mostrò più stringente che altrove. Gli scienziati avvertirono insomma l'esigenza di una nuova legittimazione sociale:

«Nel momento in cui più stretti e determinanti si fanno i legami tra la scienza e la struttura produttiva capitalistica comincia ad affermarsi un'immagine ideologica nuova della scienza, atta a coprire e a far accettare a livello sociale il suo nuovo ruolo. La scienza cioè viene sempre più presentata come un valore culturale, pura e disinteressata ricerca della verità. Nel clima della prima rivoluzione industriale, con una borghesia sicura di sé e in pieno

---

<sup>26</sup> Citazione tratta da Peter T. Manicas, *Storia e filosofia delle scienze sociali*, p. 259, Lucarini, 1990.

slancio, senza la forte e organizzata opposizione di un vero e proprio proletariato, la scienza non aveva nascosto i suoi legami con i problemi più importanti dell'industrializzazione: se n'era spesso vantata, e questi legami erano divenuti in un certo senso il simbolo del ruolo progressivo e rivoluzionario della nuova borghesia industriale. La situazione era poi cambiata: si erano acuite le rivolte operaie e il proletariato si era gradualmente venuto organizzando, mentre, ad accrescere l'insicurezza delle classi dominanti, si aggiunge ora quell'avvicendamento di strati borghesi diversi imposto dalle crisi ricorrenti e dai salti qualitativi dell'industrializzazione e dei rapporti di produzione ... In questa nuova situazione la neutralità e l'oggettività assoluta della scienza divengono armi ideologiche, che contribuiscono a mantenere il consenso sociale e a nascondere la dura realtà del dominio di una classe sull'altra, lo sfruttamento capitalistico, spacciato esso stesso come legge di natura».<sup>27</sup>

Anche qui, questa operazione ideologica di vasto respiro si realizzò nei fatti, sopra le teste piene di buona volontà e delle migliori intenzioni degli stessi protagonisti, non fu cioè il frutto del solito complotto ordito dai capitalisti (preferibilmente circoncesi...) in combutta con gli scienziati (preferibilmente come sopra!) «asserviti agli interessi del capitale». Il cosiddetto «libero arbitrio» non gode dalle nostre parti una buona reputazione, non perché lo respingiamo sul piano concettuale, ma perché è la società capitalistica che lo respinge, di più: lo annienta, e ciò che ne rimane è un fantasma ideologico chiamato a celare impersonali potenze sociali che agiscono sugli individui in maniera totalitaria.

Un analogo processo ha investito il pensiero scientifico contemporaneo, il quale nell'ultimo quarto di secolo è attraversato, se non da una vera e propria crisi, almeno nelle proporzioni di quella appena ricordata, certamente da un acceso dibattito intorno agli scopi della ricerca scientifica, ai suoi rapporti con la prassi tecnologica e con il più generale «progresso economico e sociale». Ancora una volta sul banco degli imputati siede proprio il concetto di

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 208.

«progresso»: cos'è il progresso? Ha ancora un senso la sua «declinazione» in chiave economica? Esso è neutrale?, ecc. Inutile dire che non pochi critici inconseguenti – perché superficiali – del capitalismo «selvaggio» coinvolgono anche l'incolpevole Marx nella loro critica della fede nel progresso scientifico e tecnologico come bene in sé. Scrive ad esempio David F. Noble, famoso storico della tecnologia e acerrimo nemico dell'automazione informatizzata:

«Per Marx il progresso tecnologico non era solo lo strumento della concorrenza, accumulazione e sfruttamento capitalistici ma anche un elemento essenziale per il progresso della stessa industria moderna, il contributo del capitalismo al progresso umano. L'industria moderna segnava non solo la transizione dal lavoro a mano al lavoro a macchina, ma anche la liberazione finale dalla fatica del lavoro. Il progresso tecnologico nel capitalismo era al contempo progresso verso il socialismo, il veicolo vivente della rivoluzione (il proletariato) e la base materiale della società senza classi. Anche in questo caso il progresso tecnologico veniva dotato di vita propria, con conseguenze liberatorie per tutta l'umanità. Quindi opporvisi nel presente era controrivoluzionario; tutti coloro che soffrivano in seguito a quel progresso erano sollecitati ad accettare la tecnologia presente e ad attendere la liberazione futura».<sup>28</sup>

Nulla di più infondato: Marx non sollecitò affatto le vittime del progresso tecnologico ad «attendere la liberazione futura», ma li spronò anzi a rivoluzionare *qui e subito*, senza millenaristiche attese, i rapporti sociali che trasformavano gli strumenti che *potevano* emancipare l'uomo dalla schiavitù del lavoro – inteso come dura fatica, dispendio di energie materiali e intellettuali che *potrebbero* venire invece impiegate per elevare la natura dell'uomo *in quanto uomo* – in altrettanti strumenti di oppressione e di sfruttamento. Per questo egli invitò il proletariato a prendersela non tanto con le macchine, come aveva fatto il movimento luddista agli inizi del XIX secolo (e come propone di fare Noble, sebbene nelle forme più consone alla «civiltà democratica» e «politicamente corretta» di oggi), quanto con i rapporti sociali capitalistici che avevano fatto del

---

<sup>28</sup> D. F. Noble, *La questione tecnologica*, pp. 21-22, Bollati Boringhieri, 1993.

lavoratore una mera appendice di essa e del lavoro salariato una nuova forma di schiavitù. Il problema, per Marx come per chi scrive, era e rimane quello di superare *in avanti* il capitalismo, mentre chi non lo pone in questo modo può elaborare tranquillamente una ideologia che avversa il progresso tecnologico in quanto categoria storica, e può auspicare col sorriso sulle labbra l'avvento di un capitalismo «dal volto umano». È ciò che chiamiamo utopia *reazionaria*. Quello che gli intellettuali «progressisti» e i lavoratori incalzati dalle continue ristrutturazioni tecnologiche avvertono come dittatura dispotica delle macchine è in realtà la fenomenologia di un dominio totalitario ben più profondo, che va ricercato appunto nel rapporto sociale capitalistico. Il dominio delle macchine intelligenti sul pianeta, che sfuggono al controllo dell'uomo o di qualche bizzarro scienziato; ovvero la loro ribellione contro l'uomo assetato di sapere e di potere, che danno corpo alla trama di molti libri e di molti film, ebbene tutto questo ci parla in realtà della sofferenza dell'uomo intrappolato in rapporti disumani che egli stesso ha creato ma che non riesce a controllare con la testa. Nel film *Vanilla sky*, ad esempio, lo psicoanalista è soppiantato dal «supporto tecnologico»: non è una fantastica bizzarria prodotta dall'industria cinematografica ma la vera cifra dei tempi.

Naturalmente chi scrive non è in grado di dire che tipo di tecnologia verrebbe usata nella *possibile* società *umana* del futuro, né quali sarebbero le modalità del suo rapporto con la scienza e con la natura: come Marx non usiamo interpellare gli avvinazzati profeti che siedono «all'osteria della storia» analizzando fondi di bottiglia. Però sappiamo che tecnologie, forme organizzative, relazioni umane, bisogni, sentimenti e quant'altro, proprio perché non sono “cose” neutre o valori etici e morali che non hanno alcun rapporto con una peculiare prassi sociale umana, esprimeranno la natura della società umana, la cui missione storica è quella di rendere pienamente libero «ogni singolo individuo».<sup>29</sup> Scriveva sempre l'incolpevole Marx:

«Se l'uomo è – nel significato materialistico – non libero, cioè se è libero non per la forza negativa di evitare questo o quello, ma per il

---

<sup>29</sup> K. Marx, *L'ideologia tedesca*, p. 36, Editori Riuniti, *Opere*, V, 1972.

potere positivo di far valere la sua vera individualità, si deve necessariamente non punire il delitto del singolo, ma distruggere gli antisociali luoghi di nascita del delitto, e dare a ciascuno lo spazio sociale per l'estrinsecazione essenziale della sua vita. Se l'uomo è plasmato dalle circostanze, è necessario plasmare umanamente le circostanze».<sup>30</sup>

In altre parole, non è il concetto di *progresso* che va messo sotto i riflettori della critica, ma la prassi capitalistica che riveste di contenuti reali questo concetto. La tecnologia per noi (e per Marx) *non può* essere «neutra» in questo duplice – e convergente – senso, che i suoi presupposti e i suoi risultati dipendono dalla natura del regime sociale che ne fa uso, e che ogni tipo di società sviluppa quelle tecnologie che espandono e conservano il rapporto sociale dominante. Pretendere dal capitalismo, che vive di sfruttamento del lavoro e della natura, tecnologie che non si conformino all'imperativo categorico del profitto non è solo ridicolo sul piano concettuale, teorico, ma è soprattutto politicamente reazionario dal punto di vista di chi vuole costruire una società *umana*. Ma il risvolto dialettico, rivoluzionario, che i «progressisti» non potranno mai capire (ché allora non sarebbero più tali!), del dominio capitalistico è che esso ha reso *possibile* dal punto di vista storico il comunismo:

«...d'altra parte questo sviluppo delle forze produttive (in cui è già implicita l'esistenza empirica degli uomini sul piano *della storia universale*, invece che sul piano locale) è un presupposto pratico assolutamente necessario anche perché senza di esso si generalizzerebbe soltanto la *miseria* e quindi col *bisogno* ricomincerebbe anche il conflitto per il necessario e ritornerebbe per forza tutta la vecchia merda ... Il comunismo è possibile empiricamente solo come azioni di popoli dominanti tutti in “una volta” e simultaneamente, ciò presuppone lo sviluppo universale della forza produttiva e le relazioni mondiali che esso comunismo implica».<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> K. Marx, *La sacra famiglia*, p. 145, Editori Riuniti, *Opere*, IV, 1972.

<sup>31</sup> K. Marx, *L'ideologia...*, p. 34.

La società riconciliata con l'uomo e con la natura è stata il sogno più o meno segreto coltivato dagli spiriti più sensibili di ogni comunità da quando la divisione degli individui in classi sociali ha fatto la sua tragica comparsa come maligno prodotto del bisogno, delle necessità insoddisfatte, della dura lotta per la sopravvivenza. La stessa individualizzazione dell'uomo; la sua separazione dalla primitiva dimensione immediatamente naturale, iniziata con il porre tra sé e la natura la mediazione del lavoro e del «conoscere riflettente» («la madre» del pensiero filosofico, compreso quello religioso); questa nascita del soggetto (l'uomo) e dell'oggetto (la natura circostante, «esterna»), ha avuto un caro prezzo in termini di conflittualità, di sopraffazioni d'ogni genere, persino di sensi di colpa nei confronti della natura e della stessa condizione umana, vissuta come perdita dell'unità naturale, della mitica ingenua innocenza. Esempio, a questo proposito, ci appare la lettura hegeliana del mito mosaico del peccato originale, e lo stesso Hegel ci dice che «Anche presso altri popoli dotati di una maggiore profondità di coscienza, troviamo questa rappresentazione secondo la quale il primo stato dell'uomo era uno stato di innocenza e unità», «ma l'essenza dello spirito implica che questo immediato venga superato, poiché la vita spirituale si distingue dalla vita naturale e, più precisamente, da quella animale per il fatto che non rimane nel suo essere in sé, ma è *per sé*. Questo punto di vista della scissione va poi anche superato, e lo spirito deve tornare all'unità mediante sé. Quest'unità è poi unità spirituale, e il principio del ritorno si trova nel pensiero stesso. È il pensiero che infligge la ferita e anche la guarisce ... L'uscire dell'uomo dal suo essere naturale è il suo distinguersi come essere autocosciente da un mondo esterno. Questo punto di vista pertinente al concetto di spirito, il punto di vista cioè della separazione, non è però quello a cui l'uomo deve fermarsi... Come sottolinea quel mito, la maledizione si riferisce principalmente all'opposizione dell'uomo rispetto alla natura. L'uomo deve lavorare con il sudore della sua fronte e la donna deve partorire nel dolore.

Per quel che riguarda più precisamente il lavoro, esso è tanto il risultato della scissione, quanto anche il suo superamento».<sup>32</sup>

Per Hegel, com'è noto, il mondo non è che la fenomenologia dello Spirito, mentre per noi esso è la fenomenologia della prassi sociale umane, ed è per questo che possiamo immaginarci la Riconciliazione in termini esclusivamente umani, anzi: sociali, nei termini di un *qui e subito*. D'altra parte lo stesso Hegel, notando che il lavoro «è tanto il risultato della scissione, quanto il suo superamento», dimostra di aver individuato, sebbene nel suo modo «capovolto», nella prassi sociale umana quel «*risvolto dialettico*» che può condurre alla Riconciliazione. Ogni comunità ha immaginato questo mondo riconciliato, come dire, a propria immagine e somiglianza, perché anche la più sfrenata delle fantasie ha il suo limite – e la sua *possibilità* – nelle condizioni materiali del cervello sociale che la produce. Immaginando la sua Repubblica, Platone non mise neanche lontanamente in discussione la presenza in essa di schiavi e di servi, perché proprio grazie al lavoro e al dolore delle classi dominate era venuta fuori la splendida civiltà greca. Se oggi noi possiamo immaginare la società riconciliata come completamente affrancata da ogni tipo di dominazione classista, e liberata anche dalla *necessità* del dominio sulla natura<sup>33</sup>, ciò si spiega non con la nostra mente particolarmente fantasiosa, ma con le possibilità che vediamo dentro *questa* società. Certo occorre avere occhi assai particolari, un po' come gli occhi dell'anima di cui parlava Platone.

Il pensiero borghese più sensibile; il pensiero che soffre ma non comprende, nella sua condanna della civilizzazione borghese non ha mai neanche sospettato che il dominio della tecnica, della scienza e della «politica di massa», correttamente registrato nei termini di un

---

<sup>32</sup> F. Hegel, *Scienza della logica*, I, pp. 168-170, Utet, 1995.

<sup>33</sup> «Nelle spiegazioni dei filosofi idealisti, secondo le quali la ragione distingue gli uomini dagli animali e gli animali sono umiliati così come lo sono gli uomini nella medicina materialista, è contenuta una verità: con la ragione l'uomo si libera dalla natura. Non però, come si crede, per dominarla, ma per comprenderla» (M. Horkheimer, op. cit., p. 125).



«livellamento» e di una «massificazione» della condizione umana<sup>34</sup>, chiama direttamente in causa la nuova potenza sociale: il capitale nelle sue svariate forme, e che «l'ineluttabile, degradante destino dell'uomo civilizzato» in realtà spalanca di fronte a quest'uomo, oltre che la *certezza* di un mondo sempre più disumano, anche la *possibilità* della sua liberazione. Il tema della totalità sociale che sussume sotto di sé l'individuo svuotato di soggettività nei termini di una potenza a lui estranea e ostile (Marx), sta perciò al centro del nostro concetto di *dominio*, come d'ogni discorso intorno alla liberazione da quest'ultimo. Crediamo che su questo tema; sul tema assai complesso posto dalla tensione, sempre crescente a causa del rafforzamento continuo di entrambi i suoi poli, tra la *vigenza* del dominio e la *possibilità* della liberazione, valga la pena di concentrare tutte le energie del pensiero critico (rivoluzionario). È su questa «tensione dialettica» tra presente e futuro, infatti, che a nostro avviso va fondata quella che un tempo il movimento d'emancipazione dei lavoratori chiamava, con pregnante e appropriata espressione, «*attualità della rivoluzione*». Certo, su questo sforzo concettuale e politico grava l'enorme macigno dei defunti «socialismi reali»; pesa più di quanto si creda il triste retaggio di un passato che appartiene interamente alla storia del dominio capitalistico, e non a quello delle lotte d'emancipazione delle classi subalterne, come per oltre un cinquantennio hanno cercato di accreditare (con successo, occorre ammetterlo) le classi dominanti di tutto il mondo. Per questo prima abbiamo parlato, a ben veduta, di un «*incolpevole Marx*». Ma non ci si può sbarazzare di questo macigno, il cui peso si avverte su ogni atto dei movimenti che contestano la «globalizzazione capitalistica» senza che essi ne abbiano il minimo sospetto, se non si comprende che la storia del cosiddetto «movimento operaio internazionale», da Stalin (assunto come simbolo e manifestazione, non come causa, di un complesso processo degenerativo) in poi, è la storia della sconfitta e dell'inganno delle classi lavoratrici di tutto il mondo, le quali si sono

---

<sup>34</sup> Pensiamo a Nietzsche, a Karl Kraus, a Kafka, a Josè Ortega Y gasset, tanto per fare qualche esempio.

viste private del loro futuro in nome di un «comunismo» che non ha mai avuto nulla a che spartire con il «nuovo mondo possibile» immaginato da Marx sulla base dello stesso sviluppo capitalistico. Ancora oggi, nel 2005, uno dei più accreditati intellettuali della «sinistra» italiana come Luciano Canfora scrive libri tesi a legittimare l'azione ultrareazionaria, sul piano interno e su quello internazionale, della Russia di Stalin; recensendo il suo ultimo libro, Robert Conquest si è chiesto come sia possibile che «esistano ancora oggi intellettuali proni dinanzi alla menzogna». Già. Per questo chi scrive usa con certissima parsimonia, al limite della vera e propria omissione, termini, parole d'ordine e allocuzioni che un tempo, molti decenni addietro, prima che essi si trasformassero nelle mani dei cosiddetti "comunisti" in altrettanti inganni ideologici ai fini della conservazione dell'odierno regime sociale, vivevano nella lotta di emancipazione delle classi dominate. D'altra parte, per noi ciò che ha veramente importanza non sono le parole, ma i concetti che vi stanno sotto, per cui è attraverso l'analisi della storia del dominio sociale in generale, e di quello capitalistico in particolare, mediante la puntuale analisi dei momenti fondamentali che lo realizzano come totalità sociale, che cerchiamo di elaborare e di comunicare la nostra concezione dei processi sociali, della lotta di emancipazione delle classi subalterne e della società umana del – possibile e necessario – futuro. Contro i cosiddetti "comunisti" di ieri e di oggi è più che legittimo coniare questo motto: al diavolo le parole, purché il concetto si salvi!

«Da qualche tempo – scrive Thomas Friedman –, gli analisti si domandano se le tartarughe, lasciate indietro, brutalizzate e offese dalla globalizzazione, arriveranno a sviluppare un'ideologia alternativa al capitalismo liberista. Come si è detto, nella precedente era della globalizzazione, quando il mondo per la prima volta sperimentò i processi di distruzione creativa del capitalismo, la rivolta produsse una serie di ideologie completamente nuove – il comunismo, il socialismo – che promettevano di rendere inoffensivo il capitalismo. Ora che queste ideologie sono state screditate, dubito che assisteremo alla nascita di una nuova e coerente reazione ideologica alla globalizzazione, semplicemente perché è caduta

l'illusione che sia possibile attraverso un'ideologia o un programma politico eliminare completamente la brutalità e la distruttività del capitalismo e al tempo stesso perseguire la crescita costante del livello di vita». <sup>35</sup>

Se non si riesce a compiere una vera e propria «rivoluzione copernicana» che ripristini semplicemente (si fa per dire!) il significato reale della storia del cosiddetto «socialismo reale», assai facilmente si rimane invischiati in una prassi politica ambigua e contraddittoria, incapace di offrire al mondo una reale alternativa al capitalismo globalizzato, e i teorici entusiasti della globalizzazione, ovvero i loro alter ego che vi si oppongono in nome di utopie reazionarie che prospettano impossibili ritorni indietro, o squallidi capitalismi «socialmente sostenibili», saranno sempre dei facili profeti. Il comunismo, cioè «l'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione del libero sviluppo di tutti»<sup>36</sup>, non è né una utopia né qualcosa di assolutamente inevitabile: esso è, come teniamo sempre a sottolineare, una eccezionale *possibilità* che aspetta ancora di essere inverata. Ma è anche una *necessità* nell'accezione hegeliana, ripresa e «capovolta» da Marx, del termine: è ciò che è in potenza come prodotto *della contraddizione che racchiude in sé l'impulso a risolversi*. Il risvolto dialettico (rivoluzionario) del *dominio* dell'uomo sull'uomo è infatti la *liberazione* dell'uomo. Il grande filosofo islamico Avicenna (XI) scrisse che «Il possibile dovrà prima o poi attualizzarsi, pena l'essere impossibile»<sup>37</sup>: come s'usa dire, ai posteri l'ardua sentenza (e ai presenti la coscienza e la lotta o la miopia del pensiero e la mera sopravvivenza)!

Riprendiamo il filo del discorso. Dalla «seconda rivoluzione industriale» del XIX secolo alla rivoluzione tecnologica *permanente* dei nostri giorni il dominio sociale capitalistico ne ha fatta tanta di strada, insediandosi in ogni poro del corpo sociale – inteso anche come corpo degli individui, come *soma sociale*, la cui

---

<sup>35</sup> T. L. Friedman, *Le radici del futuro*, p.341, Mondadori, 2000.

<sup>36</sup> Marx-Engels, *Manifesto del partito comunista*, p. 90, Editori Riuniti, 1968.

<sup>37</sup> Cit. tratta da Averroè, *Incoerenza dell'Incoerenza*, UTET, 1997.

«composizione organica» cresce, come fece rilevare Adorno<sup>38</sup>, seguendo la linea ascendente della composizione tecnologica delle merci –, e così l'integrazione della scienza nella prassi economico-sociale. Oggi non solo si dà come un fatto acquisito e normale il continuo feedback fra la scienza, la tecnologia, l'economia e la società nel suo complesso, ma si assume come massimo momento legittimante della prima la sua *utilità* sociale, la quale naturalmente trova nella formazione della ricchezza sociale la sua massima estrinsecazione. Che la cosiddetta «ricerca pura», svincolata dagli immediati obiettivi utilitaristici, sia in realtà la leva più potente del progresso tecnologico, proprio perché può mandare a briglie sciolte il cavallo euristico su un immenso territorio di ipotesi e di modelli, ebbene questo è un fatto ormai accettato pacificamente da quasi tutti gli epistemologi e dagli scienziati contemporanei. La crisi del pensiero scientifico contemporaneo si presenta più che altro sotto la forma di una crisi, per così dire, *amministrativa*, gestionale, come sofferenza delle sue capacità di autocontrollo e di controllo delle «ricadute» sociali della prassi scientifica, e sotto questo aspetto essa somiglia molto alla crisi che investe la politica. Non che i filosofi della scienza non si interrogano più sulla natura e i limiti della scienza, ma questa riflessione non esubera mai dal quadro concettuale e pratico sintetizzato sopra.

Scrivo ad esempio Rifkin: «Ecco, dunque, il problema: il successo stesso della scienza illuminata pone la questione principale da risolvere per la scienza. Quanto più potenti diventano la scienza e la tecnologia, tanto più complessi e imprevedibili sono i loro effetti e le loro conseguenze: molti, nella comunità scientifica, affermano che “la crescita del potere innovativo della scienza sembra superare la sua capacità di predire le conseguenze delle proprie applicazioni, mentre la scala dell'intervento umano sulla natura aumenta la probabilità che qualunque effetto pericoloso possa essere serio e globale».<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Adorno, *Minima Moralia*, p. 278, Einaudi, 1994.

<sup>39</sup> Jeremy Rifkin, *Il sogno europeo*, p. 340, Mondadori, 2005.

Insomma, il problema, per la scienza come per la politica, si configura intorno al modo di *governare la complessità*, la quale sfugge continuamente dal razionale controllo di chi dovrebbe “gestirla” per investimento sociale. La scienza soffre più della politica questa condizione in quanto essa si presenta all’opinione pubblica nei panni di una benigna e neutrale forza sociale, rappresentazione ideologica che la prassi capitalistica smentisce continuamente. Il concetto contemporaneo di *complessità*, così trend presso l’ambiente più «progressista» della comunità scientifica mondiale, esprime in realtà l’espansione globale e capillare del capitale, il quale, per usare una formula alla moda, ha «messo in rete», cioè *a profitto*, ogni atomo sociale e naturale, ricercandolo in ogni anfratto più remoto del pianeta. Solo nel quadro di questa realtà materiale poteva sorgere, ad esempio, l’idea secondo la quale il canto di un uccello in Amazzonia può avere delle conseguenze ai suoi antipodi. Non a caso il «*pensiero sistemico*», così apprezzato presso le classi dirigenti politiche, economiche e scientifiche del pianeta, all’inizio si è sviluppato nella comunità degli ecologisti americani, negli anni Settanta del secolo scorso, come critica di quella concezione che sottovalutava il cosiddetto «*impatto ambientale*» dei processi produttivi. Scrive Pascal Acot:

«Ci troviamo di fronte a un approccio “sistemico” al mondo, nel quale tutti gli elementi del mondo, comprese le società umane, interagiscono in una gigantesca rete di relazioni. Natura e società si fondano in una totalità ... Questo modo di apprendere la natura si dissocia dalle concezioni meccanicistiche e cerca la sua identità più nei modelli biologici che nelle costruzioni fisiche. L’ecologia si è iscritta in una nuova metodologia scientifica che il biologo J. De Rosnay ha definito approccio sistemico ... non isola l’oggetto di studio ma cerca di considerare le interazioni che esistono all’interno del sistema in cui si trova. Quest’ultimo è, dunque, concepito come una entità complessa e organizzata formata da elementi e da relazioni».<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> P. Acot, *Storia dell’ecologia*, p. 194, Lucarini, 1989.

Ma questo approccio «olistico» col mondo si rivela, all'occhio del pensiero dialettico e profondo che segue le «sinuosità» del rapporto sociale dominante in *questa* epoca storica, come qualcosa che cammina sulla superficie dei fenomeni, e che se è certamente capace di intrecciare, di interpolare, di elaborare e persino di prevedere «eventi», si mostra del tutto incapace (né d'altra parte i suoi soggetti sono, per dir così, istituzionalmente chiamati a farlo) di afferrare il nodo che stringe il bandolo della complessità: il rapporto sociale capitalistico dominante su scala planetaria. Questo pensiero «olistico» ha certamente intelligenza, ma non ha *coscienza*, non è cioè adeguato a cogliere il reale nella sua profonda ed essenziale unità, e dunque non può capire che la stessa relazione che lega l'uomo alla natura è fundamentalmente un *rapporto sociale*, in quanto ciò che media quella relazione è la multiforme e storicamente mutevole prassi sociale umana, e non una mera «interazione dialettica» tra «naturale» e «artificiale». Per questo i suoi paradigmi non possono venire dalla concezione marxiana delle profonde e interne relazioni dialettiche tra i momenti della totalità, ma necessariamente dalla cibernetica e dalla biologia. Il fatto poi che il pensiero scientifico contemporaneo concepisca la vita, quella naturale e quella sociale, in termini di «*network*» (si parla anche di «rete della vita»: «dovunque vediamo delle forme di vita, possiamo scorgere delle reti»<sup>41</sup>), e faccia della cosiddetta «tecnologia intelligente» un vero e proprio feticcio, ebbene questo fatto la dice lunga sul grado di reificazione di questo pensiero, il quale rimane imprigionato nelle strette maglie di quella rete di eventi, di tecnologie, di relazioni, ecc. che vorrebbe invece controllare, o quantomeno capire. Scriveva Horkheimer:

«Più il potere della concentrazione di capitale e l'impotenza dell'individuo sono incommensurabili, più è difficile per l'individuo svelare l'origine umana della sua miseria. Al posto del velo perforato del denaro è apparso il velo tecnologico ancora più spesso: la

---

<sup>41</sup> Fritiof Capra, cit. tratta da Rifkin, *Il sogno...*, p. 345.

centralizzazione della produzione sotto la costrizione della tecnica dissimula la libera associazione del capitale». <sup>42</sup>

Ecco allora che se il pensiero «sistemico» è certamente in grado di dirci, frullando milioni di dati dentro potentissime macchine «intelligenti» (è tutta una questione di equazioni, in fondo...), cosa accade in Canada quando un tucano prende il volo in Brasile, esso non troverà mai l'equazione giusta per risolvere il più elementare dei problemi: *come rendere umani gli uomini?* Ma lo scienziato «olistico» potrebbe sempre dire che la soluzione di quel problema non gli «compete», e avrebbe pure ragione! Quanto poi all'originalità dell'approccio sistemico occorre nutrire qualche fondato sospetto, se oltre un secolo fa Jean Jaurès poteva scrivere quanto segue:

«In Leibniz, potete vedere lo stesso tentativo di ricondurre ad unità l'uomo e la natura, mostrando dappertutto, fin nelle forze puramente materiali, fino in questa tavola, fino in questo suolo sul quale camminiamo, qualche cosa di analogo allo spirito, al desiderio, il senso stesso della bellezza, dei rapporti armoniosi, matematici e certi nelle leggi della fisica e nelle combinazioni della chimica. Si tratta della stessa conciliazione tra l'universale determinismo e l'universale libertà. Da un lato egli afferma che non esiste nel mondo un solo movimento che non sia legato all'infinito di altri movimenti. Il movimento che io determino in questo momento nell'atmosfera attraverso l'emissione della voce è la conseguenza di innumerevoli movimenti anteriori e questo stesso movimento si ripercuoterà all'infinito, scuotendo impercettibilmente il muro stesso di questa sala, attraverso esso, l'atmosfera esteriore e di qui trasmettendosi so forme oscure; non possiamo produrre un solo movimento, spostare un solo granello di sabbia, senza modificare l'equilibrio dell'universo tutt'intero». <sup>43</sup>

Ecco, di originale l'odierna teoria sistemica (affine a quella «caotica») ha, nei confronti del pensiero leibniziano sintetizzato dal socialista francese alla fine del XIX secolo, una minore profondità, una minore bellezza estetica e, soprattutto, la mancanza di speranza

---

<sup>42</sup> M. Horkheimer, op. cit., p.120.

<sup>43</sup> Cit. tratta da P. Lafargue, *Il diritto alla pigrizia*, pp. 140-141, Forum editoriale, 1968.

verso una reale riconciliazione tra l'uomo e la natura e tra l'uomo e la sua naturale condizione umana. Il «revisionismo dell'amministratore delegato dell'eredità adorniana», Habermas, ci offre il modello dello stato veramente penoso nel quale riversa il pensiero scientifico contemporaneo più «trend» presso l'intelligenza progressista del Vecchio continente. Scrive Leonardo Ceppa: «Nella *Dialettica dell'illuminismo*, Horkheimer e Adorno hanno schiacciato, secondo Habermas, i moderni processi di autonomizzazione culturale all'unica dimensione (capitalisticamente alienata) della razionalità rispetto allo scopo. Ma – obietta Habermas – scienza, diritto morale e arte sono sfere relativamente *autonome* della razionalizzazione culturale moderna, né possono essere dedotte (in maniera olistica e totalitaria) come semplici “sovrastutture” della forma capitalistica della merce. Adorno per un verso condensa e inverte marxianamente la ragione nel “mondo capovolto” del tardo-capitalismo, per l'altro verso le dà la curvatura apocalittica dell'irrazionalismo nietzschiano: la modernità diventa così un corto-circuito della ragione, il suo autoaffondamento e la sua paradossale autocontraddittorietà». <sup>44</sup> Adesso non ci interessa polemizzare con le infondate tesi di Habermas, e per questo lo abbiamo citato per interposta persona, anche se non possiamo esimerci dal dire che: 1. per Adorno, come per noi (e per Marx), scienza, diritto, morale, arte, ecc. non sono affatto «semplici sovrastrutture», ma momenti dell'unica «struttura» che chiamiamo dominio sociale capitalistico (in altre parole, la società borghese *tout court*); e 2. la «curvatura apocalittica» è nella cosa, nella società contemporanea, non nel concetto chiamato ad esprimerla – o a «concepirla», nella più corretta terminologia hegeliana. Ma qui ci interessava appunto semplicemente richiamare l'ambito concettuale nel quale si muove la riflessione filosofica e sociologica ai piani alti dell'edificio scientifico contemporaneo, nel quale il dominio sociale vigente è dato per scontato, alla stregua di una «seconda natura», come dimostra la seguente citazione tratta dall'incipit di un articolo (intitolato assai significativamente *Perché*

---

<sup>44</sup> Leonardo Ceppa, *Introduzione a Minima Moralia*, p. LVII, Einaudi, 1994.



*ci conviene essere razionali*) scritto da un epistemologo e divulgatore scientifico:

«Essere razionali significa seguire ragionamenti legittimi, e, quindi, la nozione di razionalità è normativa».<sup>45</sup>

Bene. Segue la critica a questo dato di fatto concettuale, storico e sociale? No, non segue alcuna critica: la razionalità scientifica capitalista non solo non viene indagata criticamente, ma diventa il paradigma attraverso il quale interpretare il pensiero razionale da Platone in poi, fino ai nostri giorni, fino all'eccellente «connubio tra filosofia e biologia». D'altra parte l'autore dell'articolo, nel dar conto dei recenti esiti della riflessione filosofica sulla razionalità, segue unicamente il filo rosso dell'*economia di pensiero*: come individuare e migliorare «i nostri scadenti rendimenti razionali». Egli non vede altra strada per la filosofia se non quella che la conduce in una posizione ancillare rispetto alla scienza posta al servizio del «progresso umano», materiale e «spirituale»; solo se si emancipa completamente dal suo passato «metafisico» la filosofia può ancora recitare una funzione *positiva* per la società. L'ultimo commento lo affidiamo a Horkheimer, a quanto egli scrisse all'indomani della seconda carneficina mondiale, la prima vera guerra razionale della storia, cioè a dire pianificata e condotta in ogni suo aspetto (sterminio degli ebrei compreso) con criteri scientifici:

«L'idea che la ragione sia lo strumento con cui possiamo percepire la natura vera della realtà e stabilire i principi a cui dovrà uniformarsi la nostra vita appare oggi anacronistica: speculazione appare oggi sinonimo di metafisica, e metafisica sinonimo di mitologia e di superstizione ... Tutte queste conseguenze erano già racchiuse in germe nell'idea borghese di tolleranza, che è ambivalente: da una parte infatti tolleranza significa libertà dal dominio dell'autorità dogmatica; dall'altra essa favorisce un atteggiamento di neutralità nei confronti d'ogni contenuto spirituale, e quindi un generale relativismo. Ogni campo della cultura conserva la propria "sovranità" nei confronti della verità universale. Il sistema della divisione sociale del lavoro viene automaticamente trasferito

---

<sup>45</sup> Nicla Vassallo, da *Il sole 24 ore*, 21 settembre 2003.

alla vita dello spirito, e questa divisione del regno della cultura è la conseguenza del sostituirsi della ragione formalizzata e intimamente relativistica alla verità oggettiva universale ... La ragione è ormai completamente aggogata al processo sociale; unico criterio è diventato il suo valore strumentale, la sua funzione di mezzo per dominare gli uomini e la natura».<sup>46</sup>

Vale la pena di ricordare che la «verità oggettiva universale» a cui Horkheimer alludeva è quella realizzata dai «meccanismi di reificazione dell'anonimo apparato economico» (p. 41), cioè a dire dal capitalismo altamente sviluppato, il quale nell'ultimo mezzo secolo ha compiuto enormi passi in avanti sul terreno della reificazione dell'intero spazio sociale. Per questo, lo ripetiamo, una critica anche assai puntuta del potere tecno-scientifico svincolata dal pensiero critico-rivoluzionario che va alla radice del dominio sociale che la rende possibile in quanto *conditio sine qua non* della propria esistenza, necessariamente deve risultare inconsequente, anche quando dovesse squarciare qua e là il velo che cela il nucleo profondo della realtà (la quale non diventa automaticamente *verità oggettiva universale* per il pensiero), e non di rado essa deve surrogare la propria mancanza di visione del quadro storico e sociale d'insieme con l'adesione, più o meno formale, a ideologie variamente reazionarie. Tra le altre cose, i passi citati sopra chiariscono bene in che senso il pensiero critico-rivoluzionario non è un pensiero «relativistico», e come il suo concetto di «oggettività» è declinato interamente in senso storico e sociale, e non piattamente empirico. E infatti esso non è disposto a far sconti per ciò che riguarda la piena oggettività della società disumana (con l'immanente risvolto dialettico della *possibile* emancipazione); tutto il resto è... relativo...

Per quanto riguarda il pregiudizio astrattamente antimetafisico che conferisce al pensiero scientifico contemporaneo il suo peculiare carattere dogmatico e ideologico (nel senso hegeliano, poi mutuato da Marx, di «*camminare con la testa in giù*»), proprio perché esso rimane impigliato in una metafisica che non perviene alla chiara

---

<sup>46</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, pp. 23-25.

coscienza del soggetto, ci limitiamo a ricordare la critica che proprio Hegel svolse contro l'idea che la scienza della natura possa approcciarsi ai fenomeni naturali scevra da ogni contaminazione, meglio: da ogni *inquinamento* metafisico, in modo puramente empirico, così da restituire al pensiero la pura oggettività del mondo, senza residui e deformazioni speculativi. In realtà, osservava giustamente Hegel, «Ogni pensiero colto ha la sua metafisica»:

«In effetti la prima cosa che va mostrata contro la fisica empirica è che in essa vi è molto più pensiero di quanto ammette e sa, insomma che è meglio di quanto crede o, se la presenza del pensiero in fisica dovesse essere considerata qualcosa di cattivo, allora essa è molto peggiore di quanto creda. Fisica e filosofia della natura non si distinguono quindi l'una dell'altra come percepire e pensare, ma soltanto *attraverso il modo di pensare*; entrambe sono conoscenze pensanti della natura ... Ciò per cui la filosofia della natura si distingue dalla fisica è più precisamente la forma di metafisica di cui entrambi si servono; metafisica infatti non vuol dire altro che il campo delle determinazioni universali di pensiero, quasi la rete adamantina in cui noi trasferiamo ogni materiale e così soltanto allora cominciamo a renderlo intelligibile».<sup>47</sup>

### 3. *Genesi del capitalismo e dell'individuo socialmente abile.*

La moderna società borghese nasce con il superamento dei vecchi steccati economici e giuridici feudali, e l'unificazione del mercato all'interno di uno spazio abbastanza omogeneo per lingua, cultura e tradizioni storiche ha rappresentato il motore del moderno Stato nazionale, ne è stata, al contempo, il prodotto e il più formidabile acceleratore. Nella *Ricchezza delle nazioni* Adam Smith ha lumeggiato in modo assai efficace il significato economico della genesi del moderno Stato nazionale, sottolineando l'importanza nel suo processo di formazione tanto della dialettica tra città e campagna, quanto della dialettica tra il frantumato mercato interno

---

<sup>47</sup> G. W. F. Hegel, *Introduzione alla Filosofia della natura*, pp. 79-87, Utet, 2002.

ancora vincolato ai rapporti sociali feudali, e il commercio mondiale in espansione dopo le scoperte geografiche del XVI secolo. Sotto quest'ultimo aspetto, cioè sotto l'aspetto delle «ricadute» politiche dei traffici mercantili internazionali, la storia della Lega Anseatica, sorta durante l'epoca successiva alle crociate, è paradigmatica, e giustamente il grande economista inglese non poté fare a meno di menzionarne la formidabile azione nel processo di superamento del vecchio ordine feudale. Già alla fine del XIV secolo le settanta città aderenti alla Lega (tra le più grandi ricordiamo Lubecca, Colonia, Amburgo, Kiel, Francoforte sull'Oder, Danzica, Brema) costituivano una vero e proprio Stato, in grado di legiferare e di concludere trattati, nonché di difendere con la forza delle armi i suoi interessi e la sua legalità. In un certo senso essa fu la prima forma assunta dall'Europa all'interno della struttura del Sacro Impero Romano Germanico, e la sua storia ci appare ancora oggi interessante appunto perché illumina bene i complessi rapporti che legano l'economia alla politica.

Sulla base del commercio mondiale promosso dai grandi commercianti in alleanza con le monarchie assolute che iniziarono a costituirsi intorno alla fine del XVI secolo sorse «il sistema commerciale o mercantile», come lo ebbe a definire Smith, cioè l'idea che la ricchezza di una nazione dipendesse quasi esclusivamente dal commercio estero (politica della *bilancia commerciale*) e consistesse fondamentalmente di «denaro, cioè di oro e argento»: «Nel linguaggio comune – osservava l'economista inglese – il denaro significa spesso ricchezza; questa ambiguità di espressione ha reso quest'opinione corrente così familiare a tutti, che anche coloro che sono convinti della sua assurdità sono spesso portati a dimenticare i loro principi e ad assumerla, nel corso dei loro ragionamenti, come una verità certa e innegabile». <sup>48</sup> Inutile chiosare la citazione ricordando come questo «pregiudizio» si mantenga tenace fino ai nostri giorni. Smith fece una puntuale critica di questo sistema, e gli contrappose la concezione secondo la quale la

---

<sup>48</sup> Adam Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, I, p. 438, Mondadori, 1977.

ricchezza delle nazioni dipendesse non dall'accumulo di denaro, bensì dal lavoro, dalla capacità degli uomini associati in fattorie, opifici e industrie e «comandati» dal capitale di produrre beni di consumo (merci):

«Non è sempre necessario accumulare oro e argento per mettere in grado un paese di condurre le guerre all'estero e per mantenere flotte ed eserciti nei paesi lontani. Le flotte e gli eserciti vengono mantenuti con beni di consumo, e non con l'oro e l'argento. La nazione che, dal prodotto annuo della sua attività interna, cioè dal reddito annuo derivante dalla sua terra, dal suo lavoro, e dal suo fondo di consumo, ha i mezzi per acquistare quei beni in paesi lontani, può condurre delle guerre all'estero ... L'enorme spesa dell'ultima guerra – con la Francia – non deve essere stata sostenuta principalmente dall'esportazione dell'oro e dell'argento, ma da quella delle merci inglesi di ogni genere»<sup>49</sup>.

La posizione di Smith è molto interessante anche perché mette in luce la base economica del moderno colonialismo e della successiva «fase» imperialista dello sviluppo capitalistico: come dimostra *anche* l'esito della cosiddetta «guerra fredda», il successo delle potenze imperialistiche in «ultima analisi» dipende dalla loro forza economica, dalla loro capacità produttiva, dal livello qualitativo della loro tecnologia, dal loro dinamismo economico e sociale, e non puramente dalla forza politica (basata sull'uso in grande stile dello strumento militare e sull'oppressione politica e ideologica diretta di nazioni subalterne) che esse sono in grado di dispiegare per un tempo anche lungo. La stessa strategia di «guerre stellari» promossa negli anni Ottanta dagli Stati Uniti d'America, e che ha sfiancato definitivamente l'Unione Sovietica e il suo sistema imperialistico, è stata soprattutto una sfida economica e tecnologica, la quale sancì appunto la superiorità del capitalismo Occidentale egemonizzato dagli USA su quello di stampo sovietico imposto dalla Russia ai paesi dell'Europa Orientale nel secondo dopoguerra. D'altra parte, la stessa aggressiva condotta bellica (la «guerra lampo») della Germania nella seconda guerra mondiale rispondeva soprattutto alla

---

<sup>49</sup> Ivi, pp. 429-431.

sua esigenza di chiudere in fretta la partita con gli avversari continentali, prima che la superiorità capitalistica degli anglosassoni potesse dare prova di sé dispiegando la sua micidiale potenza produttiva. Non a caso Marx pensava che «la violenza ... è essa stessa una potenza economica»:

«I vari momenti dell'*accumulazione originaria* si distribuiscono ora, più o meno in successione cronologica, specialmente fra Spagna, Portogallo, Olanda, Francia e Inghilterra. Alla fine del secolo XVII quei vari momenti vengono combinati sistematicamente in Inghilterra in *sistema coloniale, sistema del debito pubblico, sistema tributario e protezionistico moderni*. I metodi poggiano in parte sulla violenza più brutale, come p. es. il sistema coloniale. Ma tutti si servono del *potere dello Stato*, violenza concentrata e organizzata della società, per formare artificialmente il processo di trasformazione del modo di produzione feudale in modo di produzione capitalistico e per accorciare i passaggi. *La violenza è la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una società nuova. È essa stessa una potenza economica*».<sup>50</sup>

Nella concezione marxiana l'intreccio tra politica ed economia, tra violenza degli interessi economici e violenza monopolistica dello Stato è qualcosa di evidente fin dalle origini del moderno capitalismo, e questa impostazione «olistica» del rapporto tra quelle che con metafora “topografica” – abusata in modo ignobile dai suoi epigoni – Marx definì «struttura» e «sovrastruttura», affonda le sue radici nella sua peculiare concezione «filosofica» del mondo, la quale non conosce una realtà costituita da «sfere» gerarchicamente separate, ma momenti che possono venir compresi nella loro reale natura e concretezza solo nel loro reciproco e profondo rapporto e nella loro profonda relazione col tutto. Per Marx, come per Hegel<sup>51</sup>, solo la totalità può far luce sui suoi singoli momenti, il che non equivale affatto a dire che l'«Universale» è tutto e il «Particolare» è niente. Ma non “allargiamoci” troppo.

---

<sup>50</sup> K. Marx, *Il capitale*, I, p. 814, Editori Riuniti, 1974.

<sup>51</sup> «Un contenuto - scriveva Hegel - può essere giustificato soltanto come momento del tutto, e, fuori di esso, è soltanto un presupposto infondato o ha soltanto una certezza soggettiva» (*Scienza della logica*, I, p. 818, UTET, 1995).

La realtà che Smith si trovò ad analizzare e a teorizzare aveva però alle spalle il lungo e dolorosissimo processo storico di accumulazione del capitale che aveva rivoluzionato i vecchi rapporti feudali di proprietà tanto nella campagna che nella città, in primo luogo separando violentemente i produttori immediati dai loro strumenti di lavoro, nonché, naturalmente, dal prodotto di questo lavoro (fine XV inizio XVI secolo). «La ricchezza esistente sotto forma di denaro – scrive Marx – può essere permutata con le condizioni obiettive del lavoro solo perché e se queste sono staccate dal lavoro stesso».<sup>52</sup> Marx affronta la sanguinosa epopea della «cosiddetta accumulazione originaria» nel capitolo XXIV del primo libro del *Capitale*, in un paragrafo intitolato, assai significativamente, *Legislazione sanguinaria contro gli espropriati a partire dalla fine del secolo XV in poi*.<sup>53</sup> Egli mostra come la politica abbia avuto un ruolo fondamentale nel processo di formazione del rapporto sociale di dominio e di sfruttamento della moderna (la nostra) società borghese: «Così la popolazione rurale espropriata con la forza, cacciata dalla sua terra e resa vagabonda, veniva spinta con leggi fra il grottesco e il terroristico a sottomettersi, a forza di frusta, di marchio a fuoco, di torture, a questa disciplina che era necessaria al sistema del lavoro salariato» (p. 800). La politica e la civiltà borghese nel suo complesso dovettero faticare non poco per riplasmare le forze lavorative “liberate” dai rapporti sociali e dalla civiltà feudali, per renderle abili al nuovo lavoro salariato e al nuovo contesto storico e sociale: «libera da ogni proprietà; ridotta a trovare l'unica fonte di entrata nella vendita della sua capacità lavorativa, oppure alla mendicizia, il vagabondaggio, la rapina ... La storia attesta come essi abbiano tentato in un primo momento quest'ultima via e come da questo siano stati però sospinti, mediante la forza, la berlina, la frusta, sulla stretta via che conduce al mercato del lavoro: così anche i governi. Henry VII, VIII, ecc., appaiono come condizioni del processo storico di dissoluzione e come creatori delle

---

<sup>52</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, p. 136, La Nuova Italia, 1978.

<sup>53</sup> K. Marx, *Il capitale*, I, p. 797, Editori Riuniti, 1972.

condizioni per l'esistenza del capitale».<sup>54</sup> Nell'*Ideologia tedesca* Marx ricordò che Enrico VIII fece impiccare 72.000 vagabondi irriducibili alle nuove condizioni sociali. Il nuovo cittadino borghese (nell'accezione storica, non sociologica, del termine) è stato forgiato anche in questo modo e, *mutatis mutandis*, un analogo processo generativo hanno dovuto conoscere le masse contadine dei paesi che sono arrivati in ritardo allo «stadio» capitalistico: pensiamo ad esempio alla Cina, con la sua immensa economia rurale. Nel suo libro forse più celebre, *Sorvegliare e Punire*, Foucault mostrò come il processo di ammaestramento che trasformò «le moltitudini confuse, inutili o pericolose in molteplicità ordinate», si giovò molto pure delle pratiche e delle teorie che avevano preso corpo in un passato assai remoto e in contesti non riducibili immediatamente alla prassi lavorativa. Ad esempio, lo sforzo volto a costringere quelle informi e caotiche moltitudini dentro la nuova dimensione spaziotemporale realizzata dai rapporti sociali capitalistici, centrati sulla produzione e la circolazione di valori di scambio (nel cui seno si cela il vitale profitto, il quale è fondamentalmente una questione di tempo, più esattamente: di *tempo di lavoro*), trovò nell'eredità lasciata all'Occidente dalle comunità monastiche, in primis dai benedettini, un prezioso alleato:

«Il rigore del tempo industriale ha mantenuto a lungo un andamento religioso: nel secolo XVII, i regolamenti delle grandi manifatture precisavano gli esercizi che dovevano scandire il lavoro: “Tutte le persone ... arrivando il mattino al loro posto, prima di lavorare cominceranno col lavarsi le mani, offriranno a Dio il loro lavoro, faranno il segno della croce e cominceranno a lavorare” ... Per secoli, gli ordini religiosi furono maestri di disciplina; specialisti del tempo, grandi tecnici del ritmo e delle attività regolari. Ma le discipline modificano i procedimenti di regolarizzazione temporale che hanno ereditato. Prima di tutto raffinandoli: è in quarti d'ora, in minuti, in secondi che ci si mette a contare».<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> K. Marx, *Lineamenti*, II, p. 138.

<sup>55</sup> Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, p. 163, Einaudi, 1976.



È appena il caso di ricordare che proprio il funzionamento dell'orologio, forse la tecnologia più sviluppata agli albori del capitalismo, costituì l'effettivo punto di partenza della concezione meccanicistica del mondo che ebbe in Leonardo da Vinci forse il suo più noto precursore, e in Cartesio uno dei suoi massimi teorici. Se per Cartesio la natura agisce negli animali-macchine e nell'uomo-macchina (fatta salva la sua dimensione razionale) «secondo la disposizione dei loro organi, come un orologio, che non è composto che di ruote e di molle, e può contare le ore e misurare il tempo, più esattamente di noi», per Hobbes lo Stato e la società civile non sono che una grande macchina, per capire la quale occorre smontarla «in ciascuna parte» e in «ciascun ingranaggio», per osservare «pezzo per pezzo, la materia, la forma, il movimento delle singole parti», «come in un orologio e un qualsiasi altro meccanismo più complesso». <sup>56</sup>

Dalle campane dei benedettini ai loro primi orologi meccanici del XIII secolo; dal pendolo del Seicento al cronometro di Taylor fino al «tempo reale» dei nostri giorni la riduzione del tempo umano in tempo di lavoro e di consumo sempre più standardizzato, frazionato e, soprattutto, produttivo è il frutto di una prassi sociale millenaria che ci ha consegnato la monade dei nostri giorni incalzata dal ticchettio esistenziale. L'individuo dei tempi che furono regolava il suo tempo sul «fuso orario» della natura: giorno e notte, passaggio da una stagione all'altra, fasi lunari, nascita e morte, ecc.; il capitalismo ha messo l'orologio al polso del mondo. Se al servo della gleba e al suo signore la stessa idea di scandire il trascorrere del tempo con unità regolari fatte di ore, minuti e secondi sarebbe apparsa quantomeno bizzarra, e forse anche sacrilega, all'individuo dei nostri giorni, al quale la giornata di ventiquattro ore non basta più, persino il minuto inizia a sembrargli obsoleto, perché troppo lento, mentre la scienza e la tecnologia ormai sanno ragionare quasi esclusivamente in termini di «nanosecondo». E questo non è né un «bene» né un «male», ma un incontrovertibile fatto che bisogna apprezzare nel suo profondo e problematico significato storico e sociale, perché è dentro la storia e dentro la società che l'uomo potrà dominare con la sua

---

<sup>56</sup> Cit. tratte da *Manifattura, società borghese, ideologia*, p. 109, Savelli, 1978.

propria testa il tempo che oggi lo preme alle spalle come un affilatissimo pugnale, trasformandolo, da mostro che ingoia secondo dopo secondo esistenza umana, in una sua benevola e sorridente creatura. Non è contro gli orologi che bisogna insorgere.

Nietzsche ha senz'altro afferrato un aspetto importante della genealogia dell'individuo moderno, e anche se il suo condivisibile odio nei confronti del moralismo – della «cattiva coscienza» – ha finito per produrre un'agghiacciante (schopenhaueriana) apologia dell'orrore, perché egli non capì il reale significato storico e sociale del moralismo, tuttavia il suo sguardo è riuscito a spingersi ben al di là di quanto non abbia saputo fare la moderna psicoanalisi «del profondo». Vediamone un esempio:

«"Si marchia qualcosa col fuoco, per farla imprimere nella memoria: solo ciò che non cessa di *far male*, resta nella memoria" – questo è un principio fondamentale della più antica (e purtroppo anche della duratura) psicologia sulla terra. ... Ogni qualvolta l'uomo ha ritenuto necessario farsi una memoria, ciò non è avvenuto mai senza sangue, torture, sacrifici; i sacrifici e i pegni più atroci (tra gli altri, il sacrificio dei primogeniti), le più disgustose mutilazioni (per esempio le castrazioni), le più crudeli forme rituali di tutti i culti religiosi (e tutte le religioni sono, nel loro fondo estremo, sistemi di crudeltà – tutto ha la sua origine in quell'istinto che vide nel dolore il più potente mezzo sussidiario della mnemonica ... Noi tedeschi non ci consideriamo certo un popolo particolarmente crudele e duro di cuore, né tanto meno superficiale e contento di vivere alla giornata; ma basta solo dare un'occhiata ai nostri antichi ordinamenti penali per capire immediatamente quanta fatica costa, sulla terra, allevare un "popolo di pensatori". ... Questi Tedeschi si sono creati una memoria con mezzi terribili, per arrivare a padroneggiare i loro plebei istinti di fondo e la loro rozzezza brutale: si pensi alle antiche punizioni tedesche, per esempio alla lapidazione (già la saga fa cadere sulla testa del colpevole la macina del mulino), al supplizio sulla ruota (la più tipica delle invenzioni e delle specialità del genio tedesco nel campo delle pene!), a quello del palo, a quello di far smembrare e calpestare il colpevole dai cavalli (lo "squartamento"), a quello di far bollire il reo nell'olio o nel vino (ancora nel XIV e nel

XV secolo), allo strappare la carne dal petto; e anche al supplizio di cospargere di miele e di abbandonarlo poi alle mosche, sotto il sole ardente. Con l'ausilio di queste immagini e di questi procedimenti si finisce per fissare finalmente nella memoria cinque o sei "non voglio", in rapporto ai quali si è *promesso*, per vivere nei vantaggi della società – e in realtà, con l'aiuto di questa specie di memoria si è arrivati infine "alla ragione"! – Ah la ragione, la serietà, la padronanza degli affetti, tutta questa oscura faccenda che è chiamata riflessione, tutti questi privilegi e accessori di lusso dell'uomo: come si sono fatti pagare cari! Quanto sangue e quanto orrore è al fondo di tutte le "cose buone"!...».<sup>57</sup>

Vien proprio il bisogno di dirlo: altro che kantiano (e freudiano) «imperativo categorico»!

Sulla genesi del capitalismo e dell'individuo socialmente abilitato a viverci, degno di nota è sicuramente il contributo offerto da Max Weber, soprattutto nel suo saggio più famoso (*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, ultima stesura 1919-1920); centrale appare in questo studio la relazione tra il carattere fortemente *razionale*, scientifico della moderna economia capitalistica e l'«attitudine e disposizione degli uomini a determinate specie di esistenza, di *condotta* pratica razionale»: «Ovunque intraprese la sua opera di accrescimento della "produttività" del lavoro umano mediante l'aumento della sua intensità, il capitalismo moderno urtò contro la resistenza infinitamente tenace e ostinata di questo motivo dominante del lavoro economico precapitalistico, e ancora oggi si scontra con essa tanto più, quanto più "arretrati" (dal punto di vista capitalistico) sono i lavoratori da cui si vede dipendere ... (la nuova mentalità è) l'esito di un lungo processo educativo. *Oggi*, bene in sella, il capitalismo riesce con una relativa facilità a reclutare i suoi lavoratori in tutti i paesi industriali e, entro i singoli paesi, in tutti i settori dell'industria. Nel passato questo reclutamento fu, in ogni singolo caso, un problema estremamente difficile».<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Friedrich W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, pp. 77-78, Newton, 1988.

<sup>58</sup> Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pp. 83-85, Fabbri ed., 1998.

Il capitalismo nasce dunque *espropriando* produttori (servi della gleba, contadini liberi, artigiani) e sostituendo alla forma di proprietà feudale fondata sul possesso personale di beni prevalentemente immobili (innanzitutto la terra, ovviamente) una proprietà di tipo nuovo, che non sbaglieremmo affatto a definirla *sociale*. La *peculiare* forma di proprietà capitalistica ha infatti questa natura *sociale* anche quando il capitale nelle sue diverse configurazioni o momenti (denaro, merce, mezzi di produzione, ecc.) appare come proprietà di una singola «persona giuridica». L'incomprensione di questa fondamentale differenza tra la vecchia e la nuova proprietà conduce il pensiero economico borghese odierno a non saper leggere i mutamenti che sono intervenuti negli ultimi venti anni nella struttura economica e nella società nel suo complesso. La cosa più buffa è vedere i più autorevoli esponenti di quel pensiero chiamare in causa, nell'analizzare il supposto – e ormai mitico – passaggio dal capitalismo al «postcapitalismo», la concezione marxiana di proprietà, naturalmente per decretarne l'obsolescenza, mentre la tanto decantata «economia dell'accesso» sorride alla “classica” prassi capitalistica (sfruttare ogni cosa ai fini del profitto) e alla teoria marxiana che l'ha compresa. Per Marx, infatti, la *peculiare* forma storica della proprietà capitalistica va definita in rapporto allo scambio sociale che si realizza nel vivo processo produttivo: essa è essenzialmente proprietà di forza-lavoro altrui, o, ancora più esattamente, proprietà dell'uso di questa forza-lavoro, *proprietà di tempo di lavoro altrui non pagato*. Per questo la categoria economica appena definita esprime, dice Marx, non tanto un fenomeno economico, ma un *rapporto sociale*. Come abbiamo visto, per giungere a questo nuovo concetto di proprietà, o meglio alla realtà che gli è sottostante, sono occorsi secoli di prassi economica e sociale, nel corso dei quali si è verificato quel brutale allontanamento del lavoratore dalle condizioni materiali del suo lavoro che hanno fatto di esso «una mera appendice della macchina»: «*La separazione si estende fino al punto che quelle condizioni oggettive del lavoro si oppongono al lavoratore come persone autonome*». Tuttavia, il fondamentale rapporto sociale di dominio e di sfruttamento di questa epoca storica non rimane affatto rinchiuso nel luogo dove si produce

la fonte di ogni profitto (la fabbrica), ma permea ogni sfera di attività, così che qualsiasi individuo privo di propri mezzi di lavoro deve conoscere la maledizione del lavoro salariato, e gli stessi capitalisti non sono affatto liberi dinanzi al loro stesso capitale. Nel capitalismo avanzato «Gli uomini invece che essere come una volta appendice delle macchine nelle fabbriche, devono trasformarsi ora in appendice in qualunque settore».<sup>59</sup> Il passaggio delle condizioni oggettive del lavoro (strumenti, materie prime, edifici industriali, ecc.) nelle mani del detentore di capitali non rappresenta per quest'ultimo un fine, ma un mezzo per conseguire il suo unico scopo: estorcere plusvalore dal lavoratore e trasformarlo in denaro. Il fatto che il capitalista ignori del tutto, al pari degli economisti che ne teorizzano la prassi, il concetto di «plusvalore» (mentre conosce perfettamente quello di profitto, che pure da quello ha origine), ebbene ciò non gli impedisce di agire come se lo avesse conosciuto e capito fin dalla nascita. Senza quel fine, il cui conseguimento presuppone e realizza un ampio e complesso *processo sociale*, la proprietà capitalistica non ha alcun senso, e si trasforma in una morta cosa della quale il capitale deve sbarazzarsi quanto prima, per non imputridire insieme a essa. Scriveva Marx criticando il concetto proudhoniano di proprietà (come si ricorderà, per Proudhon la proprietà non è un rapporto storico-sociale ma «un furto» perpetrato ai danni dell'umanità da chi detiene il monopolio della forza):

«La *proprietà* costituisce infine l'ultima categoria nel sistema di Proudhon. Nel mondo reale, invece, la divisione del lavoro e tutte le altre categorie di Proudhon sono relazioni sociali, il cui complesso forma ciò che oggi si chiama la *proprietà*: al di fuori di queste relazioni, la proprietà borghese non è altro che una illusione metafisica o giuridica ... Proudhon, che nelle nostre istituzioni sociali non vede prodotti storici, né ne comprende l'origine e lo sviluppo, non può esercitare contro di esse che una critica dogmatica».<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Max Horkheimer, op. cit., p.112.

<sup>60</sup> K. Marx, lettera a Annenkov del 28 dicembre 1846, in *La concezione materialistica della storia*, p.119, Editori Riuniti, 1986.

Il capitale, pensato sempre nelle sue diverse estrinsecazioni (perché la società borghese è la *fenomenologia del capitale*), prim'ancora di essere una proprietà, privata o «collettiva» (di Stato) non ha alcuna importanza, è una *potenza sociale*. Il carattere feticistico del pensiero sociale ed economico borghese non consente a questo pensiero di capire che lo «*sforzo sinergico*» teso a razionalizzare e a economizzare l'impiego dei fattori oggettivi e soggettivi della produzione, e quindi ad esaltare l'estorsione di plusvalore e il saggio del profitto (discorso analogo naturalmente si può fare per ogni altra sfera lavorativa, per quelle attività, cioè, che creano profitto ma non plusvalore) non indebolisce ma rafforza la *peculiare* forma storica della proprietà borghese. Per questo nel *Manifesto del partito comunista* (1847) si dice che «il comunismo non toglie ad alcuno la facoltà di appropriarsi i prodotti sociali, ma toglie solo la facoltà di giovare di tale appropriazione per recare in soggezione il lavoro altrui».

4. *Una brevissima digressione storica. Marx non era "progressista"*.

Dopo la dissoluzione della società romana e la frantumazione dell'impero che essa era riuscita a realizzare nel corso dei secoli, le monarchie feudali, sorte nell'interesse tanto della nobiltà terriera che dell'organizzazione sociale delle città basate sulle corporazioni di maestri artigiani e di commercianti, rappresentarono la prima forte spinta all'unificazione politica dell'esteso sistema territoriale feudale. Ma le seppur lente trasformazioni che interessarono lo spazio economico e sociale della campagna e della città, il grande ciclo storico delle crociate e l'apertura dei traffici mercantili conseguente alle scoperte di nuovi "mondi" e di nuove rotte marittime misero fine all'equilibrio che si era realizzato nel lungo periodo medievale. Nonostante l'indubbia lentezza che contrassegnò la dinamica economico-sociale dell'epoca feudale, occorre tuttavia non sottovalutare i processi di trasformazione che pure la interessarono: mutamenti nel modo di lavorare, nei rapporti di

proprietà e nella legislazione chiamata a sancirli, a favorirli oppure a ostacolarli quando minacciavano di poter minare l'assetto di dominio generale. Viceversa la genesi del capitalismo e della moderna società borghese risulterebbe alquanto misteriosa. Nello studio delle forme economiche precapitalistiche, Marx rilevò la differenza tra il periodo di transizione dalla società antica greco-romana a quella feudale e il periodo successivo che dalla società basata sui rapporti di proprietà feudali portò alla società basata sui rapporti di proprietà borghesi. Infatti, mentre il feudalesimo non fu il prodotto *inevitabile* della dissoluzione del mondo antico, la cui decadenza era immanente al suo stesso carattere economico-sociale, lo stesso discorso non si può fare per il capitalismo, la cui genesi affonda le radici nel processo di sviluppo della società feudale, la quale conobbe quella lenta, ma tenace, crescita di produttività del lavoro che invece mancò al mondo antico e che alla fine lo condannò all'asfissia. Non a caso forme organizzative, metodi di lavoro e tecnologie che erano stati sviluppati nel corso di lunghissimi periodi andarono completamente persi, e non pochi per sempre, al tramonto delle società antiche. Il rapporto sociale di schiavitù fu indubbiamente una delle cause fondamentali che condannarono queste società a un certo grado del loro sviluppo, mentre quello feudale basato sui servi della gleba conteneva gli elementi di un certo dinamismo economico che portò alla crescita della produttività del lavoro nelle campagne e a una discreta articolazione dei rapporti di proprietà. Come giustamente osservava Eric Hobsbawn, «Levate al servo della gleba il signore feudale, e quel che resta è la piccola produzione di merci; separate le piantagioni e gli schiavi, e (fino a quando gli schiavi non faranno qualche altra cosa) non rimane alcun tipo di economia» (Prefazione a *Forme economiche precapitalistiche* di Marx).

L'assenza di un vero e proprio schiavismo nei rapporti sociali della Cina antica fu certamente tra le più importanti cause del suo precoce passaggio allo «stadio» feudale, prima nella forma di un feudalesimo aristocratico e successivamente, dopo il lungo ciclo di lotte dinastiche (grossomodo dal VI al III secolo a. C.) nella forma di un feudalesimo monarchico fortemente accentrato nella persona del re (Wang). La peculiarità della storia cinese ha senz'altro nella

dimensione “oceanica”, nella dislocazione geografica, nell’orografia e nella straordinaria fertilità del paese un suo momento essenziale, il quale impedì lo sviluppo di quella sistematica guerra di conquista e di rapina che nel periodo antico stava alla base del sistema schiavistico. Non che la società Cinese sconoscesse del tutto forme relazionali schiavistiche, ma esse avevano più che altro un risvolto “domestico” (servitori che si occupavano della dimora dei padroni, non delle sue terre), e soprattutto il diritto di possesso sullo schiavo non aveva quel carattere assoluto, dispotico e illimitato che invece contrassegnò i grandi Stati schiavisti dell’Occidente. Invece schiavi, associati a salariati e artigiani, iniziarono ad essere cospicuamente impiegati intorno al XI secolo d.C. negli opifici che lavoravano, direttamente o indirettamente, sotto la direzione del ministero dei lavori pubblici cinese nella produzione di armi, prodotti tessili, vernici, manufatti in cuoio, in ferro, ecc. Le guerre combattute dalla Cina ebbero sin dall’inizio un carattere prevalentemente nazionale: si trattava infatti di contenere e respingere i popoli nomadi, soprattutto quelli della steppa settentrionale, che premevano ai suoi confini, e ciò a volte spinse le armate cinesi a spingersi oltre il suo naturale e ancestrale limes, nel tentativo di consolidarlo ulteriormente, più che di estenderlo. Dinanzi alle minacce esterne perfino l’accesa rivalità fra i grandi feudatari lasciava il posto a una sorta di loro «alleanza patriottica» che puntualmente si dissolveva dopo il contenimento o la cacciata del nemico di turno. Peraltro, a motivo di queste guerre «nazionali» i contadini cinesi ebbero modo di rafforzare non poco la loro posizione sociale, in quanto essi costituivano la massa d’urto armata senza la quale gli aggressivi popoli nomadi avrebbero potuto dilagare nel paese assai facilmente attraverso la fertilissima e sterminata pianura centrale, la quale da eccezionale punto di forza economico, politico e ideologico della società cinese, alla fine (intorno alla fine del XV secolo) mutò nel suo contrario, divenendo un insuperabile fattore di inerzia e di staticità. Le stesse grandi distanze che separavano tra loro i centri rurali e urbani più importanti della Cina favorirono quel precoce ingresso del paese nella storia attestato in un modo che non lascia dubbi anche dall’archeologia. Scrive Jared Diamond:



«I grandi fiumi che percorrono la Cina da ovest a est (il fiume Giallo a nord e lo Yangtze a sud) favorirono i trasporti tra la costa e l'interno, mentre la vasta pianura costiera in cui essi sfociano, solcata da canali, permetteva gli spostamenti da nord a sud. Tutto questo accelerò il processo di unificazione culturale; per contrasto l'Europa occidentale, la cui superficie è più o meno uguale, ma dove le barriere naturali sono più forti e dove mancano fiumi così lunghi, non è mai riuscita a darsi un'unità politica e culturale».<sup>61</sup>

Quando poi nella prima metà del Quattrocento la minaccia mongola ritornò ad affacciarsi ai confini settentrionali del paese (dopo la dominazione mongola del 1264-1368), le classi dominanti cinesi reagirono rafforzando l'orientamento agricolo-continentale della società, ed è certamente da leggersi in questa chiave anche lo spostamento della capitale da Nanchino, «un porto aperto verso l'oceano occidentale, a Pechino, non lontano da quello che era stato il centro della vecchia società agricolo-feudale».<sup>62</sup> Intorno al 1435 la grande flotta cinese venne smantellata e la navigazione transoceanica proibita, decretando la sconfitta degli eunuchi che sovrintendevano le iniziative marinaresche. A quel punto il tradizionale orientamento politico-ideologico confuciano, così fortemente avverso agli scambi commerciali e alle relazioni con i «barbari», che nel corso dei secoli aveva subito un certo indebolimento, ritornò in auge presso le classi dominanti cinesi che sentivano il bisogno di conservare gli equilibri sociali basati sulla campagna. A quel punto la Cina, che tra il 1000 e il 1450 era stata la società più avanzata al mondo dal punto di vista tecnologico, entrò nella curva storica discendente che incrociò la traiettoria ascendente del mondo Occidentale.

Gli stessi fattori storici e naturali che in positivo contribuirono a far evitare alla società cinese il “destino” schiavistico, in negativo (contiguità territoriale tra differenti popolazioni, spazi protonazionali relativamente ristretti, relativa povertà di terre fertili, ecc.) favorirono quindi in Occidente lo sviluppo di un potente sistema schiavistico. Se pensiamo che già alla fine del III secolo a. C., a conclusione del

---

<sup>61</sup> J. Diamond, *Armi, acciaio e malattie*, p.263, Einaudi, 2000.

<sup>62</sup> Giorgio Borsa, *La nascita del mondo moderno in Asia Orientale*, p. 42, Rizzoli, 1977.

lungo e sanguinoso ciclo di lotte tra i grandi principati cinesi (che vide la sconfitta della dinastia regnante dei Ciù e l'ascesa al potere dei Qin), la Cina poteva vantare, a differenza del mondo greco-romano, un vastissimo e abbastanza coeso spazio nazionale, assai omogeneo sotto il profilo culturale (la stessa cosa non può dirsi per ciò che concerne l'aspetto etnico, nonostante le apparenze contrarie), e una economia feudale relativamente progredita e dinamica (anche perché il forte e capillare controllo esercitato dall'Imperatore in ogni punto del paese permetteva la realizzazione di grandi opere infrastrutturali), ci rendiamo conto di come la «*legge dello sviluppo ineguale*», o se si vuole dello sviluppo *diverso* delle società, abbia sempre agito nella storia umana. In effetti, i tempi storici e le stesse modalità dello sviluppo economico e sociale delle civiltà poste nei diversi punti del globo hanno avuto sempre andamenti differenti, e questa diversità ha trovato il modo di manifestarsi apertamente, e il più delle volte drammaticamente, sanguinosamente, tutte le volte che le civiltà umane sono venute a contatto. Questo naturalmente non in grazia alla supposta cattiva natura degli uomini, ma a causa degli interessi materiali (sociali) che venivano a cozzare violentemente.

L'Occidente riuscì a colmare il divario storico che lo separava dalla Cina solo nel XV secolo, con la formazione delle monarchie assolute, ma a quel punto i lenti mutamenti che si erano accumulati nella società feudale di quella parte di mondo, e che si incroceranno in maniera feconda con le ricadute economiche e politiche delle nuove scoperte geografiche, ne accelerarono fortemente il ritmo dello sviluppo storico, di modo che quando l'Occidente giunse a portare i suoi traffici e i suoi interessi strategici nel cuore del continente asiatico la società cinese alla fine dovette accettare la superiorità economica e politico-militare (in una sola parola: *sociale*) degli europei.

Questa brevissima digressione storica ci offre la possibilità di introdurre la seguente riflessione: al contrario di quanto pensano molti critici e "innovatori" di Marx, nella concezione di quest'ultimo non c'è spazio per l'idea che la storia si muovi in maniera deterministica e lineare verso un punto predeterminato (da chi? da che cosa?). Il pensiero di Marx non contiene né il determinismo né la

linearità meccanicistica che molti nemici e “amici” gli attribuiscono; esso conosce invece la *necessità* e la *dialettica* (concetto, questo, che presuppone e postula una concezione *unitaria* e *complessa* del mondo), cioè a dire la convinzione che posti certi presupposti di vario ordine (d’ordine economico, giuridico, ideologico, naturale, certe conseguenze sono *dialetticamente necessarie*, non dipendono cioè dalla volontà di chicchessia ma dal complesso gioco delle forze sociali in campo. Occorre ben comprendere la natura *processuale* e *relazionale* di questa necessità, la quale non postula affatto, alla stregua delle scienze positive, una semplice interazione di causa ed effetto, ma piuttosto pensa la totalità come un processo in cui il presupposto e il risultato stanno in un’intima relazione e mutano continuamente il loro ruolo: ciò che all’inizio sembra un presupposto (una «causa») diviene un risultato (un «effetto»), e viceversa.

Quando ad esempio Negri e Hardt accusano «L’utopia globalizzata di Marx» di *ambiguità*, perché egli nei suoi scritti sull’India mise «immediatamente il lettore in guardia dal reagire nei confronti della barbarie britannica dimenticando quella prodotta dalle tradizioni della società indiane»<sup>63</sup>, mostrano proprio di non aver compreso il marxiano concetto di necessità, e quindi l’intero impianto concettuale di Marx, visto il ruolo che quel concetto vi gioca. Egli non auspicò né difese, ovviamente, il colonialismo britannico, ma si “limitò” ad analizzare e a spiegare le cause storiche e sociali di quel fenomeno, e dinanzi alle tirate moralistiche dei «no-global» del tempo, conservatori allora come lo sono oggi, sottolineò l’aspetto *necessario* e dialettico (contraddittorio, dagli esiti che al pensiero comune possono apparire anche paradossali) dell’incontro dell’Occidente capitalistamente sviluppato con i popoli dell’Asia. Posta la *naturale dimensione mondiale del capitalismo*, quell’incontro devastante (*rivoluzionario* nell’accezione marxiana del termine) tra due civiltà così diverse sul piano storico e sociale era a quel punto un fatto *inevitabile*, e pure inevitabile appariva il suo epilogo, considerata la disparità delle forze materiali che vennero a collidere. Anziché versare tante impotenti e moralistiche lacrime

---

<sup>63</sup> Negri, Hardt, *Impero*, p. 121, Rizzoli, 2002.

sulla distruzione delle civiltà «incontaminate» del mondo asiatico, Marx preferì spiegarne appunto le cause storiche e sociali, in modo da orientare lo sguardo delle classi subalterne di tutto il mondo *verso il futuro*, non verso un passato più o meno mitizzato e in realtà tutt'altro che idilliaco. Bisognava – e bisogna – superare l'orrore capitalistico con l'affermazione di nuovi e umani rapporti sociali che la stessa società borghese rendeva – figuriamoci poi oggi! – possibile. A differenza di quel che credono i due autori di *Impero*, negli scritti sull'India, sulla Cina e in generale in tutte le sue opere, l'obiettivo di Marx non era quello di dimostrare l'impossibilità per le società precapitalistiche di avanzare autonomamente sulla «strada del progresso», la quale, secondo i Nostri, nel pensiero di Marx coincideva tout court con quella percorsa da secoli dall'Europa («L'eurocentrismo di Marx non è poi tanto diverso da quello di Las Casas»), ma di mettere in piena luce la dialettica storica di cui sopra, e giustamente lo fece criticando le posizioni «piccolo-borghesi» che leggevano in chiave reazionaria (conservatrice) quel potente «scontro di civiltà» che oggettivamente, al di là di ogni volontà e aspirazione ideale, faceva avanzare nel seno stesso della società disumana la *possibilità* e la *necessità* del comunismo (purtroppo non la sua inevitabilità). Sul piano teorico generale si trattava di dimostrare come l'espansione *globale* (nelle singole nazioni e nel mondo intero) del rapporto sociale capitalistico e lo sfruttamento dell'uomo e della natura fossero *immanenti* alla natura della formazione economico-sociale borghese, non fossero cioè gli «eccessi» o le «deviazioni» dal naturale sentiero di civiltà imboccato dalla società che aveva solennemente proclamato i sacri (borghesi) diritti dell'uomo. Scriveva Marx negli scritti “incriminati”:

«Tutto quello che la borghesia inglese sarà costretta a fare non emanciperà e neanche modificherà materialmente la condizione sociale della massa della popolazione, che dipende non solo dallo sviluppo della capacità produttiva, ma dalla appropriazione di questa da parte del popolo. Ma ciò che essa non potrà mancare di fare è di porre le premesse materiali per entrambi. Ha forse la borghesia mai fatto di più? Ha forse mai dato impulso al progresso senza trascinare gli individui nel sangue e nel fango, nella miseria e nella

degradazione? ... La profonda ipocrisia e l'intrinseca barbarie della civiltà borghese ci stanno davanti senza veli quando dalla madrepatria, dove assumono forme rispettabili, volgiamo gli occhi alle colonie, dove esse vanno nude. I borghesi sono i difensori della proprietà, ma forse che un partito rivoluzionario ha mai suscitato rivoluzioni agrarie paragonabili a quelli del Bengala, di Madras, di Bombay? ... Gli effetti devastatori dell'industria inglese, se vengono considerati in rapporto all'India, paese vasto quanto l'Europa, con una superficie di 150 milioni di acri, sono palpabili e sconcertanti. Ma non dobbiamo dimenticare che essi sono soltanto i risultati organici dell'intero sistema di produzione come è costituito oggi. La produzione poggia sul dominio supremo del capitale. L'accentramento del capitale è essenziale per l'esistenza del capitale in quanto potere indipendente. L'influenza distruttiva di questo accentramento sui mercati mondiali non fa che mettere a nudo, in dimensioni quanto mai gigantesche, le leggi organiche immanenti dell'economia politica oggi operanti in ogni città civilizzata. Il periodo storico borghese deve creare le basi materiali del nuovo mondo ... Quando una grande rivoluzione sociale si sarà impadronita delle conquiste dell'epoca borghese, dei mercati mondiali e dei moderni mezzi di produzione e li avrà assoggettati al controllo collettivo dei popoli più progrediti, soltanto allora il progresso umano cesserà di assomigliare a quell'orrendo idolo pagano che voleva bere il nettare soltanto dai crani degli uccisi».<sup>64</sup>

Questa notevole pagina marxiana tra le altre cose dimostra il profondo respiro storico del suo autore, il quale ragionava in termini di capitalismo mondiale e *globale* (i due concetti, come abbiamo già sottolineato, a nostro avviso non coincidono immediatamente) quando ancora persino lo spazio storico tedesco appariva capitalistamente arretrato. E infatti l'idea del «socialismo in solo paese» poteva nascere solo nella testa di chi in teoria e in pratica non aveva nulla a che spartire con il barbuto di Treviri (forse a Negri

---

<sup>64</sup> K. Marx, *I risultati futuri della dominazione britannica*, 1853, in *India*, pp.72-73-74, Editori Riuniti, 1993.

piace il barbuto dell'Avana...). Già allora per Marx il capitalismo è lo spazio sociale che non lascia esistere fuori di sé nulla (per dirla con i nostri due amici, i quali dal punto di vista concettuale scoprono l'acqua calda, «non c'è più un fuori»); tutto (uomini, relazioni, idee, affettività, “cose” e natura) è confinato dentro a quello spazio, senza la minima possibilità per gli esseri (dis)umani di venirne fuori, se non spezzandone violentemente i confini e mettendo un punto alla «*preistoria umana*»; è il rapporto sociale che domina *totalitariamente* ogni cosa e che produce sempre di nuovo, insieme alla ricchezza sociale nella forma storicamente determinata, il rapporto di dominio e di sfruttamento peculiare di *questa* epoca storica. Noi che non siamo professori avvertiamo un certo imbarazzo nel ricordare ai nuovi – si fa per dire – oracoli dell'«antagonismo sociale» che circa un secolo e mezzo fa Marx aveva già teorizzato il fatto che, come si legge su *Impero*, «le forze produttive ... non producono solo merci, ma anche ricche e potenti relazioni sociali»<sup>65</sup>, e significativamente lo aveva fatto soprattutto criticando l'economia politica volgare (e ciò che di «volgare» c'era anche nella concezione di Smith e Ricardo), la quale vedeva nella merce una mera cosa materiale e nella produzione una mera produzione di oggetti. È per questo che il tentativo dei due illustri professori di «antagonismo» di «*andare oltre Marx*», proprio quando oggi la sua concezione del capitalismo e del processo storico trova una eccezionale conferma pratica, ci appare francamente risibile. Insomma, il pensiero di Marx può apparire, anche sul punto del rapporto tra l'Occidente e il resto del mondo, «ambiguo» ed «eurocentrico» soltanto al pensiero che difetta gravemente di profondità, di respiro storico e di dialettica.

Degli “oltristi” alla Toni Negri si può dire, facendo sempre le opportune tare dei diversi soggetti di cui si parla e delle diverse circostanze storiche, ciò che scrisse Hegel a proposito di chi trattava Kant alla stregua di «un cane morto»: «Oggi si è andati oltre la filosofia kantiana, e tutti pretendono di averla oltrepassata. Ma oltrepassare può avere due sensi, quello di andare oltre all'indietro o

---

<sup>65</sup> *Impero*, p. 201.

in avanti». <sup>66</sup> D'altra parte, prima di oltrepassare una concezione bisogna almeno averla compresa, e i critici "marxisti" di Marx dimostrano proprio di non aver afferrato né l'essenza («lo spirito») né il metodo della sua teoria. Sia chiaro: noi non neghiamo certo che si possa *superare* il punto di vista del comunista di Treviri: ci mancherebbe! Solo una concezione dogmatico-religiosa del "marxismo" potrebbe affermare il contrario, e certamente un perfezionista antidogmatico come Marx avrebbe preso a male parole una cosa tanto risibile. Noi neghiamo solo che qualcuno l'abbia superato *in avanti*, realizzando un punto di vista più adeguato alla realtà della società capitalistica mondiale di oggi. Questo fatto non ci risulta, tutto qui. Ci sembra corretto invece dire, ma ciò fa parte delle cose banali, che l'evidenza empirica del capitalismo, la sua fenomenologia, ha di molto *oltrepassato* il capitalismo analizzato criticamente da Marx. D'altra parte, le marxiane «leggi di sviluppo del capitalismo» non riflettono immediatamente la realtà empiricamente data, ma esprimono piuttosto la *tendenza generale* della società borghese a partire dalla sua essenziale radice storica e sociale. Soprattutto nel *Capitale* il carattere di *tendenza* di quelle leggi appare evidente (un esempio solo: «la legge della caduta del saggio di profitto» si afferma solo in modo «*tendenziale*»), e proprio in questo carattere risiede la loro efficacia e "lungimiranza".

Una volta Wilhelm Liebknecht disse che «*Nessuno ha compreso come Marx la potenza mostruosa e la vitalità della società borghese*». <sup>67</sup> Molti economisti e intellettuali progressisti (ad esempio i populistici russi del XIX secolo e sempre quelli che potremmo definire i «no-global» di quel tempo), ignorando completamente la natura storica e sociale del capitalismo, accusarono *Il capitale* di tessere apologetici elogi al nuovo modo di produzione. Soprattutto essi non capirono il marxiano concetto di modo di produzione *rivoluzionario*. Per Marx il capitalismo è il primo modo di produzione della storia che per *vivere* deve continuamente spostare in avanti i confini del suo dominio (confini relazionali, esistenziali,

---

<sup>66</sup> F. Hegel, *Scienza della logica*, I, p.195, Utet, 1995.

<sup>67</sup> Cit. tratta da *Colloqui con Marx ed Engels*, p. 175, Einaudi, 1977.

spaziali: è il corretto concetto di *globale*), e ciò implica e presuppone un continuo rivoluzionamento della sua base tecnica, della sua organizzazione del lavoro, della sua rete distributiva e finanziaria (il mercato), e così via. Il rivoluzionamento della sua base materiale a sua volta implica e presuppone un analogo rivoluzionamento nei rapporti sociali, nelle istituzioni politiche, nelle ideologie, e via di seguito. E questo, appunto, su scala nazionale e mondiale. In questo senso Marx attribuì al capitalismo un carattere *rivoluzionario*, mentre le precedenti formazioni economico-sociali erano state nella loro essenza *conservatrici*. Sotto questo aspetto Thomas L. Friedman, grande sostenitore del concetto di «distruzione creativa» elaborato da Schumpeter, ha ragione quando sostiene che «La rivoluzione siamo noi: gli Stati Uniti»:

«Come ha spiegato lo storico Ronald Steel: “La vera potenza rivoluzionaria non è mai stata l’Unione Sovietica, ma gli Stati Uniti” ... Noi americani siamo gli apostoli del mondo veloce, i nemici delle tradizioni, i profeti del libero mercato e i grandi sacerdoti dell’alta tecnologia ... L’America non solo può, ma deve essere un faro per il mondo».<sup>68</sup>

Questo scriveva il teorico della globalizzazione Friedman nel 2000, quando egli respirava ancora l’ottimismo dei «felici anni Novanta», cioè un anno prima che i «martiri di Allah» lanciassero gli aerei proprio contro quel «faro» di civiltà, nel cuore pulsante del capitalismo globale. A differenza che nei modi di produzione precapitalistici, nel capitalismo *vitalità* e *sopravvivenza* coincidono, sono due differenti modi di chiamare una sola verità, questa: l’odierna formazione economico-sociale può «*sopravvivere a se stessa*» solo se continua a svilupparsi, se si espande quantitativamente e qualitativamente, e ciò determina necessariamente anche l’allargamento e il potenziamento delle sue molteplici contraddizioni (come attesta appunto il giorno simbolo «11 Settembre»).

Se, come insegnava Antonio Labriola alla fine del XIX secolo, l’unità della storia, intesa come un’unica e continua linea di

---

<sup>68</sup> T. L. Friedman, *Le radici del futuro*, p. 389-390, Mondadori, 2000.



progresso tracciata dal divenire delle varie società, non è che una «fantasticheria ideologica» smentita da una miriade di fatti storici, è pur vero che nella storia è possibile apprezzare il solidissimo filo rosso della *continuità del processo sociale*. Scriveva Labriola:

«Se non tutti i popoli son progrediti egualmente, e anzi alcuni, o si arrestavano, o corsero la via del regresso, se il processo di sviluppo sociale non ebbe sempre, in ogni luogo ed in ogni tempo, il medesimo ritmo e la medesima intensità, gli è pur nondimeno sicuro il fatto che, nel passaggio dell'azione decisiva da popolo a popolo nel corso della storia, i prodotti utili, già acquisiti da quelli che decadevano, passarono a quelli che divenivano e salivano ... Una certa continuità storica, nel senso empirico e circostanziato della trasmissione e del successivo incremento dei mezzi della civiltà, è un fatto, dunque, incontestabile. E sebbene questo fatto escluda ogni idea di preconcepito disegno, di finalità intenzionale o latente, di prestabilita armonia, e tutte quelle altre fantasticherie sulle quali si è tanto *speculato*, non per ciò solo esclude *l'idea del progresso*, che noi possiamo usare come di *valutazione* del corso del divenire umano ... Questa ideologia (del progresso), nella sostanza, e per il momento, vuol dire che il capitalismo è la sola forma di produzione che sia capace di estendersi a tutta la terra, e di ridurre tutto il genere umano in condizioni che da per tutto si rassomiglino». <sup>69</sup>

Tuttavia, attraverso la critica dell'ideologia borghese del progresso armonico e indefinito, espressione della tendenza storica alla unificazione capitalistica del mondo, fu possibile a Marx affermare «che questa forma della produzione borghese è l'ultima forma antagonistica del processo della società», la quale annuncia nel modo contraddittorio (disumano) che le è proprio «*l'umanizzazione di tutti gli uomini*». <sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Antonio Labriola, *Del materialismo storico*, p. 150-152, Editori Riuniti, 1974.

<sup>70</sup> Ivi, pp. 153 e 155.

5. *Vecchie e nuove forme della politica. Come l'economia plasma lo spazio geopolitico.*

All'inizio del processo di formazione delle moderne entità nazionali vediamo il monarca allearsi con i ceti borghesi emergenti nelle città per porre un freno allo strapotere dei grandi signori; naturalmente esso trovò in quei ceti un solido sostegno, dal momento che «i signori spregiavano i borghigiani, che consideravano non solo come membri di un ordine diverso, ma addirittura come una specie di schiavi emancipati, quasi di una razza diversa dalla loro. La ricchezza dei borghigiani non mancava mai di provocare la loro invidia e la loro indignazione, e a ogni occasione li saccheggiavano senza né pietà né rimorso. Naturalmente i borghigiani odiavano e temevano i signori. Anche il re li odiava e li temeva, mentre per quanto forse potesse disprezzare i borghigiani, non aveva ragione di odiarli né di temerli. Il reciproco interesse indusse dunque questi ultimi a sostenere il re, e il re a sostenere loro contro i signori. Essi erano i nemici dei suoi nemici». <sup>71</sup> Nella misura in cui, da una parte, il monarca aveva bisogno di raccogliere ingenti risorse finanziarie e materiali per consolidare ed espandere il proprio potere a base statale (basti pensare alle necessità insite nelle imprese di conquista territoriale oltremare); e dall'altra le emergenti classi capitaliste avevano bisogno della domanda di capitali, di manufatti (navi, armi da fuoco, vettovagliamento, ecc.) e di organizzazione amministrativa (per controllare il nuovo spazio politico basato sullo Stato nazionale e i nuovi territori conquistati) che solo il monarca allora poteva garantire, l'alleanza tra il primo e le seconde appariva del tutto naturale. «Una rivoluzione della massima importanza per la pubblica felicità – scriveva sempre Smith – fu in questo modo compiuta da due diversi ordini di persone che non avevano la benché minima intenzione di rendere un servizio al pubblico ... Né gli uni né gli altri immaginavano o prevedevano la grande rivoluzione che la stoltezza degli uni e l'operosità degli altri stavano gradualmente

---

<sup>71</sup> A. Smith, *La ricchezza...*, I, p. 393.

provocando». <sup>72</sup> Più tardi questa dialettica («astuzia») tra interessi contrapposti che finisce per realizzare qualcosa che sfugge alla volontà dei soggetti che di quegli interessi sono i portatori (la famosa «eterogenesi dei fini») verrà ripresa e innalzata a principio filosofico da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*.

Tuttavia a un certo punto gli interessi del monarca e quelli delle classi borghesi che investivano i loro capitali nella produzione di merci inizieranno a divaricarsi, fino a giungere a una loro insanabile contrapposizione. La strategia dei nuovi Stati nazionali, infatti, favorendo lo sviluppo del commercio estero rispetto a quello interno, in modo da procurare loro enormi provviste di metalli preziosi, finiva per penalizzare gravemente i capitalisti impegnati nelle manifatture e poi nelle prime industrie, i quali mal sopportavano la rigida regolamentazione della produzione che stava alla base di quella strategia. Quest'ultima assegnava alle colonie d'oltremare il compito di fornire materie prime a basso costo per l'esportazione nella madrepatria, e di riacquistarne i prodotti finiti a prezzi di monopolio. Questa divisione internazionale del lavoro fu alla base del colonialismo iniziato nel XVI secolo e, sebbene con significative trasformazioni, si trovò confermata nell'imperialismo che prese corpo in Europa nella seconda metà del XIX secolo. Molti Stati crearono delle compagnie commerciali per la gestione monopolistica degli scambi con le colonie, la più importante delle quali (la britannica Compagnia delle Indie orientali) disponeva addirittura di un esercito privato, e alla fine si trovò a governare buona parte dell'India a nome della corona britannica. Com'era accaduto ai tempi della Lega Anseatica, una organizzazione prevalentemente focalizzata in chiave economica divenne una istituzione, per così dire, *totale*, capace cioè di gestire in prima persona la complessa articolazione della prassi capitalistica.

Alla regolamentazione della produzione che soffocava la naturale vitalità del capitale produttivo si aggiungevano altri due fattori critici ad esacerbare i rapporti tra la monarchia e le classi borghesi non integrate nel sistema coloniale: gli alti prezzi delle materie prime

---

<sup>72</sup> Ivi, p. 409.

causate dalla gestione monopolistica del commercio estero, e l'alto carico fiscale dovuto alle necessità di mantenimento e di espansione del sistema coloniale. La rivoluzione francese iniziata nel 1789 ha certamente una delle sue cause fondamentali in questa dinamica sommariamente descritta.

Il contesto storico generale che rese possibile l'ascesa dello Stato nazionale come transizione dal feudalesimo al capitalismo è "schizzato" da Marx in questi termini:

«È certo che nei secoli sedicesimo e diciassettesimo le grandi rivoluzioni verificatesi nel commercio dopo le scoperte geografiche e che celermente portarono a un alto grado di sviluppo del capitale commerciale, rappresentarono un momento di basilare importanza, giacché resero più rapida la transizione dal modo di produzione feudale a quello capitalistico. L'estensione improvvisa del mercato mondiale, la varietà delle merci circolanti, la concorrenza tra i paesi d'Europa per accaparrarsi i prodotti asiatici o i tesori americani, e il sistema coloniale, dettero un sostanziale contributo alla distruzione dei limiti feudali della produzione».<sup>73</sup>

Ecco come invece Georges Lefebvre descrive «La divisione dei nuovi mondi» che si realizzò intorno al XVII secolo, quando assai forte diventò la spinta alla formazione dei grandi Stati nazionali:

«Il Mediterraneo, perdendo il monopolio del collegamento con l'Asia, cessò di essere il centro vitale di un tempo, tanto più che le sue coste appartenevano in parte all'Islàm ed erano bel lontane dal possedere le ricchezze naturali dell'Occidente; la via che, attraverso il Brennero, Augusta e la vallata renana, conduceva da Venezia a Bruges e ad Anversa, non servì più che al traffico regionale; la preminenza di cui l'Italia e la Germania avevan goduto nell'economia europea ebbe fine e né l'una né l'altra ebbero parte alla spartizione dei nuovi mondo; e, se l'Italia conservò parte delle ricchezze acquisite nei secoli precedenti, la Germania, rovinata dalla guerra dei Trent'anni, finiva appena di rinascere negli ultimi decenni del secolo XVIII. ... Per secoli, musulmani e cristiani erano stati

---

<sup>73</sup> K. Marx, *Il capitale*, III, p., Editori Riuniti, 1972

come inseparabili. Lo stesso fanatismo aveva contribuito a tener viva tra loro la guerra santa; l'Islàm, erede della civiltà greco-romana e mediatrice tra l'Asia e l'Europa, aveva costituito il fermento della rinascita medievale; il commercio mediterraneo li collegava gli uni agli altri. Ad essi l'Islàm continuava a reclutare fedeli nel Sudan e nella Malesia, ma, di fronte all'Europa, era ridotto alla difensiva e andava ripiegando su di sé». <sup>74</sup>

A proposito di Occidente e di Islam, c'è da dire che il significato della *dialettica dello sviluppo storico ineguale* delle società è ben espresso dal vero e proprio «scontro di civiltà» che si realizzò tra la Francia di Napoleone e l'Egitto dei mamelucchi, che Carlos Rangel ha descritto nel seguente modo:

«I francesi avevano già invaso l'Egitto nel XII e XIII secolo, ma allora l'Occidente si trovava, in rapporto ai musulmani, in uno stato di inferiorità generale, anche nell'arte della guerra. Il cavaliere francese del Medioevo era un guerriero meno esperto del mamelucco. E così quando affrontò quest'ultimo sul campo di battaglia, incappò in una severa sconfitta e dovette abbandonare l'ambizione di conquistare l'Egitto. Durante i cinque secoli e mezzo che seguirono, i mamelucchi rimasero quello che erano sempre stati e, naturalmente, supponevano che neppure i francesi fossero più cambiati. Quando seppero che Bonaparte aveva avuto l'audacia di sbarcare ad Alessandria, si prepararono a metterlo in rotta come avevano fatto con Luigi nel 1250. Ma mentre, dopo questa data, l'Egitto non si era affatto evoluto, era anzi regredito, l'Europa aveva conosciuto lo sviluppo della civiltà capitalistica. Il risultato, dal punto di vista militare, fu provato nella battaglia delle piramidi: da una parte, l'ultima carica di cavalleria del Medioevo; dall'altra, l'utilizzazione razionale e metodica dell'artiglieria moderna. Non fu una battaglia: fu un massacro. Le due evoluzioni – la regressione dell'Egitto e il progresso della Francia – si erano svolte separatamente». <sup>75</sup>

Veniamo all'aspetto che a questo punto ci interessa maggiormente mettere in luce. Se l'unificazione del mercato interno

---

<sup>74</sup> Georges Lefebvre, *La rivoluzione francese*, pp. 27-36, Einaudi, 1987.

<sup>75</sup> Carlos Rangel, *L'Occidente e il Terzo mondo*, p. 160, Mondadori.

rappresentò la spinta fondamentale che annientò i vecchi confini feudali e portò in auge il moderno Stato nazionale, tuttavia la dimensione *mondiale* e *globale* (nell'accezione non meramente spaziale che abbiamo visto) è la *naturale* dimensione del capitalismo, e difatti Marx ragionò sempre in questi termini anche quando i rapporti sociali capitalistici avevano conquistato interamente solo l'Inghilterra e la Francia: «La tendenza a creare il mercato mondiale è data immediatamente nel concetto stesso di capitale. Ogni limite si presenta qui come un ostacolo da superare».<sup>76</sup>

Le linee di forza dell'economia mondiale ridisegnano lo spazio sociale e geopolitico non opponendo la dimensione locale a quella globale, come si era creduto agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso, ma all'opposto immettendo immediatamente e bruscamente la prima nella seconda, attraverso l'uso di quelle tecnologie che rendono possibile, e necessario, il superamento dei vecchi confini economici e politici (nazionali). E questo determina certamente una sofferenza nella vecchia configurazione geopolitica del mondo, non solo per ciò che concerne la competizione tra diversi «sistemi-paese», ma anche nel seno di ogni singolo sistema, soprattutto quando esso dovesse presentare un profilo economico-sociale non del tutto omogeneo. In questo caso le parti più dinamiche di questo sistema-paese tenderebbero a cercare «alleanze sinergiche» lungo le linee di frattura provocate dalla globalizzazione, e avvertirebbero come una forza attrattiva formidabile la possibilità di competere e di espandersi al di là dei vecchi vincoli storici (vincoli economici, politici, istituzionali, culturali). Questo è il caso “classico” dell'Italia, divisa tra un Nord estremamente sviluppato e dinamico, studiato persino dai giapponesi in crisi di modelli aziendali, e un Sud ancora in gran parte impelagato nelle paludi del capitalismo assistito. Il fenomeno leghista esploso agli inizi dello scorso decennio ha in questa marcata differenziazione di condizioni economico-sociali la sua solida base materiale: esso ha rappresentato in una chiave nuova, adeguata ai tempi, la maturazione della vecchissima e stantia «questione meridionale».

---

<sup>76</sup> K. Marx, *Lineamenti*, II, p. 9.

Sotto questo aspetto appare significativa l'elaborazione storica di quello che venne definito l'ideologo della Lega Lombarda, il defunto professor Miglio. Ciò che avrebbe messo in discussione la vecchia – «ottocentesca» – forma storica centrata sullo Stato nazionale è, secondo Miglio, lo sviluppo impetuoso delle forze produttive verificatosi nell'ultimo mezzo secolo nelle principali aree capitalistiche del Vecchio Continente e del mondo. «Nella vecchia logica dello Stato moderno si cercava ciò che poteva unire le nazioni e si rifiutava ciò che le divideva. Oggi la gente rifiuta questa maniera di ragionare. L'hanno rifiutata in Cecoslovacchia, la stanno rifiutando in Belgio e in Canada, per non parlare dell'ex impero russo. A poco a poco questa linea verrà respinta dappertutto, perché prevarrà la forza dell'economia, del mercato mondiale». <sup>77</sup> In effetti, lo Stato nazionale moderno nasce in primo luogo, come abbiamo già detto, per rispondere all'esigenza di unificazione del mercato lungo i confini di un'area geopolitica abbastanza omogenea per lingua, per tradizioni storiche, per interessi (primo fra tutti quello di coalizzarsi per resistere alle pressioni di un'altra e diversa area omogenea). Questo presupponeva l'abbattimento di tutte le barriere economiche, giuridiche e politiche che impedivano, o comunque ostacolavano grandemente, il realizzarsi di un'accumulazione capitalistica su scala nazionale. Venuta meno, in primo luogo in virtù dell'ulteriore sviluppo capitalistico, quella primaria necessità storica, *ma non la forza propulsiva e attrattiva dell'economia* (la quale si è piuttosto col tempo centuplicata), le linee di forza del processo di accumulazione *tendono* a far ruotare intorno a pochi centri geopolitici aree economiche omogenee, i cui confini (dinamici) attraversano diversi Stati nazionali. Il fatto che la parte economicamente più sviluppata di un paese si senta attratta dall'insieme di paesi – o anche solo da aree regionali di essi – che le sono più simili per struttura economica e per stratificazione sociale (e, in forza di ciò, per cultura); e che a ragione di ciò avverta come oppressivo il quadro di riferimento statale-nazionale nel quale essa è inserita, non è affatto in contraddizione con la tendenza alla formazione di grandi sistemi multinazionali in

---

<sup>77</sup> Cit. tratta dall'articolo *Ex uno plures*, pubblicato su *Limes*, 4/93.

competizioni tra loro, ma è anzi il portato delle stesse leggi dello sviluppo capitalistico che informa l'odierna globalizzazione dell'economia. Sotto questo aspetto, la formazione della piccola Padania caldeggiata da Miglio non sarebbe stata affatto in contraddizione con l'esistenza della mostruosa «Triade» (Europa, Americhe, Asia, come sistemi multinazionali integrati e concorrenti). Analoghi processi si sono verificati e si stanno verificando soprattutto in India e in Cina, dove la «legge dello sviluppo ineguale» tra le diverse aree «regionali» si fa sentire con particolare forza, anzi con particolare brutalità. «A proposito del distretto indiano di Bangalore – scrive Carlo Formenti –, due economisti svedesi sostengono addirittura che questa regione non può più essere considerata come parte dell'India, nella misura in cui la sua cultura e i suoi interessi non coincidono più con quelli del subcontinente indiano, ma piuttosto con quelli degli altri abitanti del “continente invisibile”». <sup>78</sup> Quest'ultimo concetto («continente invisibile») è molto interessante perché allude al carattere impersonale, astratto (e pure così *concreto*), privo di specifiche connotazioni etniche, sessuali, culturali, ecc., del capitale, cioè della potenza sociale che scrive la storia contemporanea. Anche Shanghai e la zona costiera meridionale della Cina che comprende la prospera Canton fanno sicuramente parte del «continente invisibile».

La dissoluzione dei vecchi equilibri internazionali ha semplicemente accelerato processi lungamente maturati nel tempo, oltre ad esserne stata la conseguenza più evidente, importante e gravida di conseguenze per il prossimo futuro. La forza dell'economia, diceva sempre il defunto Miglio, ridisegna la mappa geopolitica del Vecchio Continente, ma non ne fa scaturire nuovi assetti istituzionali, bensì «*aree coerenti*», agglomerati economici e sociali, cioè, che travalicano i vecchi confini nazionali e che mettono in crisi anche le vecchie istituzioni internazionali, entrambi disegnati su misura degli Stati nazionali «ottocenteschi»: «Ecco la radice del neofederalismo .... È un'idea molto democratica, perché fondata sulla libera volontà di stare insieme. È un nuovo diritto pubblico,

---

<sup>78</sup> C. Formenti, *Mercanti di futuro*, p. 144, Einaudi, 2002.



fondato sul contratto, sulla puntualità di tutti i rapporti, sulla eliminazione dell'eternità del patto: si sta insieme per trent'anni, cinquant'anni, poi si ridiscute tutto. Ma per quel periodo l'accordo va rispettato». Troviamo in queste frasi, da una parte la consapevolezza che le dinamiche economiche *dominano* la politica – anche se non si coglie la consapevolezza del sentiero estremamente contraddittorio lungo il quale tali dinamiche sono costrette a muoversi –, e a misurarsi con la politica e la realtà sociale nel suo complesso; e dall'altra l'illusione di poter realizzare assetti geopolitici assolutamente dinamici, in grado, cioè, di adeguarsi tempestivamente alle continue trasformazioni sociali ed economiche che contraddistinguono l'epoca capitalistica, soprattutto ai nostri tempi. Il professore salutava come una nuova epoca di pace e di prosperità quella fondata non più sulla forza coercitiva della politica – la cui massima espressione è quella che si esercita con l'uso dell'esercito –, ma sulla forza dell'economia, la quale fa sì, ad esempio, «che non torneremo alla Grande Germania espansionistica, aggressiva, imperialista». Quest'ultima opinione ricalca esattamente il pensiero del tedesco Ernst Nolte, teorico del cosiddetto «revisionismo storico», secondo il quale non si deve aver paura della forza economica e politica della Germania perché essa, se indubbiamente sente di poter giocare un ruolo importante per i destini del mondo, non nutre questa aspirazione in maniera esclusiva (e di fatti si pone alla testa dell'unificazione economica e politica dell'Europa), e soprattutto non è più alla ricerca di una sua supremazia militare<sup>79</sup>. Anche l'economista giapponese K. Ohmae riteneva che la morte dello Stato-nazione, e la sua sostituzione con lo «Stato-regione», avvenisse spontaneamente, attraverso il libero dispiegamento dei mutamenti dell'economia mondiale che stavano ridisegnando la società-globale alle soglie del XXI secolo.<sup>80</sup> Ci troviamo, insomma, di fronte a concezioni ingenuie dello sviluppo capitalistico e delle sue molteplici conseguenze sociali e politiche; si individua, infatti, come fattore di armonia, di pacificazione e di reciprocità nei rapporti tra i

---

<sup>79</sup> E. Nolte, *Intervista sulla questione tedesca*, p.66, Laterza, 1993.

<sup>80</sup> K. Ohmae, *La fine dello Stato-nazione. L'emergere delle economie regionali*.

“cittadini“ e gli Stati proprio il fattore fondamentale di ogni conflitto sociale e politico-militare: *la forza dell'economia*.

#### 6. Ricchezza e potenza. La «società civile» e lo Stato.

Che la ricchezza, nella sua classica estrinsecazione di possesso privato che esclude il diritto al possesso degli altri, fosse profondamente implicata con la formazione della società civile e della società politica, a partire dalla sua espressione storicamente più sviluppata e adeguata: quella statutale, fu estremamente chiaro ai pensatori che dal XVII secoli in avanti cercarono di conseguire un punto di vista complessivo, che tenesse insieme le diverse «sfere» del pensiero e della prassi, cioè a dire, e questo travalicava certamente le loro stesse intenzioni «sogettive», una concezione del mondo che fosse adeguata agli interessi della nuova classe sociale in ascesa, la quale rivendicava per sé *tutto* il potere: quello economico, quello politico, quello scientifico e quello ideologico. Pare che il copyright del termine «società civile» spetti al filosofo scozzese Adam Ferguson, il quale l'aveva adoperato nel suo *Saggio sulla storia della società civile* del 1767. Per Ferguson il concetto di società civile doveva esprimere la natura storico-sociale dell'ambiente all'interno del quale gli individui entrano in reciproca relazione: prescindendo da questo concetto, osservava il filosofo scozzese, i filosofi e gli storici non possono pervenire alla concreta realtà degli individui, i quali non vanno appunto indagati nel loro isolamento dalla società, ma solo nella loro vitale connessione con essa. Se questa nostra interpretazione è corretta, troviamo forse qui la prima importante critica alla concezione che pretende invece di comprendere l'uomo astraendolo dalla storia e dalla società, trattandolo cioè come una monade solipsistica, come un «Robinson gnoseologico», per dirla con Alexander Bogdanov.

Rousseau guardò alla società civile da tutt'altra prospettiva, e ciò si spiega con la sua concezione generale del mondo. Il filosofo ginevrino, infatti, avvertiva come un doloroso regresso il processo di allontanamento dell'uomo dalla sua idilliaca condizione di natura:

l'uomo nasce libero nella natura, e diventa un essere schiavo e corrotto nel seno della società civile, la quale ha la potente capacità di stringerlo in una solida rete di bisogni artificiali. La moderna mitologia dell'originario e incorrotto «stato di natura» ha forse in Rousseau il suo più potente teorico. Scriveva Jean-Jacques Rousseau:

«Il primo che, cintato un terreno, pensò di affermare *questo è mio* e trovò persone abbastanza ingenua da credergli fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quante uccisioni, quante miserie e quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che strappando i paletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: Guardatevi dall'ascoltare questo impostore. Se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra di nessuno, siete perduti».<sup>81</sup>

Quando Rousseau mandò il suo *Discorso sull'ineguaglianza fra gli uomini* (1754) a Voltaire, perché teneva in grande considerazione l'opinione di quest'ultimo, ottenne dal filosofo francese una risposta che lo mandò su tutte le furie e che decretò l'eterna inimicizia fra i due:

«Ho ricevuto il vostro libro contro la razza umana; e ve ne ringrazio. Non fu mai impiegata tanta intelligenza allo scopo di definirci tutti degli stupidi. Vien voglia, leggendo il vostro libro, di camminare sulle quattro zampe. Ma avendo perduto questa abitudine da più di sessant'anni, sento purtroppo l'impossibilità di riprenderla. Né posso mettermi alla ricerca dei selvaggi del Canada, perché le malattie cui son condannato rendono necessario per me un medico europeo».<sup>82</sup>

Un fustigatore di ingenua anime belle come Voltaire, il quale credeva più di ogni altra cosa nel progresso umano guidato dalla ragione, non poteva certo entrare, come si dice, «in sintonia» con l'ottimismo mitologico e il pessimismo storico di Rousseau. In realtà i due filosofi esprimevano in modo diverso la stessa dialettica storica; il pessimismo istintivo dell'uno e l'ottimismo razionale

---

<sup>81</sup> Cit. da Nicolao Merker, *Storia della filosofia*, II, p. 251, Editori Riuniti, 1984.

<sup>82</sup> Cit. da Bertrand Russel, *Storia della filosofia occidentale*, p. 920, Longanesi, 1967.

dell'altro erano gli aspetti contraddittori e problematici di un unico processo di «incivilimento» (quella che abbiamo visto anche nella lettura hegeliana del mito del peccato originale, e che Horkheimer e Adorno chiamarono «*dialettica dell'illuminismo*»). Più tardi Rousseau giungerà a una posizione meno negativa e antistorica, e vedrà nel passaggio dal primitivo «stato di natura» alla società civile non solo una disgrazia, ma anche uno sviluppo reso necessario dalle circostanze. A quel punto, versate le lacrime sulla perdita (e presunta) originaria verginità naturale dell'uomo, si trattava di scendere a patti nel modo migliore possibile con la civiltà:

«Il problema è di trovare una forma associativa che difenda e protegga con la forza di tutta la comunità la persona e i beni di ciascun associato, e in cui ciascuno, unendo se stesso al tutto, possa ancora obbedire solo a se stesso e rimanere libero come prima. Questo è il problema fondamentale di cui il contratto sociale fornisce la soluzione».<sup>83</sup>

Nella concezione di Hobbes il «contatto sociale» stipulato dagli individui che compongono la società civile, al fine di costituire un «consorzio civile» all'interno del quale non domini l'arbitrio fondato sulla potenza economica – e quindi sull'uso della forza del più forte contro il più debole –, ebbe un diverso significato rispetto a quello che abbiamo appena visto. Com'è noto, contro l'«inquieto e perpetuo desiderio di potere, che cessa solo con la morte» Hobbes invocò l'arrivo del «grande Leviatano», del mostro politico (e lo Stato moderno è un mostro politico, un mostro «dalla testa fredda», come lo ebbe a definire qualcuno) che fosse in grado di tenere a bada i «naturalisti e inestinguibili appetiti egoistici degli individui». Sul piano storico il filosofo di Malmesbury espresse la tendenza all'unificazione e all'accentramento del potere propria dello Stato moderno, in netta opposizione alla frammentazione del potere che aveva caratterizzato, decretandone alla fine il superamento, il vecchio tipo di Stato feudale articolato in corporazioni, ordini, forme assembleari di vario genere, ecc. Dopo Machiavelli, Hobbes è stato forse il più lucido teorico del dominio, e difatti il suo «contatto

---

<sup>83</sup> Rousseau, *Il contratto sociale*, cit. tratta da N. Merker, *Storia...*, p. 255.

sociale», dal quale egli faceva sorgere lo Stato moderno, appare chiaramente alla stregua di una finzione chiamata a sancire e a legittimare la vittoria del più forte sul più debole: «Non è dunque la vittoria a conferire il diritto di dominio sul vinto, ma il patto da costui concluso».<sup>84</sup> La franca considerazione hobbesiana per la funzione che la potenza (economica, politica, ideologica) ha sempre avuto nel processo storico, gli valse l'ostracismo dei «politicamente corretti» del suo tempo e dei tempi a seguire, e oggi egli gode di buona considerazione solo presso i cosiddetti «*Neocons*» americani, i quali lo usano strumentalmente in polemica con gli avvizziti ammiratori di Venere (cioè del «quieto vivere») che starebbero nella «*Vecchia Europa*». Il libro di Robert Kagan *Paradiso e potere* è un po' il manifesto di questa impostazione neohobbesiana dei rapporti di forza tra le potenze (soprattutto tra Stati Uniti ed Europa). Eccone un saggio:

«È ora di smettere di far finta di credere che gli europei e gli americani vedano lo stesso mondo. Dirò di più: che viviamo nello stesso mondo. Su una questione essenziale, quella del potere – l'efficacia del potere, la moralità del potere, la desiderabilità del potere – le prospettive americane e quelle europee divergono. L'Europa sta voltando le spalle al potere, o, se si preferisce, sta andando oltre il potere verso un mondo autonomo di leggi e regole, di negoziati e cooperazione transnazionale. Sta entrando in un paradiso poststorico di pace e relativo benessere: la realizzazione della “pace perpetua” di Kant. Gli Stati Uniti invece restano impigliati nella storia a esercitare il potere in un mondo anarchico, hobbesiano, nel quale le leggi e le regole internazionali sono inaffidabili e la vera sicurezza, la difesa e l'affermazione dell'ordine liberale dipendono ancora dal possesso e dall'uso della forza».<sup>85</sup>

Il saggio di Kagan porta questo sottotitolo: *America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, ma potrebbe venir meglio sottotitolato in quest'altro modo: *L'imperialismo «compassionevole» degli USA contro l'imperialismo «gesuitico» (o «politicamente corretto») delle*

---

<sup>84</sup> Thomas Hobbes, *Il leviatano*, p. 118, Utet, 1955.

<sup>85</sup> Robert Kagan, *Paradiso e potere*, p.3, Mondadori, 2003.

Vecchia *Europa*. Naturalmente le cose non stanno affatto nei termini posti dall'americano, il quale non fa che prendere per buona l'idea che i «progressisti» europei cercano di accreditare presso se stessi e presso l'opinione pubblica internazionale. Anche Jeremy Rifkin prende molto, persino troppo sul serio l'ideologia «buonista» della leadership politica e culturale europea, però non per contrastarla, come fa il «cattivo» Kagan, ma per sostenerla, per additarla al mondo intero come un esempio da seguire, e lo fa in un modo così entusiasta e acritico che la cosa deve forse risultare imbarazzante persino al più europeista degli europei. Anche qui, solo un piccolo saggio, tanto per capire con che tipo di polli abbiamo a che fare:

«Invece di domandarsi in cosa l'America abbia fatto bene e dove l'Europa abbia sbagliato – uno dei passatempi preferiti dagli uomini politici del Vecchio continente –, gli europei farebbero meglio a rallegrarsi per essere riusciti a creare la più umana forma di capitalismo finora conosciuta e a chiedersi quali nuove idee debbono essere messe in atto per migliorare il loro modello attuale. Mantenere adeguati benefici sociali e nel contempo perseguire il miglioramento della qualità della vita dei cittadini dovrebbe essere considerato dall'Unione europea parte integrante dell'obiettivo di diventare la prima superpotenza economica sostenibile del mondo».<sup>86</sup>

Si rimane davvero senza parole – ma faremmo meglio a dire senza risate! – di fronte all'ingenuo e reazionario ottimismo degli odierni «uomini di buona volontà» (con rispetto parlando per il povero Cristo), e per questo chi non coltiva simili cianfrusaglie ideologiche e inorridisce dinanzi ai mostruosi ossimori del tipo: «*la più umana forma di capitalismo*», preferisce leggere i libri dei «non politicamente corretti» alla Robert Kagan, i quali almeno ci risparmiano il disgustoso buonismo dei «progressisti», in quanto giustamente essi non nutrono eccessive illusioni circa la possibilità di *questo* mondo di poter diventare un paradiso in terra, né un capitalismo «dal volto umano». Rimane inteso che gli uni e gli altri

---

<sup>86</sup> Jeremy Rifkin, *Il sogno europeo*, p. 58, Mondadori, 2004.

non sono che le due brutte facce della *stessa* medaglia...  
umanamente *non sostenibile*...

In realtà le classi dominanti del Vecchio continente non fanno altro che, come si dice, «*far di necessità virtù*», cioè di usare gli strumenti della diplomazia che oggi hanno a disposizione per competere con i più potenti amici-nemici americani, per metterne in discussione almeno la supremazia ideologica. L'Europa è immersa fino al collo dentro la dimensione della potenza e della violenza, e la stessa costruzione dell'Unione ne è la più evidente prova. Gli ideologi della Nuova Europa «kantiana» giudicano il ricorso allo strumento militare per risolvere le «controversie internazionali» come un volersi attardare, soprattutto da parte degli americani, su una strada ormai vecchia, superata, non più adeguata alle esigenze, alle possibilità e alle aspettative del «Millennio della Conoscenza». Mentendo sapendo di mentire, perché la seconda guerra mondiale non è poi così remota, mentre freschissima è la memoria dei massacri in Bosnia, essi affermano che con la forza non è possibile risolvere i problemi politici – come se l'esercizio della forza non fosse una forma trasformata della politica! –, e intanto sollecitano le classi dominanti europee a fornirsi di un adeguato strumento militare, per tenere testa anche su quel terreno agli «aggressivi e culturalmente rozzi» americani. Essi sono «pacifisti» pro tempore, e legittimamente – dal punto di vista dell'imperialismo USA, *of course* – il prestigioso *Wall Street Journal*, dopo aver ricordato agli europei che affettano tanta «superiorità morale» la guerra nei Balcani degli anni Novanta del secolo scorso e la cacciata del serbo Milosevic dal potere attraverso l'uso di uno strumento assai persuasivo come il bombardamento aereo, chiedeva loro se avranno la faccia di chiedere aiuto agli Stati Uniti quando (notare: non *se*) si riproporrà il problema di cacciare via dal *Vecchio* continente «il prossimo dittatore fascista».<sup>87</sup>

Naturalmente la violenza, fra le classi e gli Stati, non è una questione di volontà, di scelta, ma una conseguenza dei rapporti sociali dominanti, e ciò che a noi appare, sul piano storico, vecchia e

---

<sup>87</sup> W. S. J. del 7 dicembre 2005.

decrepita è la società basata su questi rapporti di sfruttamento e di dominio, non la guerra in sé, che potrà uscire finalmente di scena solo con l'annientamento delle sue cause sociali, remote e immediate. Prima che la storia subisse, negli ultimi quindici anni, un'improvvisa accelerazione, Francis Fukuyama aveva decretato la *fine della storia*, l'hegeliano compimento della storia con il definitivo trionfo dello Spirito Occidentale sul mondo intero; oggi i «politicamente corretti» vorrebbero mettere fuori dalla storia la guerra, mentre si tratta di chiudere, marxianamente, il capitolo della «*preistoria umana*», caratterizzata dalla divisione degli individui in classi sociali, e di aprire quello della *storia umana*, caratterizzata dalla libertà secondo il concetto hegeliano di «*essere il determinante di se stesso*», cioè a dire, questa volta con Marx, dalla libertà come capacità degli uomini di padroneggiare con la propria testa le potenze sociali che essi sono in grado di porre in essere attraverso la prassi:

«Gli individui sono sempre partiti da se stessi, prendono sempre le mosse da se stessi. I loro rapporti sono rapporti del loro reale processo di vita. Come accade che i loro rapporti si rendono autonomi contro di loro? Che le potenze della loro stessa vita diventano strapotenti contro di loro?».<sup>88</sup>

Lasciamo in sospenso la risposta e ricordiamo invece la vecchia formula di Eraclito che Marx amava citare: «La pace non è che una forma, un aspetto della guerra; la guerra non è che una forma, un aspetto della pace. Non bisogna opporre l'una all'altra; ciò che oggi è lotta è l'inizio della riconciliazione di domani». Ma ritorniamo ai filosofi del XVII secolo.

Anche per Locke, come per Hume, lo Stato nasce con la proprietà privata, ma nella sua prospettiva quest'ultima assolve a una funzione decisamente positiva, non è, come nel caso di Rousseau, «la madre» di tutte le nequizie sociali. Locke individuava la genesi del possesso privato nel *lavoro*, il quale ha la capacità di rendere produttiva la natura; fecondandola con il biblico sudore della fronte l'uomo legittima il possesso dei suoi frutti:

---

<sup>88</sup> K. Marx, *L'ideologia tedesca*, p. 79, Opere, V, Editori Riuniti, 1972.



«A tutte quelle cose dunque che egli trae dallo stato in cui la natura le ha prodotte e lasciate, egli ha congiunto il proprio lavoro, e cioè unito qualcosa che gli è proprio, e con ciò le rende proprietà sua. Poiché son rimosse da lui dallo stato comune in cui la natura le ha poste, esse, mediante il suo lavoro, hanno connesso con sé qualcosa che esclude il diritto comune degli altri» (*Due trattati sul governo*, 1690).<sup>89</sup>

Qui è chiaramente posta e teorizzata la natura borghese della proprietà che si afferma con la dissoluzione dei rapporti sociali feudali, e difatti Locke non critica affatto, come invece farà Rousseau, la diseguaglianza implicita nel concetto stesso di possesso privato di un bene, e anzi vede nella necessità di istituire un forte potere politico che lo difenda il giusto coronamento dello sforzo creativo dell'uomo, il quale lavorando la terra crea la ricchezza sociale. Locke pone il «contratto sociale» fra gli uomini, per così dire, «a monte» di ogni discorso politico:

istituendo l'uso del denaro, che anche per il filosofo inglese rappresentava la causa delle diseguaglianze sociali, «è evidente che gli uomini hanno concordemente accettato che la terra fosse posseduta in modo sproporzionato e ineguale, avendo con tacito e volontario consenso escogitato il modo in cui uno può legittimamente possedere più terra di quella di cui può usare il prodotto».<sup>90</sup>

Di notevole in Locke c'è pure il legame strettissimo che egli individua tra la proprietà privata e la nascita della stessa idea di Giustizia, la quale, secondo i filosofi del suo tempo – ma anche secondo molti di quelli che vennero dopo –, giaceva in forma inconsapevole nella testa del selvaggio già nei tempi che precedettero la storia umana. Nel suo *Saggio sull'intelletto umano* (1690) si legge:

«Che là dove non c'è proprietà non c'è ingiustizia, è una proposizione sicura come qualsiasi dimostrazione di Euclide: l'idea di proprietà è l'idea di un diritto su di una cosa, e l'idea alla quale

---

<sup>89</sup> Cit. tratta da N. Merker, *Storia della filosofia*, II, p. 181.

<sup>90</sup> Ivi.

corrisponde la parola giustizia è l'invasione o la violazione di questo diritto».<sup>91</sup>

Nel XVIII secolo molti missionari spediti dalle potenze colonialiste europee per «civilizzare» il Nuovo mondo confermarono sul campo la correttezza dell'impostazione lockiana; basti ricordare i resoconti redatti dal prete moravo Heckwelder e del gesuita Charlevoix, il quale nella sua *Storia della nuova Francia* scrisse fra l'altro che «Lo spirito fraterno dei pelle-rossa proviene, senza dubbio, in parte dal fatto che il *mio* ed il *tuo*, queste parole ghiaccio, come lo chiama San Giovanni Crisostomo, sono ancora sconosciute ai selvaggi. La cura che essi prendono degli orfani degli orfani, delle vedove e degli infermi, l'ospitalità che essi praticano in modo ammirevole, non sono che una conseguenza della convinzione che essi hanno che tutto deve essere comune per tutti gli uomini».<sup>92</sup>

Al lavoro come fonte di creazione e di legittimazione della proprietà privata Hume aggiunse, in questo sulle orme di Spinoza, l'*utilità*: l'esistenza stessa della proprietà privata ne prova la razionalità e la necessità, cioè a dire la sua utilità generale, sociale: «Quali altre ragioni, infatti, potrebbe mai dare uno studioso del perché questo debba essere mio e questo tuo?».<sup>93</sup> Hegel più tardi dirà che «Quel che è razionale, è effettivamente reale, e quello che è effettivamente reale, è razionale», perché lo Spirito del mondo non opera sotto la spinta del capriccio, ma in base a un Grande Piano. (Occorre ricordare che Hegel contrappone il concetto di realtà *effettiva* alla realtà effimera, contingente, priva di essenzialità, cioè di un rapporto profondo e *interno* con L'Universale: l'Idea, lo Spirito, Dio). L'utilità e la razionalità, non il «contratto sociale» (continuiamo a usare questa espressione come sinonimo di patto, di accordo pattizio fra liberi individui), stanno alla base della comunità istituita dalla società civile: utile e razionale è la proprietà privata, e così il lavoro che la rende possibile e la politica che la legittima e la difende. Nel *Contratto originario* (1748) Hume mostra la natura fittizia – e perciò *falsa* – del patto inteso come libero accordo fra i

---

<sup>91</sup> G. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, p. 72, Casa ed. G. Principato

<sup>92</sup> Cit. tratta da P. Lafargue, *Il diritto...*, p. 178.

<sup>93</sup> Ivi, p. 198.

sudditi di uno Stato, patto che acquista quindi un carattere meramente sanzionatorio, notarile, rispetto a un processo che si è svolto alle sue spalle. Anche per Spinoza la spinta a uscire dal primitivo stato di natura e a stipulare un patto civile l'umanità l'aveva avuta dall'*utilità pratica*, e dalla ragione che a essa fa capo, e non da innate idee di giustizia o da altrettanto innati criteri di bene e male: fuori del perimetro tracciato dall'utilità e dalla ragione che vi si conforma ogni patto cessa d'avere un senso, e qualora fosse stato sottoscritto cesserebbe di essere valido (*Trattato teologico-politico*, 1670).

Con Adam Smith, il quale giunge in una fase già molto avanzata dello sviluppo capitalistico, almeno in Inghilterra, il rapporto stringente tra la ricchezza e il potere politico assume contorni ancora più chiari e fondamenti storici e sociali più pregnanti, soprattutto grazie alla sua concezione del lavoro e della proprietà che da esso deriva:

«La ricchezza, come dice Hobbes, è potere. Ma la persona che si procura una grande fortuna o la eredita non deve necessariamente procurarsi o ricevere in eredità un qualche potere politico, civile o militare. La sua fortuna può forse fornirgli i mezzi per procurarsi l'uno e l'altro, ma il semplice possesso di quella fortuna non se li porta dietro necessariamente. Il potere che a quel possesso si porta dietro immediatamente e direttamente è il potere di comprare, cioè un certo comando su tutto il lavoro, ovvero su tutto il prodotto del lavoro, che si trova sul mercato. La sua fortuna è maggiore o minore in proporzione esatta all'estensione di quel potere: ovvero alla quantità sia del lavoro di altri uomini sia, che è lo stesso, del prodotto del lavoro di altri uomini che esso lo mette in grado di comprare o di comandare».<sup>94</sup>

Qui la ricchezza, fattore fondamentale della *potenza* in ogni sua «declinazione», assume i suoi maturi connotati borghesi: essa è in primo luogo il prodotto del lavoro «comandato» dal capitale, e la società civile moderna si organizza intorno a questo fatto storico peculiare. Anche Hegel, debitore dell'economia politica del grande

---

<sup>94</sup> A. Smith, *La ricchezza...*, I, p. 33.

economista inglese, concepì la società civile come l'hobbesiano regno del *bellum omnium contra omnes* :

«Come la società civile è il campo di battaglia dell'interesse privato individuale di tutti contro tutti, così qui ha la sua sede il conflitto del medesimo con i comuni affari particolari, e di questi insieme a quello contro i più alti punti di vista e ordinamenti dello Stato» (*Filosofia del diritto pubblico*).<sup>95</sup>

Nella concezione hegeliana il cittadino è «l'uomo dell'interesse particolare in opposizione all'universale» (Marx), cioè allo Stato, il quale non sopprime ma anzi *conserva* questo particolare, e proprio perciò lo Stato è «*la sostanza*» della società civile, il cui patriottismo non è che il riconoscimento da parte dei cittadini dell'alta natura e della funzione storica dello Stato. Si tratta, come scriverà Marx nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, del riconoscimento di quei «rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII sotto il termine di "società civile"». <sup>96</sup> Nei «politicamente corretti» del XXI secolo troviamo una definizione edulcorata, oltre che infondata, della società civile, tale da far rivoltare nella tomba un franco apologeta della trionfante società borghese, nonché fiero avversario del moralismo piccolo-borghese, come fu Bernard de Mandeville. Visto che abbiamo a portata di mano il libro di Rifkin sull'Europa, citiamo da esso:

«La società civile è un dominio sospeso fra mercato e governo e composto da tutte le attività che costituiscono la vita culturale degli individui e delle loro comunità. La società civile include le istituzioni religiose, l'arte, l'educazione e la sanità, lo sport, la ricreazione e l'intrattenimento, l'impegno sociale e ambientale, il volontariato e tutte le altre attività che concorrono a formare i legami della comunità e la coesione sociale. La società civile è il luogo dove ci si incontra per creare cultura, in tutte le sue variegate forme; è il luogo in cui le persone si impegnano nel "gioco profondo" che crea il capitale sociale e si definiscono i codici di condotta e le norme

---

<sup>95</sup> Cit. tratta da K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, p. 63, Editori Riuniti, 1983.

<sup>96</sup> K. Marx, prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, p. 30, Newton, 1976.

comportamentali. La cultura è il regno dei valori intrinseci. La società civile è il complesso in cui la cultura si esprime, ed è il settore primario. Nonostante la sua importanza per la vita sociale, nell'era moderna la società civile è stata progressivamente marginalizzata dalle forze del mercato e dagli apparati dello Stato-nazione».<sup>97</sup>

Altro che *hobbesiano regno del bellum omnium contra omnes!* Mentre gli esponenti illuminati della classe borghese nella sua fase storicamente ascendente non avvertivano il bisogno di celare la natura conflittuale della società civile, e ponevano anzi in evidenza la sua costituzione a partire dagli interessi economici, nella famosa «era della globalizzazione», cioè nel momento storico in cui non esiste un atomo sociale che possa sentirsi al riparo dalle linee di forza generate dalla mostruosa calamita economica (ci si scusi l'*analogia* positivista...), gli intellettuali, soprattutto quelli «politicamente ed eticamente corretti», sentono il bisogno di immaginare la società civile nel modo insulso che abbiamo visto. D'altra parte non ci si può certo aspettare di più da un intellettuale che ha bisogno di immaginare anche il lavoro, nella sua accezione storica più generale, in termini idilliaci, mitologici. Lo si vede, ad esempio, nel libro forse più celebre dello studioso americano, *La fine del lavoro*, nel quale egli descrive bene una dinamica sociale che non comprende affatto nel suo vero significato e nella sua reale portata storica, ed è costretto così a presentare la straordinaria dialettica di dominio e di – possibile – liberazione che ci sta dinanzi, nei termini di una sciagura biblica:

*«Fin dai suoi albori, la civiltà umana si è strutturata in gran parte intorno al concetto di lavoro. Dai cacciatori-raccoglitori paleolitici agli agricoltori del Neolitico, all'artigiano medievale, all'addetto della catena di montaggio dell'età contemporanea, il lavoro è stato una parte integrante della vita quotidiana. Oggi, per la prima volta, il lavoro umano viene sistematicamente eliminato dal processo di produzione. Macchine intelligenti stanno sostituendo gli esseri umani in infinite mansioni, costringendo milioni di operai e*

---

<sup>97</sup> J. Rifkin, *Il sogno europeo*, p. 237.

*impiegati a fare la coda negli uffici di collocamento o, peggio ancora, in quelli della pubblica assistenza».*<sup>98</sup>

Per non deturpare l'idillico quadretto storico sul lavoro, il celebre sociologo omette di ricordare il lavoro *schiaivista* e quello *servile*, sulla cui base fu eretta la civiltà Occidentale, e per questa sola omissione l'aristocratico, ma non ipocrita né piccolo-borghese, Nietzsche lo avrebbe sicuramente messo, con piena legittimità, tra gli intellettuali democratici gravemente ammalati di moralismo, affetti da quella «*cattiva coscienza*» che è «*la pianta più sinistra e interessante della nostra "vegetazione terrestre"*».<sup>99</sup> Ma a chi non comprende la dialettica del progresso (come d'altra parte non la comprende neanche il fustigatore degli intellettuali «*decadenti*»), non si può chiedere uno sguardo aperto, né sul passato, né sul presente, né, tanto meno, sul futuro.

A proposito del «capitale sociale» di cui parlava il buon Rifkin più sopra: non esiste niente che esprima più adeguatamente la reale condizione *disumana* dell'individuo odierno di alcuni mostruosi ossimori oggi assai alla moda. Quando un politico o un intellettuale qualsiasi parla ad esempio di «capitale umano» lo fa come se stesse pronunciando il più nobile e addirittura aulico dei concetti, e non nutre il minimo sospetto di tessere invece il più cinico degli elogi al dominio sociale basato sullo sfruttamento sempre più intensivo e capillare dell'individuo, inteso quest'ultimo come *lavoratore*, come *utente*, come erogatore e *consumatore* di «prestazioni affettive» (perché il settore dei «servizi» è veramente sterminato...). E non c'è impresa multinazionale che si rispetti che non abbia un suo ufficio «*Risorse umane*», l'ufficio che si preoccupa di come meglio sfruttare ogni singolo «collaboratore» curandone persino il suo aspetto «motivazionale». Il cosiddetto «uomo» non si è mai trovato a mal partita come lo è oggi, quando il termine «umano» e tutte le parole che alludono all'individuo appaiano iperinflazionati, assolutamente privi di «*valore intrinseco*» (Rifkin) come i marchi tedeschi dopo la prima guerra mondiale e prima del riarmo nazista. Quando un

---

<sup>98</sup> Jeremy Rifkin, *La fine del lavoro*, p. 23, Mondadori, 2002.

<sup>99</sup> F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, p.96, Newton, 1988.

intellettuale qualsiasi parla di «*capitale sociale*», immaginando questo concetto come qualcosa di distinto, se non di opposto, a quello di capitale *tout court*, egli dimostra semplicemente di non capire la società che calca con la testa, visto che per rimarcare l'importanza del «fattore umano» sente il bisogno di chiamare in causa la forza sociale che tutto domina e tutto disumanizza: il capitale, appunto. Cosa poi si debba intendere per «valori intrinseci» ce lo suggerisce l'idealismo storico assoluto di Rifkin:

«Il punto è che la cultura non è, e non è mai stata, un'estensione del mercato e del governo; anzi, sono questi ultimi a essere estensioni della cultura che li ha creati. Jean Monnet lo sapeva e, già alla fine degli anni Sessanta, ammetteva che, “se il processo di costruzione dell'Europa potesse ricominciare, sarebbe meglio farlo partire dalla cultura”» (p. 239).

Meglio non sparare, come s'usa dire, sulla Croce Rossa, tanto più che è lo stesso autore che spesso ci pensa, sebbene sempre nel suo modo caratteristico, come quando osserva che «Il viaggio del capitalismo, cominciato con la mercificazione dello spazio e della materia, terminerà con la mercificazione del tempo e della durata della vita».<sup>100</sup> Appunto.

### *7. Il dominio capitalistico non è l'«impero».*

Prim'ancora che nei diversi punti del globo, il dominio del capitale si espande dunque in ogni anfratto delle metropoli capitalistiche, finendo per gettare nella mischia della produzione e della circolazione della ricchezza sociale ambiti di produzione «materiale» e «immateriale» che prima apparivano refrattari agli interessi economici generali. Nessuna sfera lavorativa e praticamente nessun tipo di attività umana possono più sentirsi al riparo da quegli interessi; l'estraneità rispetto alla sfera economica condanna semplicemente alla morte ogni prassi umana. In questo contesto gli

---

<sup>100</sup> J. Rifkin, *L'era dell'accesso, la rivoluzione della new economy*, p. 13, Mondadori, 2000.

individui sono chiamati a partecipare sempre più intensamente al processo di produzione e di riproduzione del dominio (perché questo è il significato più profondo del lavoro e del consumo in *questo* regime sociale); essi divengono rapidamente – e «naturalmente» – mere funzioni economiche: lavoratori e consumatori, merci che producono e che consumano merci, macchine che conducono macchine e che ne sono condotte – come «mere appendici» –, tecnologie che realizzano e comandano tecnologie che a loro volta alzano la «composizione organica umana» (Adorno). Il più importante terreno di conquista del capitale è sempre stato lo *spazio umano*, perché la fonte originaria del profitto – il tanto bistrattato e, soprattutto, incompreso *plusvalore* – risiede nello sfruttamento (o nell'«occupazione», sia detto per i sensibili orecchi dei «politicamente ed eticamente corretti») del lavoro umano nel vivo processo produttivo di merci, mentre il lavoro *sfruttato* fuori da quel processo intercetta e cattura, sottoforma di profitto, quel plusvalore che scorre nelle arterie del mercato mondiale. Sotto questo fondamentale (vitale) aspetto l'enfasi posta sul «capitale umano» è del tutto giustificata.

Scrive sconsolato il solito Rifkin: «Quando la quasi totalità delle relazioni acquista natura economica e la vita di ciascuno è trasformata completamente in merce ... Quando il tempo viene venduto e comprato e la vita di ciascuno si riduce a poco più di una sequenza di transazioni economiche, tenuta insieme da contratti e strumenti finanziari ... Quando quasi tutto quello che ci riguarda diventa un'attività a pagamento, l'esistenza si tramuta nella più sofisticata forma di prodotto commerciale, e la sfera economica nell'arbitro finale della nostra vita personale e sociale». (*L'era dell'accesso*),<sup>101</sup>

In questo senso il dominio capitalistico diventa *globale*, e cioè nella misura in cui il capitale sussume progressivamente sotto di sé tutti i processi lavorativi, tutte le attività umane, tutti gli individui e tutti i paesi del mondo, e realizza per questa via obbligata uno *spazio sociale* altamente integrato e altamente contraddittorio (competizione

---

<sup>101</sup> Ivi, p. 163.



sempre più stringente tra i sistemi capitalistici nazionali e regionali, moderna conflittualità sociale diffusa in ogni angolo del pianeta, distruzione ambientale, crescente disumanizzazione dei rapporti sociali, mercificazione totale dell'esistenza umana). Lo stesso mercato mondiale, agone della competizione fondamentale che definisce le forme e i tempi della globalizzazione, va concepito nei termini di uno *spazio sociale dinamico*, i cui confini, sempre elastici, mai rigidi, mai definitivi, sono in primo luogo tracciati dalle esigenze dell'accumulazione capitalistica, e non dalle esigenze più o meno conservatrici della politica, tanto meno dalla «spinta ideale» della cultura. Lo stesso fallimento del *capitalismo* di Stato in Russia e in Cina, la cui competizione con i sistemi capitalisticamente più avanzati dell'«Occidente» fu affidata dalle loro classi dirigenti, per ragioni che esulano adesso dal nostro interesse, quasi esclusivamente alla politica (imperialismo, nazionalismo, militarismo), è un'evidente dimostrazione di quanto appena sostenuto.

Dalla prospettiva che abbiamo cercato di delineare abbastanza sommariamente, l'imperialismo ci appare come la fenomenologia del dominio capitalistico; le cause della sua genesi e del suo sviluppo vanno rintracciate soprattutto nel processo d'accumulazione del capitale, e precisamente nella vitale necessità di quest'ultimo di spostare sempre in avanti i confini sociali della «profitabilità» (redditività) degli investimenti. Questa necessità immanente all'odierno modo di produzione, che nelle diverse fasi dello sviluppo capitalistico ha realizzato differenti forme di controllo e di dominio di mercati e di paesi da parte dei sistemi nazionali più forti del mondo (colonialismo, neocolonialismo, «sfere d'influenza», ecc.), non ha, dunque, informato solo le dinamiche economiche, ma ha anche modellato le forme politiche del dominio. L'attuale crisi delle tradizionali istituzioni politiche nazionali e transnazionale, si situa perciò dentro la dialettica economia-politica che si dipana nel seno della prassi reale dell'imperialismo unitario (ma *non* unico!), e che vede gli interessi (del tutto impersonali e cioè *sociali*, nonostante la loro natura ferreamente «di classe») dell'economia esigere dalla politica una sempre più adeguata e rapida protezione e promozione.

Il processo di privatizzazione che dagli inizi degli anni Ottanta del secolo appena trascorso ha interessato, pur con modalità e tempi diversi, tutti i maggiori sistemi nazionali del mondo, si colloca appunto in quella dialettica, risponde insomma all'esigenza, avvertita dai sistemi-paese nel loro complesso, di realizzare uno Stato più efficace e meno costoso, un Leviatano tecnologicamente avanzato. In questo senso la «crisi della politica», il cui concetto postula per diversi intellettuali sparsi un po' ovunque nel mondo il *superamento dello Stato nazionale* nel volgere di qualche decennio, esprime in realtà il normale processo di adattamento della politica alle necessità del sistema di dominio capitalistico considerato nella sua totalità. Come abbiamo detto, la tensione, storicamente latente, tra la politica e l'economia è oggi diventata un dato strutturale del sistema a causa della straordinaria rapidità assunta dalle innovazioni tecnologiche ed organizzative. Mai come oggi la scienza si era dimostrata quella potente forza produttiva sociale della quale parlò Marx un secolo e mezzo fa. Questo non toglie affatto, ma anzi implica, la possibilità che quel "fisiologico" processo d'adattamento necessiti pure di momenti di acuta conflittualità (basti pensare al fascismo degli anni Venti in Italia e, negli anni Trenta, al nazismo in Germania, al «frontismo» nella Francia degli anni Trenta, al dirigismo rooseveltiano dopo la grande crisi del '29, ecc.; in tempi e luoghi a noi più vicini, e assai più modestamente, si può ricordare la cosiddetta «rivoluzione giudiziaria» italiana dei primi anni Novanta).

Come la globalizzazione del capitalismo non realizza una sorta di super capitale mondiale unico, ma un'economia internazionale fortemente integrata e competitiva, al cui interno i diversi capitali locali, nazionali e transnazionali collaborano e si scontrano lungo le linee di forza del profitto; analogamente le dinamiche imperialistiche non vanno affatto nella direzione di un «Super Stato Mondiale», ovvero del «Super Imperialismo» immaginato da Kautsky e dalla maggioranza dei «marxisti» negli anni del primo conflitto mondiale (non però da Lenin, che difatti criticò aspramente l'impostazione "superimperialista" di Bucharin). Anche qui, ci si orienta verso una collaborazione competitiva delle nazioni maggiori sulla base di determinati – e *mutevoli* – interessi strategici. Per questo abbiamo

parlato di *imperialismo unitario*, nel senso di un processo sociale che coinvolge, a diverso titolo, *tutti i paesi del mondo*, e non di imperialismo *unico*. La competizione e il conflitto tra capitali, individui e Stati sono dati ineliminabili dell'odierno regime sociale.

L'esempio paradigmatico di quest'assunto ce lo offre la costruzione dello spazio comune europeo, la cui radice non sta solo nell'esigenza dei paesi del Vecchio continente di arginare lo strapotere «globale» dell'amico-nemico statunitense, e di creare una massa critica sufficiente per poter sopravvivere nella competizione «globale» del XXI secolo, soprattutto dopo l'ascesa ai vertici del capitalismo mondiale di due giganti come la Cina e l'India; ma anche nell'interesse storicamente determinato di Francia ed Inghilterra di marcare da vicino la Germania, potenza europea egemone per «vocazione naturale» (cioè in virtù della forza strutturale del suo sistema capitalistico e della sua collocazione geopolitica). E questo naturalmente soprattutto dopo l'unificazione del 1989:

«La Germania viene infatti a trovarsi di nuovo al centro di questo continente. Fino al 1989 altro non era che la marca di confine dell'Occidente, mentre ora è di nuovo ricollocata nel cuore dell'Europa. È il grande paese di transito, dove le correnti di traffico si incrociano. Anche dal punto di vista intellettuale è la nazione dove le diverse tendenze si scontrano».<sup>102</sup>

Ernst Nolte è un palese sostenitore del popolo tedesco come *Welt-Wolk*, un popolo che ha un ruolo determinante nei destini del mondo: «Essere *Welt-Wolk* non vuol dire altro che acquisire, in determinati periodi, una funzione importante e significativa per la storia mondiale» (p. 74). Abbiamo visto in precedenza come secondo il professor Nolte questa missione storica del popolo tedesco oggi non debba spaventare più nessuno, perché la «Repubblica Federale si considera una continuazione non già del Terzo Reich, ma del Reich tedesco», e d'altra parte, osserva il celebre «revisionista storico», solo in questa prospettiva la riunificazione dello Stato tedesco acquista una legittimazione storica (p. 4). Nulla vieta del resto che al

---

<sup>102</sup> E. Nolte, *Intervista sulla questione tedesca*, p. 75.

Terzo non possa seguire un Quarto Reich, magari conquistato con le armi dell'economia e della democrazia.

Ciò che tiene uniti i paesi dell'Unione è un impasto contraddittorio di interessi, che realizzano nel suo stesso seno alleanze sempre mutevoli («asse Parigi-Berlino», «asse Roma-Londra», e così via, in molteplici e a volte persino bizzarre combinazioni); come scrive Robert Kagan, «Ci sono ancora inglesi che ricordano l'impero, francesi che anelano alla *gloire*, tedeschi che aspirano a un posto al sole. Per il momento questi impulsi sono incanalati quasi interamente nel grande progetto europeo, ma potrebbero anche trovare espressioni più tradizionali».<sup>103</sup> Più che «tradizionali» sarebbe più corretto definirli *classici*, dal punto di vista di *questo* mondo. C'è da chiedersi, infatti, che cosa accadrebbe se uno dei maggiori paesi dell'Unione – la mente corre subito alla Germania e alla Francia, ma soprattutto alla prima – dovesse impattare contro una profonda crisi sociale (economica, politica, ideologica): forse quest'Unione esploderebbe miseramente nei tanti Stati nazionali che oggi la compongono, oppure il suo edificio potrebbe uscire più solido dai conflitti e dalle prove che essa sarebbe chiamata a superare. E forse un po' di sangue verrà a bagnare la pallida e già avvizzita «costituzione europea». Chissà, e ogni scenario oggi appare plausibile.

A differenza di quanto pensano i «neoterzomondisti», il rapporto di sfruttamento che corre lungo l'asse «Nord-Sud» (nell'accezione metaforica, non geografica, del termine) del mondo non esaurisce affatto la natura della globalizzazione vista dalla prospettiva geopolitica. Anzi, tale rapporto risulta privo di senso se non viene posto dentro il quadro della più generale competizione economica, politica, culturale, militare che si dipana nell'agone mondiale. Di più: la chiave della globalizzazione capitalistica non si trova lungo quell'asse (ammesso che possa avere un senso oggi continuare a parlare nei vecchi termini geoeconomici); essa si trova ancora lungo l'asse «Nord-Nord», si trova, cioè, nel complesso rapporto di

---

<sup>103</sup> R. Kagan, *Paradiso e potere*, p. 114.

sfruttamento che si realizza tra le metropoli del capitalismo avanzato a causa dei loro diversi livelli di produttività «sistemica».

Come già Marx notò, lo sfruttamento capitalistico di un paese ai danni di un altro è fondamentalmente una questione di superiorità tecnologica ed organizzativa, ed è sufficiente analizzare le dinamiche economiche che negli ultimi venti anni hanno segnato il confronto tra i due maggiori sistemi mondiali – quello americano e quello giapponese – per rendersi conto di quanto ciò sia vero. Sino agli inizi degli anni Novanta gli americani si sentivano (ed effettivamente erano) sfruttati del capitale giapponese; quando iniziò il lungo ciclo espansivo dell'economia americana, dominata dal «commercio strategico» modellato proprio sull'esempio nipponico, le parti si rovesciarono, e la leadership giapponese è ancora lì a denunciare la «globalizzazione imposta dagli americani». «È come se un fabbricante il quale, sfruttando una nuova invenzione prima che sia stata divulgata, vende a prezzo più basso dei suoi concorrenti e tuttavia al di sopra del valore individuale della sua merce; in definitiva utilizza come plusvalore la produttività specifica, che è più alta, del lavoro che ha adoperato, ottenendo così un sovrapprofitto».<sup>104</sup> Lo *sviluppo ineguale* tra i paesi e all'interno dei singoli paesi, dato strutturale ineliminabile del capitalismo internazionale, sta alla base del rapporto di sfruttamento a cui abbiamo accennato. Questo semplicemente per evidenziare quanto dinamici e transitori siano i rapporti di forza che di volta in volta «regolano» il confronto tra i diversi paesi, e come la reale prassi capitalistica sia assai più complessa – «dialettica» – di quanto la immaginano certi intellettuali «antiglobal» di «destra» e di «sinistra».

Se lo sfruttamento imperialistico dei paesi capitalisticamente meno avanzati da parte di quelli più avanzati non viene inquadrato nella giusta prospettiva, la quale ci mostra nella sua complessa totalità la competizione «globale» che si realizza su scala mondiale, assai facilmente si scivola nel terzomondismo e nel solito e ormai ultrasecolare antiamericanismo. A proposito di antiamericanismo, è

---

<sup>104</sup> K. Marx, *Il capitale*, III.

degnò di nota questo passo scritto negli anni Trenta da un politico e intellettuale tenuto assai in considerazione, a differenza di chi scrive, negli ambienti progressisti internazionali, Antonio Gramsci:

«Ciò che oggi viene chiamato “americanismo” è in gran parte la critica preventiva dei vecchi strati che dal possibile nuovo ordine saranno appunto schiacciati e che sono già preda di un'ondata di panico sociale, di dissoluzione, di disperazione; è un tentativo di reazione incosciente di chi è impotente a ricostruire e fa leva sugli aspetti negativi del rivolgimento ... La reazione europea all'americanismo è pertanto da esaminare con attenzione: dalla sua analisi risulterà più di un elemento necessario per comprendere l'attuale situazione di una serie di Stati del vecchio continente e gli avvenimenti politici del dopoguerra».<sup>105</sup>

Sembra di leggere Thomas L. Friedman, o un altro filoglobal americano, e invece si tratta di «un punto di riferimento» teorico e politico dell'«estrema sinistra» mondiale. In effetti per chi intende studiare seriamente il moderno imperialismo, quello cioè sviluppatosi nel seno della società capitalistica e passato attraverso svariate forme alla nostra attenzione, gli Stati Uniti rappresentano senz'altro un modello, un paradigma, e questo sostanzialmente perché la loro potenza, non basandosi soprattutto e immediatamente sulla forza muscolare della politica (e del militarismo che ne è una sua forma trasformata), bensì poggiando fondamentalmente sul solido terreno di un capitalismo assai produttivo, dinamico e aggressivo, esprime meglio della potenza dispiegata da qualsiasi altro paese la natura *sociale* profonda di quel fenomeno. Scrive ad esempio Carlo Formenti:

«Il nuovo primato dell'America, sostiene per esempio Kenichi Ohmae, non si fonda tanto sulla potenza politico-militare e sul controllo diretto di territori e di risorse, quanto sulla capacità di convertire standard tecnologici e piattaforme finanziarie in mezzi globali di comunicazione e di scambio: è in ragione di tale capacità che gli abitanti del mondo intero finiscono per trasformarsi in lavoratori a tempo pieno per l'economia americana ... Il nuovo

---

<sup>105</sup> A. Gramsci, *Americanismo e fordismo*, p. 13, Einaudi, 1978.

dominio dell'America, insomma, deriva meno dalla potenza politica, militare e finanziaria accumulata nei precedenti decenni, che dalla rapidità con cui essa ha saputo adattarsi alle trasformazioni indotte dalla tecnologie digitali».<sup>106</sup>

Questo giudizio concorda perfettamente con quello esternato più di trent'anni fa dallo studioso e imprenditore francese J.-J. Servan-Schreiber in un saggio che alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso fece molto rumore nell'élite politico-economica del Vecchio continente, dilaniata dal solito dibattito intorno alle cause remote e vicine della superiorità capitalistica americana. Scriveva il francese:

«Non ci troviamo di fronte a un imperialismo politico classico, a una volontà di conquista, ma a un fatto di natura più meccanica, cioè a un traboccare di potenza dovuto alla differenza di “pressione” tra l'America del Nord e il resto del mondo, Europa compresa. Questo *surplus* di potenza dell'America si fa sentire, ma è mal conosciuto. È un po' dovunque stato oggetto di una imponente documentazione, rapidamente superata però, dato che la caratteristica più nuova è l'accelerazione ... Il motore di questa potenza è soprattutto l'impresa americana».<sup>107</sup>

Se risaliamo ancora più indietro, alla fine del XIX secolo e ai primissimi anni del secolo successivo, cioè a quando l'ascesa degli Stati Uniti come potenza mondiale era ormai un dato di fatto, vediamo che i giudizi riguardanti questo paese sostanzialmente non mutano, e tutti partono dalla constatazione della sua superiorità capitalistica (superiorità economica, tecnologica, scientifica, organizzativa, istituzionale, insomma *sociale*) nei confronti degli altri paesi, anche di quelli che per primi hanno calcato la scena del capitalismo, del colonialismo e dell'imperialismo. Per questo il concetto di «*Impero*», riferito agli Stati Uniti in quanto potenza mondiale *oggi* egemone, nella misura in cui pone un'enfasi esagerata sugli aspetti politico-militari di questa egemonia, non coglie affatto la vera natura storica e sociale della loro supremazia «globale», così

---

<sup>106</sup> C. Formenti, *Mercanti di futuro*, pp. 143-144.

<sup>107</sup> J.-J. Servan-Schreiber, *La sfida americana*, pp. 50-51, Longanesi, 1969.

come del fenomeno imperialistico in generale, del quale L'America del Nord costituisce solo il vertice, il vivente paradigma.

8. *Dialettica economia-politica nella prima società mondiale della storia.*

Il sociologo polacco Zygmund Bauman ha elaborato il concetto di *liquidità* per descrivere lo stato delle cose nel capitalismo globalizzato del XXI secolo:

«Una società può essere definita “liquido-moderna” se le situazioni in cui agiscono gli uomini si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini e procedure ... In una società liquido-moderna gli individui non possono concretizzare i propri risultati in beni duraturi: in un attimo, infatti, le attività si traducono in passività e le capacità in incapacità. Le condizioni in cui si opera e le strategie formulate in risposta a tali condizioni invecchiano rapidamente e diventano obsolete prima che gli attori abbiano avuto una qualche possibilità di apprenderle correttamente ... La vita nella società liquido-moderna non può mai fermarsi. Deve modernizzarsi (leggi: continuare a spogliarsi continuamente di attributi giunti alla propria data di scadenza, e a smontare/togliere le identità di volta in volta montate/indossate) o perire ... Ciò che bisogna fare è correre con tutte le forze semplicemente per rimanere allo stesso posto, a debita distanza dalla pattumiera dove altri sono destinati a finire. La “distruzione creatrice” è il modo tipico di procedere della vita liquida ... La vera posta in gioco è la salvezza (temporanea) dall'eliminazione, che comporterebbe il ritrovarsi tra gli scarti. E poiché la concorrenza diviene globale, anche la pista su cui si gareggia è ormai globale».<sup>108</sup>

Nella società «liquida», che tende a trasformare in leggere, flessibili e transeunti cose i corpi delle merci (a partire dalla “magica” merce-lavoro), le tecnologie, i pensieri e le relazioni (*dis*)umane, solo il dominio capitalistico su ogni atomo sociale

---

<sup>108</sup> Z. Bauman, *Vita liquida*, pp. VII-X, Laterza, 2006.



diventa sempre più *solido* e tetragono, a dimostrazione del fatto che ciò che governa la vita degli uomini non è l'immediata materialità della loro esistenza, né quella dei loro oggetti "esterni", ma la "metafisica" – eppure così maledettamente concreta, "*materiale*" – dei rapporti sociali capitalistici che girano vorticosamente, come api attratti dal miele, intorno al centro gravitazionale del profitto. In effetti il concetto di vita liquida esprime bene l'intima essenza dell'epoca capitalista, fin dal suo apparire, e già nel 1847 nel *Manifesto del partito comunista* si potevano leggere le frasi che seguono:

«La borghesia non può esistere senza rivoluzionare di continuo gli strumenti di produzione, quindi i rapporti di produzione, quindi tutto l'insieme dei rapporti sociali. Prima condizione di esistenza di tutte le classi industriali precedenti era invece l'immutata conservazione dell'antico modo di produzione. Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'incessante scuotimento di tutte le condizioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca borghese da tutte le altre. Tutte le stabili e arrugginite condizioni di vita, con il loro seguito di opinioni e credenze rese venerabili dall'età, si dissolvono, e le nuove invecchiano prima ancora di aver potuto fare le ossa».<sup>109</sup>

Di qui il concetto marxiano del capitalismo come modo di produzione *necessariamente* rivoluzionario. La condizione di "liquidità" esistenziale, di estrema e perenne precarietà materiale e "spirituale", agli albori dello sviluppo capitalista interessò soprattutto la classe lavoratrice, la quale si trovava esposta immediatamente alle esigenze dispotiche del capitale. Non a caso, ad esempio, il vecchio modello di famiglia patriarcale entrò in crisi prima di tutto in quella classe, letteralmente brutalizzata e sconvolta dalla nuova civiltà borghese. Per questo Marx, lungi dall'esaltare come classe moralmente ed eticamente superiore, rispetto alle classi dominanti, quella operai, disse che proprio la sua natura di *classe produttiva* rappresentava la sua più grande maledizione materiale, spirituale e morale. Ma nella misura in cui, con il rapido e

---

<sup>109</sup> Marx, Engels, *Manifesto del partito comunista*, p. 60, Editori Riuniti, 1964.

rivoluzionario sviluppo della società borghese, le esigenze dittatoriali del capitale si sono estese ben al di là dell'immediato processo di formazione della ricchezza sociale, attraendo nella loro orbita l'intero spazio esistenziale (dis)umano, pure quella *maledizione* si è espansa, come un mostruoso e incontenibile *blob*, così da rendere "liquida" la condizione esistenziale di *tutti* gli individui, costretti a vario titolo a dover fare i conti con la dispotica e impersonale potenza sociale chiamata, appunto, capitale.

Insomma, la «vita liquida» non è qualcosa di assolutamente nuovo, tipico solo dei nostri tempi; essa è all'inverso il paradigma dell'epoca borghese fin dalla sua origine, e oggi il suo concetto esprime il sempre più pieno e libero dispiegamento dell'intima natura di questa epoca storico-sociale. Certamente l'accumulo dei cambiamenti che si verificano nell'arco degli anni (un arco che tende sempre più a ridursi), trasformandosi in salti qualitativi e in improvvise accelerazioni non appena esso raggiunge la "massa critica", dà corpo a tutta una complessa e variegata fenomenologia – di natura economica, istituzionale, politica, culturale, psicologica e quant'altro ancora – che al pensiero comune appare in assoluta discontinuità con tutto il passato. Per questo pensiero che rimane alla superficie dei cambiamenti, e che trova nei più accreditati scienziati sociali del pianeta la sua espressione teoretica, la società del presente appare sempre "post" (e difatti oggi si parla di società «*post-post moderna*»). In realtà, occorre ripeterlo, la *liquidità* dell'esistenza è la *conditio sine qua non* della *solidità* del dominio sociale capitalistico ormai da due secoli a questa parte (almeno in Occidente). Solo che la liquidità, cioè a dire la *disumanità*, non sembra conoscere né saturazione né limiti, come dire?, naturali, mentre invece sempre nuovi spazi si creano per la sua espansione. In poche parole, il mostro *di sempre* diventa *sempre più* mostruoso (sempre più "*post*").

Agli intellettuali critici dello "svilupplismo" che imputano alle nuove tecnologie basate sull'elettronica (manco a dirlo, soprattutto a Internet) la crescente disumanizzazione dei rapporti umani, sempre più coltivati su un terreno "virtuale", il quale se rende più rapide le transazioni commerciali certamente indebolisce la carica affettiva ed emotiva degli individui "tecnologicamente abili", giustamente

Bauman obietta che tali tecnologie, lungi dall'aver creato questa situazione, ne sono piuttosto state e ne sono il prodotto più verace, oltre che, naturalmente, un ulteriore fattore di radicamento e di sviluppo. Per i rapporti umani nella «vita liquida» Internet, osserva Bauman, è una vera e propria «manna», qualcosa che se non esistesse bisognerebbe inventarla. E difatti questa tecnologia è stata a suo tempo inventata.

Ma se l'analisi del sociologo polacco risulta interessante sul piano descrittivo, quando passa a "illuminare" il versante dei "rimedi" e degli "auspici" essa degrada e non riesce a superare gli stretti orizzonti del pensiero progressista e "politicamente corretto" (che pure critica) dei nostri giorni, e da cittadino vissuto per molto tempo in un paese "socialista" (la Polonia) egli risulta particolarmente colpito dal maledetto retaggio del "socialismo reale". E così, la sola "utopia" che Bauman – il quale vuole parlare per conto «della critica sociale», in primis quella che fa capo agli scritti di Horkheimer e di Adorno, che non intende chiudere gli occhi dinanzi alla speranza e alla possibilità di emancipazione degli uomini – riesce a pensare ruota intorno alla necessità di un *ritorno* allo «spazio pubblico», ridotto ai minimi termini negli ultimi vent'anni dalla famigerata «rivoluzione neoliberale». Scrive Bauman:

«Può lo spazio pubblico tornare a essere luogo d'impegno duraturo, anziché d'incontri casuali e fugaci? ... La risposta "sì", per essere credibile, richiede un nuovo spazio pubblico globale: una politica autenticamente planetaria e un'adeguata scena planetaria ... In breve, tale logica punta, come scrive Habermas, allo sviluppo di una "politica che si rimetta al passo con i mercati globalizzati».<sup>110</sup>

Dopo tanta acuta critica alla «mercificazione» dell'intera esistenza umana ci si poteva attendere qualcosa di più... Soprattutto si rimane stupiti (ma in verità non più di tanto, visto cosa passa il convento degli "amici" di Marx) dalla lettura totalmente inattendibile, anzi francamente ridicola, che Bauman fa del pensiero marxiano, trivialmente ridotto a «tentativo serio e disperato, ma inadeguato e votato al fallimento, di "arginare la marea" e "fermare

---

<sup>110</sup> Ivi, p. 177.

lo sfacelo”, come una manifesta diffusa e confusa di resistenza contro la negazione delle abituali sicurezze». Insomma Marx, il “teorico” della *natura necessariamente rivoluzionaria del capitalismo*, è ridotto alla stregua di un volgare e reazionario “no-global” del XIX secolo! «Di tutte le classi che oggi stanno di fronte alla borghesia – si legge sul *Manifesto* –, solo il proletariato è una classe veramente rivoluzionaria. Le altre classi decadono e periscono con la grande industria, mentre il proletariato ne è il prodotto più genuino. I ceti medi, il piccolo industriale, il piccolo negoziante, l’artigiano, il contadino, tutti costoro combattono la borghesia per salvare dalla rovina l’esistenza loro di ceti medi ... essi sono realmente reazionari, essi tentano di far girare all’indietro la ruota della storia».<sup>111</sup> Per Marx «*la ruota della storia*» andava fatta girare *in avanti*, non all’indietro.

Ma siamo d’accordo con il sociologo polacco sul fatto che «le accuse dello stesso Marx verso un mondo imperdonabilmente ostile all’umanità non hanno perso nulla della loro importanza e urgenza», così come concordiamo con lui sulla dimensione necessariamente *planetaria* della risposta che occorre dare allo stato attuale delle cose nel mondo. Naturalmente *sul tipo* di risposta da mettere in campo per abbattere il muro che separa l’individuo odierno dalla possibile umanità di domani, nutriamo idee alquanto diverse da quelle progressiste espresse dell’esimio professore nei suoi fortunatissimi saggi di «critica sociale». E difatti i nostri scritti non trovano occhi, e i nostri discorsi non trovano orecchie. Segno di questi tempi davvero tragici (non solo per chi scrive, ma per tutta la cosiddetta umanità), in cui la liberazione non è mai stata, al contempo, così *vicina* e così *lontana*.

Il fatto che per giungere a una corretta definizione dei concetti di dominio, di imperialismo e di globalizzazione occorre partire, a nostro avviso, dai processi economici non significa affatto immaginare per la politica una mera funzione ancillare nei confronti dell’economia, come se la prima si limitasse a «rispecchiare»

---

<sup>111</sup> K. Marx, Engels, *Il manifesto del partito comunista*, p. 75.

passivamente le esigenze e i movimenti della seconda. La prassi ultrasecolare di questa società mostra assai chiaramente la funzione di prim'ordine avuta dalla politica nella promozione dello sviluppo economico, e questo a partire dai primordi del capitalismo, persino in Inghilterra, la patria del «liberoscambismo». Sul piano teorico più generale, noi concepiamo il capitalismo come una *totalità sociale*, nel cui seno i suoi diversi momenti acquistano per noi un concreto significato solo se colti nel loro reciproco e profondo rapporto e nella loro relazione, altrettanto profonda, con la totalità. Per noi *tutto* è «struttura» (cioè processo). Pensiamo che questa concezione non economicista e non sociologica ci consente di guardare in modo adeguato – cioè non ideologico – a quello che Marx definì «*momento egemonico*» della prassi sociale, cioè a dire al processo di formazione e di distribuzione della ricchezza sociale che, da un lato, innerva le direttrici fondamentali di ogni altro processo (politico, istituzionale, culturale, ideologico, psicologico, ecc.), e dall'altro riceve dal complesso di questi processi fortissimi stimoli, non sempre verificabili sul piano immediatamente empirico. Assai significativamente, il concetto di «momento egemonico» fu affermato da Marx in critica con quella parte dell'economia politica che, partendo dal corretto presupposto che tutti i processi afferenti la prassi economica sono momenti di una sola totalità – l'economia in generale –, giungevano alla falsa identificazione di tutti questi momenti, che venivano appiattiti in una unità priva di dialettica interna, priva di vita e di concretezza storica e sociale. Crediamo che ciò illustri bene il metodo e la concezione di Marx.

All'opposto di quanto hanno sostenuto e continuano a sostenere i nostalgici del capitalismo «assistito», da quando è entrato in crisi il modello keynesiano di intervento dello Stato nell'economia (intorno alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso), lo Stato non si è ritirato affatto nell'angusta sfera della politica, ma ha cercato di sostenere la competizione internazionale del capitale nazionale nei modi resi necessari dal mutamento di scenario economico e geopolitico. Nella nuova fase allo Stato viene chiesta un'azione di regia e di promozione finanziaria e politica del sistema economico nazionale, e sempre meno un intervento diretto nei processi di

formazione e distribuzione della ricchezza. D'altra parte, la crisi che ha colpito il Giappone alla metà degli anni Novanta del secolo appena trascorso dimostra che anche questa nuova funzione di orientamento strategico del capitalismo nazionale, magistralmente svolta da quel paese sino a quel momento, ha bisogno di mutare continuamente le sue forme se vuole rimanere al passo delle sempre più rapide trasformazioni che si realizzano nell'economia globale.

Da questa prospettiva rapidamente delineata appare del tutto privo di significato il dibattito intorno alla «progressiva estinzione dello Stato nazionale» causata dalle terribili sollecitazioni a cui lo sottopongono le potenti forze dell'economia; questo dibattito è viziato dall'ideologia, speculare a quella liberoscambista del *laissez-faire*, che assume come dato naturale il primato della politica sull'economia, e da una concezione statica e quantitativa del rapporto politica-economia. Lo Stato, purtroppo, non arretra di un millimetro, ma concentra e focalizza la propria forza, la rende più efficace e razionale, perché gli scontri «globali» tra i diversi sistemi nazionali e transnazionali diventano sempre più forti. Scrive Robert Gilpin:

«Sia gli avversari sia i sostenitori della globalizzazione affermano che l'accresciuta integrazione delle società nazionali abbia portato alla diminuzione dell'autonomia economica, politica e culturale degli Stati-nazione, o alla fine della loro sovranità nazionale ... Per determinare quale sia l'effetto della globalizzazione sulle politiche economiche nazionali è utile impiegare una prospettiva storica. Per alcuni la globalizzazione ha molto limitato la sovranità economica; gli assertori di questa posizione sembrano persuasi che in passato i governi godessero di considerevole autonomia. Credono che una volta gli Stati-nazione avessero sovranità economica illimitata e una libertà completa nel decidere la politica economica; i governi non erano, cioè, subordinati a forze di mercato transnazionali. Oggi l'azione di governo è limitata dall'accresciuta integrazione delle economie nazionali, mentre commercio, flussi finanziari e multinazionali hanno tolto agli Stati il controllo delle proprie economie. Molti – a torto convinti che in passato gli Stati fossero dotati di una completa autonomia in campo economico – ingigantiscono i cambiamenti del rapporto tra Stato ed economia alla

fine del XX secolo. I rapporti che legano oggi Stato e mercato e l'accresciuta importanza di quest'ultimo non sono né particolarmente rivoluzionari né fonte di trasformazioni senza precedenti; se visti all'interno di una prospettiva storica accurata» (Le insidie del capitalismo globale, 2001, p. 302).

Dopo aver ricordato le vicende storiche che dopo la prima guerra mondiale «portarono i governi degli Stati occidentali ad ampliare la propria giurisdizione», soprattutto, come ammise onestamente John Maynard Keynes, per mettere al riparo il sistema capitalistico dalle onde gigantesche generate dalla crisi economica e sociale di quel periodo, Gilpin conclude che «Ciò nonostante, persino dopo il 1945 il peso dei governi occidentali rimase piuttosto limitato: gli economisti esagerarono il ruolo del governo quando affermarono che i principi keynesiani erano riusciti a raggiungere il *fine tuning* dell'economia».

Il rapporto tra la politica e l'economia non si incardina all'interno di uno spazio storico e sociale vuoto, bensì nel seno di un contesto ben determinato di spinte e contropunte di diversa natura e di dimensioni sia nazionali che internazionali, che danno luogo a quella totalità dialettica chiamata *dominio* che esprime il reale processo sociale, nella sua essenza (che solo l'occhio che guarda in profondità e che non si lascia confondere dalla complessità riesce a cogliere) e nella sua fenomenologia. È all'interno di questo preciso contesto storico e sociale che abbiamo cercato di porre la riflessione intorno alla dialettica politica-economia, per orientarci nel presente e tentare di immaginarne la possibile tendenza nei prossimi anni.

Come la concentrazione di capitali in poche mani e il monopolio rappresentano la *tendenza* al superamento della concorrenza capitalistica all'interno dello stesso capitalismo, senza peraltro che la tendenza abbia mai modo di realizzarsi (e difatti ciò che la prassi concreta della competizione capitalistica realizza è una concorrenza sempre più agguerrita tra competitori sempre più grandi e potenti), analogamente la «crisi della politica» esprime a nostro avviso la tendenza al superamento dei vecchi assetti istituzionali borghesi all'interno della società borghese, la prima società mondiale della storia.

## *Indice*

<i>Introduzione</i>	p. 3
1. <i>La «crisi della politica» nel capitalismo globalizzato</i>	p. 14
2. <i>La scienza come forza produttiva e come ideologia</i>	p. 23
3. <i>Genesi del capitalismo e dell'individuo socialmente abile</i>	p. 43
4. <i>Una brevissima digressione storica. Marx non era...</i>	p. 44
5. <i>Vecchie e nuove forme della politica.</i>	p. 66
6. <i>Ricchezza e potenza. La «società civile» e lo Stato</i>	p. 74
7. <i>Il dominio capitalistico non è l'«impero»</i>	p. 87
8. <i>Dialettica economia-politica nella prima società...</i>	p. 96