



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PALERMO

GIUSEPPE CARLO MARINO

UN'ETÀ CONTRO LA STORIA
Saggio sulla rivoluzione del XXI secolo



2017 – Dipartimento di Scienze Politiche
e delle relazioni internazionali (DEMS)
via Maqueda, 324 – 90134- Palermo
portale.unipa.it/dipartimenti/dems
ISBN: 978-88-943060-0-2

1^a edizione, ottobre 2017

In copertina:

Michelangelo Buonarroti *La cacciata dal Paradiso* (1510 circa), particolare della decorazione della volta della Cappella Sistina - Musei Vaticani - Roma.

Un'età contro la storia
Saggio sulla rivoluzione del XXI secolo

Giuseppe Carlo Marino

Indice

<i>Prefazione</i>	p. 5
1. <i>Il tempo della natura e il tempo della storia</i>	p. 9
2. <i>Le due logiche</i>	p. 12
3. <i>La superdialettica del tempo storico</i>	p. 15
4. <i>Mercificazione del tempo storico e alienazione della libertà</i>	p. 20
5. <i>Dialettica e falsa dialettica nel tempo storico mercificato</i>	p. 23
6. <i>False dialettiche e dialettica delle interferenze</i>	p. 27
7. <i>La dimensione mondiale della fine del “socialismo reale”</i>	p. 31
8. <i>Fenomenologia della rivoluzione elettronico-informatica</i>	p. 34
9. <i>Forme e processi della nuova rivoluzione. Il crollo dell’Urss come implosione della “modernità”</i>	p. 38
10. <i>Prospetto critico della rivoluzione del nostro tempo: un’improbabile “fine della storia”</i>	p. 41
11. <i>Il tracollo della ragione dialettica e la crisi del “pensare storico” e della memoria</i>	p. 47
12. <i>Le categorie del “pensiero unico” e l’aspirazione a un nuovo Eden</i>	p. 53
13. <i>L’aporia della democrazia nell’egemonia del mercato</i>	p. 62
14. <i>La dinamica leaderismo-populismo</i>	p. 69
15. <i>La débâcle della liberaldemocrazia</i>	p. 74
16. <i>Un totalitarismo senza confini</i>	p. 77
17. <i>Antiglobalizzazione e conflitto globale</i>	p. 80
18. <i>Il paradosso della globalizzazione “assediata”</i>	p. 86
19. <i>Una guerra civile mondiale?</i>	p. 90
20. <i>Un circolo vizioso senza vie di uscita</i>	p. 94
21. <i>Un impossibile epilogo</i>	p. 97

Prefazione

Se si sbaglia prefazione, si mettono a rischio le sorti di un libro. Sbagliando, potrebbe trarsene l'impressione di un testo troppo difficile e pedante o, di contro, troppo scontato e banale per aver diritto alla lettura. Per non sbagliarla, il modo più sicuro sarebbe certamente quello di non scriverla. Ma avendo deciso di correre il rischio, spero che le pagine seguenti siano comunque idonee ad assicurarmi un salvacondotto da ogni effetto indesiderato. Quale che sia la sorte alla quale si espone, questo saggio in un certo senso lo dovevo in primo luogo a me stesso. Se non altro per dar seguito e approfondimento a quanto avevo già messo a punto nell'anno 2000 (forse per primo in Italia, nel libro *Eclissi del principe e crisi della storia* edito da Franco Angeli), un quadro interpretativo di valenza storiografica di quel che era in corso nel mondo dopo il simbolico spartiacque del 1989, un processo in fieri che denominai allora età della "rivoluzione elettronico-informatica", a superamento di quella precedente della "rivoluzione industriale". Se in quell'ormai lontano anno 2000 – seguendo criticamente il processo di dissolvimento che intravedevo per la "democrazia rivoluzionaria" – mi ero limitato a riflettere su segnali e dati imperfetti ancora difficili da interpretare, adesso, sfruttando le risorse che mi vengono da una mai interrotta fedeltà alla lezione di Antonio Gramsci, oso proporre ad un dibattito molto più largo di quello proprio della storiografia, un quadro interpretativo unitario di medio-lungo periodo (globale tanto quanto lo è la cosiddetta "globalizzazione") della rivoluzione che stiamo vivendo. Certo, non sarebbe conveniente anticiparne i contenuti; ma in modo stringato se ne possono segnalare il metodo, le tematiche più rilevanti e le finalità.

Qui, sul filo teoretico di un'analisi costantemente ricondotta ad un tessuto argomentativo storicizzante diacronico-sincronico, si tenta di capire e di spiegare perché e come la nuova rivoluzione, la rivoluzione in corso, sia il tempo storico nel quale è deflagrato quello precedente della "modernità" e un altro sta nascendo. E, tenendo conto di quanto di tale rivoluzione appare già verificabile, si effettuano delle prove di giudizio che ne indagano e ne interpretano, a tutto campo, gli effetti antropologici, economici, politici, sociali. Si tratta, in altri termini - sul fondamento gnoseologico di una teoresi del rapporto uomo-natura (e di un'originaria e insuperabile contrapposizione del "tempo storico" con il "tempo della natura") - di una specie di immersione critica nell'"egemonia" della globalizzazione ovvero nello stesso vissuto storico-esistenziale del Contemporaneo, tentando di coglierne le forme, le categorie di pensiero, le coerenze e le incoerenze, le aporie e le antinomie, coinvolgendo nella riflessione e nell'analisi le grandi questioni della memoria storica, della libertà, della democrazia, del conflitto tra le culture.

L'orizzonte dei temi affrontati è molto più vasto di quel che un quadro interpretativo possa riuscire a cogliere e a contenere. In esso, comunque, una visuale critica che sia ancora capace di sopravvivere come "pensare storico" non potrebbe che trovarsi nello stato di stupefatto e pietoso orrore per il presente-passato del tempo - già impareggiabilmente colto e interpretato da Walter Benjamin - dell'*Angelus novus* di Klee sospinto verso un futuro al quale, tuttavia, volge le spalle.

Infatti, tema sovrano, che fa qui anche da sottile filo conduttore, è la questione della nostra età in fuga da se stessa, segnata dalla crisi della ragione dialettica: ben più che una crisi, un tramonto, forse la fine definitiva, dopo il fatidico 1989, sotto i più recenti diktat della tecnologia e del "pensiero unico" del capitalismo globalizza-

to. Nel complesso, mi si potrebbe obiettare, come si dice, di averla presa un po' alla larga, ma avevo da spiegare organicamente il senso della metafora dell'Eden (il primo titolo al quale avevo pensato per questo saggio era, appunto, *Se questo è un Eden*) che sostiene la struttura argomentativa delle riflessioni e campeggia, qui e là, in quasi tutte le pagine. Sia detto tra parentesi che non so come farmi perdonare soprattutto i primi quattro paragrafi, che sembrano eccedere in "astrattezza" teoretica, sia dai miei colleghi storici (che si attenderebbero un'analisi più "concreta" ovvero fattuale) che dai filosofi dei quali, non saprei dire con quanta competenza o con quanta temerarietà, ho invaso il campo. Ma era necessario che li scrivessi, o almeno li pensassi, per dare un fondamento critico non banale alla mia tesi secondo la quale la rivoluzione del XXI secolo sta delineando gli sviluppi di "un'età contro la storia".

Mi rendo conto di aver confezionato un piccolo libro ben poco classificabile: soltanto molto impropriamente lo si attribuirebbe di volta in volta – per certi suoi spunti e riferimenti d'analisi e di giudizio - alla filosofia della storia, alla filologia storica, all'antropologia, alla filosofia politica, alla sociologia. Certamente, in contrasto con il fatto che sia stato scritto da uno storico di professione, un punto di vista storiografico avrebbe difficoltà a riconoscerlo come proprio. Al più, lo collocherebbe tra i testi storiografici più contaminati e contaminanti che possano immaginarsi. Vorrei scusarmene con i miei antichi, usuali lettori. Ma forse – devo crederlo - ho reso loro, così, un mio finale, inatteso servizio, per quel che le personali risorse intellettuali consentono ad un passeggero del tempo a cavallo di due secoli, e di due millenni.

Per concludere, mi sembra anche opportuno rassicurare quanti siano soliti rifuggire da scritti che, fin da un primo incontro, appaiano complicati e un po' pesanti. Forse qualche pesantezza qui e là è rilevabile, ma lo

Giuseppe Carlo Marino

scritto non riesce più difficile alla lettura di quanto qualche parola o qualche segno erudito a volte lascino temere. Non vuole essere opera per dotti (quel che non sarei mai in grado di proporre, almeno nel senso solito delle accademie), ma un incentivo alla riflessione e, com'è sperabile, al dibattito, per tutti i lettori che amino pensare.

Firenze, ottobre 2017

Giuseppe Carlo Marino

1. *Il tempo della natura e il tempo della storia*

Inevitabilmente per uno storico viene prima o poi il momento di riflettere sul tempo, essendone scienza la storia. Il che può apparire insolito e astratto a quanti da uno storico sono soliti attendersi ricerche su fatti ed eventi, racconti di *res gestae*, recuperi e ricostruzioni di memoria civile (oppure, se è il caso, di memoria “incivile” e conturbante). Ma è questo e non altro quel che di più concreto uno storico possa avvertire tra i suoi compiti al culmine delle sue prove di mestiere quali che ne siano i meriti e la modestia. Si tratta del momento in cui finalmente il lavoro storiografico assume consapevolezza teoretica della sua simbiosi con la filosofia, nonché (come molti noti filosofi hanno più volte rilevato anche in Italia, da Vico a Croce e Gentile) della simbiosi della filosofia con la storia.

Tale simbiosi non è benché minimamente percepita e presa in una qualche considerazione da molti dei diligenti ed operosi ricercatori, interpreti e narratori del passato, che invero, per quanto siano talvolta assai dotati di erudizione e di intelligenza critica, sono in stragrande maggioranza dei semplici operai della storiografia. Per carenza teoretica, essi fanno uso (spesso assai bene) delle risorse “tecniche” del loro mestiere senza considerarne la specificità epistemologica e l'origine: pertanto, senza conoscerne l'autonomo valore, un po' come quei mastri muratori capaci di realizzare solide costruzioni senza avere conoscenza di una qualche scienza delle costruzioni.

La specificità delle loro risorse consiste, per gli storici, nel valore *umano*, esclusivamente umano, del tempo che è l'oggetto della loro attenzione e dei loro studi: il loro, è il “tempo storico” che collima con la produzione delle at-

tività dell'uomo nell'universo, un tempo assai diverso dal "tempo fisico" o "tempo-natura" della cui realtà come tempo "oggettivo" – lo ha spiegato recentemente Carlo Rovelli con esemplare efficacia divulgativa nelle sue *Sette brevi lezioni di fisica* – dubitano ormai gli stessi fisici. Sembra convincente disconoscerne l'esistenza reale o riferire, piuttosto, l'ideazione della sua dubbia oggettività all'esigenza dell'uomo di differenziarsene per affermare la conquistata autonomia del suo **esserci** nel mondo con la pretesa, direbbe Kant, di esserne il "legislatore".

Pur con argomenti assai diversi tra loro, Agostino, Kant, Husserl e soprattutto Heidegger – quest'ultimo qui implicitamente richiamato, almeno nel linguaggio, tra i più significativi approdi di un lungo e fittissimo dibattito filosofico sulla questione dell'essere e del tempo da Eraclito e Parmenide ai giorni nostri – avrebbero molto da dire e da insegnare agli storici, sempre che si tenga anche presente l'acuta riflessione sociologica sul tempo "sintesi simbolica" dell'umano e "istituzione sociale", messa a punto da Norbert Elias appunto nel suo noto *Saggio sul tempo*. Naturalmente, ad uno storico – lo si è appena rilevato sopra – importa quasi esclusivamente pensare e interpretare il "tempo storico" (ovvero il tempo "istituzione sociale") di volta in volta costituito dagli eventi e dai fatti che nel giudizio gli appaiano coordinabili in "processi storici", nei quali esso gli si manifesta, direi empiricamente, come il corso specifico dell'esperienza umana, ben differenziato da quel che umano non è e si chiama **natura** (per quanto sia sempre l'uomo stesso a parlarla e a codificarla fuori e al di là di sé e ad attribuirle esistenza e significato).

Per uno storico – quale che sia il livello delle sue ricerche sul passato e sul presente – soltanto la realtà dell'umano è storia e la storiografia è il suo proprio, "legittimo", percorso nel tempo storico di cui si costruisce il sapere, periodizzandone, affinandone, conservandone e

tramandandone la **memoria**. Egli potrà, volendolo, persino fare storia della natura (penso, per esempio, oltre che, obbligatoriamente, a Plinio Il Vecchio, a certi affascinanti studi di Le Roy Ladurie sulla storia del clima, persino su quella dei ghiacciai); ma, questo, soltanto forzando la natura in un tempo improprio e fittizio, qual è quello per il quale Fernand Braudel ha proposto la fantasiosa definizione di “tempo geografico”. Non altro che ad una siffatta forzatura si potrebbe far ricorso per tentare di “storicizzare” la natura, essendo questa pensata e pensabile soltanto in termini di *necessità*, in un ordine regolato da leggi fisse, dove i mutamenti sono quelli determinati dal cambiare delle cose in rapporto con altre cose, senza coscienza, senza storia.

Invece, il tempo storico, pensato per racchiudervi l'esperienza della consapevole attività umana, costituisce la dimensione della *libertà* (la libertà radicale di cui parla Giulio Giorello che è sempre una e indivisibile pur attraverso tutte le possibili “libertà” particolari che attingono ai singoli vissuti individuali). E' all'interno di tale dimensione oggettivata della libertà che ognuno perviene alla coscienza della sua identità soggettiva e pensante, della sua facoltà di creare la realtà, sì da costituirsi consapevolmente come soggetto che crea perché pensa e pensa perché crea (la produzione dei simboli e del linguaggio ne sono l'espressione consustanziale e originaria che, nel suo sviluppo sociale nel tempo, diventa *cultura* e raggiunge le sue espressioni più alte nella produzione dei saperi e dell'arte).

2. *Le due logiche*

Se c'è stato un peccato originale dell'uomo (che l'ha sottratto alla noia dell'Eden e lo ha reso simile a Dio) questo è stato, appunto, il suo ingresso pensante nella dimensione del tempo storico, con la conseguente conquista del diritto a vivere e a morire, un "diritto" che possiede in esclusiva rispetto a tutti gli altri esseri che egli pone e giudica fuori di sé come "viventi", ma ai quali della vita e della morte egli, sensatamente, attribuisce soltanto un sentire senza consapevolezza. In quel mitico Eden, ovvero nel cosiddetto stato di natura, niente era da considerarsi libero che non fosse necessario, vincolato a regole (quelle che si chiamano "leggi naturali") che ne fissavano appunto la *necessità*, prima del tempo storico e pertanto in una condizione radicalmente *senza* storia. Esserne usciti, secondo il mito biblico trasgredendo, se è costato il prezzo di una perdita definitiva dell'innocenza spezzando l'originaria saldatura tra *necessità* e *libertà* che rendeva irresponsabili e incolpevoli, ha consentito (lo spiega bene Vito Mancuso nel recente saggio *Il principio passione*) la conquista della facoltà di scegliere tra "bene" e "male" ovvero tout court la conquista della libertà, rendendo così gli umani responsabili delle loro scelte e titolari di autonoma creatività e artefici di storia.

In definitiva, la natura è posta dall'uomo nella sua storia di pensante libero, e consapevole del valore costitutivo del pensiero per la libertà, come l'Eden abbandonato che costantemente certifica la sua conseguita conquista della libertà: senza questo posizionamento *altro*, la natura per l'uomo non avrebbe senso, semplicemente non esisterebbe, sarebbe il *niente*. E, invece, avendo così fondato la sua libertà di pensante, per Adamo la natura è la realtà con la quale confrontarsi, l'orizzonte della sua fatica per vivere, del suo lavoro per utilizzarla, e possi-

bilmente dominarla, nella quale si pone e si determina il suo destino di **esserci** nella vita che è, simultaneamente, il suo vivere *nella* (e *per* la) morte. Di qui la permanente dinamica conflittuale tra la *necessità* e la *libertà* nel corso della quale il *lavoro* (proiezione illimitata di una fatica originaria indivisibile dalle facoltà creative della conquistata libertà, insieme “condanna” e dono), a superamento dialettico di tale contraddizione, ha costruito quell'**esserci** estensivo e collettivo (l'esserci delle esigenze da fronteggiare per sopravvivere, dei bisogni, del loro soddisfacimento e del loro illimitato corso di moltiplicazione e di potenziamento), ovvero del *progresso* nel suo tempo, che è la *civiltà*.

Alle contrapposizioni di tale dinamica corrispondono due diversi e concorrenti itinerari logici per la ragione umana: la logica secondo la quale *A è non A* o, meglio, *A diventa B* (la verità è sempre diversa da quel che si crede vera e diventa una non-verità che è la nuova verità da negare per andare incontro ad un'altra ancora proseguendone la “ricerca” ovvero la costruzione; e lo stesso per ogni altro “valore”); e, all'opposto, la logica formale (con i suoi noti principi aristotelici) che definisce identità stabili ($A=A$) e vieta le contraddizioni, appunto la logica da cui dipende la necessità della natura, la sua soggezione alle regole, alle “leggi”, la sua costitutiva non-libertà, il suo intoccabile status di Eden rischiosamente abbandonato dall'umano per conquistare la sua propria, autonoma umanità a fronte di quel che umano non è.

E' quasi superfluo rilevare che, tra le due, è la prima, quella della ragione dialettica, la logica del tempo storico; essa è una e indivisibile nel pensare storico come ermeneutica del tempo e dell'illimitata processualità in cui si svolge l'azione dell'uomo; anche se – nel farsi dell'esperienza in cui il pensiero si concretizza in prassi concreta dell'uomo ovvero in civiltà – diventa inevitabilmente plurale moltiplicandosi nei processi dialettici

(nelle innumerevoli dialettiche) della realtà che insorgono ogni volta che si manifestino delle contraddizioni da *superare* nel senso hegeliano di termini opposti che vengono “trascesi” (*aufgehoben*) sintetizzandoli. Il che, in concreto, in quel che si chiama corso storico, non può che svilupparsi e compiersi *sempre*, senza tregua.

La dialettica è, così, la logica propria che guida la prassi concreta della libertà: la sua rischiosa e indomita avventura tra le contraddizioni che si superano generando altre contraddizioni con scarsa o nulla familiarità con un concetto di verità che non sia quello del verosimile o del veritiero da costruire in ipotesi, come precaria e sempre problematica conquista, quasi un dono in rapida consunzione e di incerto possesso o una temporanea concessione del pensiero a sé medesimo per procedere oltre. Di contro, la ragione formale della non-contraddizione (una ragione geometrica o matematica che dir si voglia) è la logica del tempo-natura, il regno mentale della necessità che è anche, in modo simultaneo e indivisibile, il regno dell'*utilità*, ovvero di quel che empiricamente si verifica e si consegue misurando e utilizzando ai fini dell'uomo il non-umano, la natura.

Da quanto si è fin qui osservato risulta chiaramente che il “pensare storico” (per meglio dire, il pensare storicamente) è agli antipodi del “pensare formale”, per quanto quest'ultimo costituisca una modalità d'analisi obbligata anche per scrivere di storia; appunto, per la storiografia, una specifica necessità nella definizione del suo oggetto, ovvero della materia (l'attività dell'uomo, la civiltà nel tempo storico) che ad essa si appalesa (lo ha già ben rilevato Norbert Elias) come una specifica “natura”, potente e quasi dispotica nella sua oggettività, da ricostruire e da indagare: un fatto è *quel fatto* e non potrebbe essere il suo contrario, un dato è *quel dato* e non un altro; il racconto storico, come ben spiegava Benedetto Croce, non sopporta i “se” e registra e giudica le cose

realmente possibili, non quelle impossibili, che non sono; e ad un siffatto ruolo di narrazione rigorosamente fattuale già Aristotele, nella sua *Poetica*, aveva vincolato la storia per opporla alla poesia.

Ma per il pensare storico (che si concretizza sempre in un superamento dell'analisi nel giudizio) la necessità del "pensare formale" che esige la non-contraddizione è essa stessa nient'altro che un passaggio dialettico da superare, appunto dialetticamente: chi scrive di storia sa bene che sempre la storia avrebbe potuto essere diversa da quella che lui stesso racconta; e ben acutamente Ludwig Josef Wittgenstein ha ricordato nel suo *Tractatus* che sempre "i fatti potrebbero accadere diversamente da come effettivamente accadono". Napoleone fu sconfitto a Waterloo (è un *fatto* incontrovertibile per il racconto storiografico), ma non era *necessario* che venisse sconfitto; a sua volta, lord Wellington vinse (simmetrico *fatto* incontrovertibile), ma non era *necessario* che vicesse. Si aggiunga che il "pensare storico", al di là delle sue necessità analitiche per ricostruire e raccontare quel che i fatti documentati accertano che sia accaduto, nel compiersi come giudizio può dialetticamente processare la stessa incontrovertibilità del *fatto*: per esempio dar valore di vittoria ad una sconfitta e viceversa, così come potrebbe dirsi per la vicenda esemplare di Socrate la cui sconfitta dinanzi al potere del suo tempo che lo condannò alla morte fu essa stessa la vittoria ideale e morale che lo ha reso immortale.

3. La superdialettica del tempo storico

Le due logiche, entrambe, convivono, e si coniugano, nell'atto e nei processi del pensare, dato che è l'uomo stesso a pensare la sua attività in una natura che la sua mente non potrebbe riuscire a identificare, prima ancora

che a comprendere, se non ponendola nel tempo storico. Ma c'è differenza tra il concepire la natura in funzione dell'attività umana (e al suo servizio) e, di contro, il concepire l'attività umana in funzione della natura (e al suo servizio).

Come ben chiarito da Karl Marx [nei *Grundrisse*, specie nella sezione *Formen die der Kapitalistischen Produktion vorherrschen*], la natura, posta e concepita in funzione dell'attività umana, e pertanto *usata* e potenzialmente *dominata* in funzione dei suoi bisogni e della sua esperienza nel tempo, ha la sua concretizzazione nel *lavoro* e nella sua storia. In altri termini, lavorando si pone la natura al servizio dell'uomo e non si può pensare tale rapporto se non con logica storico-dialettica: una dinamica, un itinerario illimitato, di superamenti progressivi di contraddizioni, ovvero di reiterati conflitti con la natura stessa per assoggettarla alla storia. Uscire dal lavoro sarebbe *tout court* uscire dalla storia. Così come uscire dalla storia (il che è ipotizzabile in via di astrazione, per quanto assolutamente irrealistico) equivarrebbe ad una radicale rinuncia alla libertà e alla creatività (che rendono simili a Dio) in cambio della sicurezza assicurata da una condizione di innocente e "felice" sottomissione alla natura (in concreto, e in altri termini, addirittura una rinuncia alla consapevolezza dell'*esserci*, com'è, ad esempio, l'estremistica aspirazione religiosa della teologia buddista), ovvero di un mitico ritorno all'Eden.

Il fatto che le due logiche, come si è appena detto sopra, convivano e si coniughino nel pensare e nell'agire dell'uomo determina tra esse la dinamica di una dialettica integrale del pensare e dell'agire nel tempo storico, ovvero, si potrebbe meglio dire, di una *superdialettica*, che è il processo di superamento della contrapposizione tra la fondamentale scelta umana (la sua rivolta all'Eden) di assicurarsi la libertà dalla natura e la tentazione (la fonte di una sorta di "peccato storico" simme-

trico a quello originale) di preferire i paradossali vantaggi, *l'utilità*, della rinuncia alla libertà conquistata.

Tale *superdialettica*, su un illimitato itinerario di tempo storico, realizza il suo corso di progressive sintesi di superamento *in fieri*, cioè di progresso, di sapere e lavoro: tra la *scienza* che è il regno della conseguita libertà (la dialettica, appunto e il sistema delle conoscenze) *dalla* e *sulla* natura e la *tecnica* che è il regno delle "competenze" e dei crescenti bisogni esistenziali appagati dall'*utilità* del lavoro che si va compiendo *per* e *sulla* natura alla quale si attribuisce un ordinamento di "leggi", un ordinamento che l'uomo può leggere e interpretare esclusivamente con i canoni antidialettici della logica formale.

Nella processualità della *superdialettica*, il lavoro creativo dell'uomo sulla natura ha prodotto e continua ininterrottamente a produrre anche un *sovrappiù*, il *superfluo* rispetto all'immediata utilità dei bisogni di sopravvivenza, ovvero – come ha spiegato, in un modo impareggiabile, Johan Huizinga in *Homo ludens* e in una celebre introduzione al celebre *Autunno del Medioevo* – ha generato quel che può dirsi complessivamente *ricchezza-benessere* che dà origine, poi alimentandole, alle espressioni superiori della civiltà (dalle forme più evolute del consorzio civile incardinato su un dinamico affinamento di consuetudini e tradizioni con la correlativa fondazione dei "valori" morali e del *diritto*, all'ideazione di "beni immateriali" che trascendono ogni concetto materiale di ricchezza, fino al pensiero filosofico, all'idea della bellezza e alla produzione artistica nelle sue varie espressioni, con i correlativi ingentilimenti e affinamenti dei costumi verso l'armonia e il "buon gusto", la raffinatezza nelle maniere del vivere e del convivere).

Contestualmente, nel corso del perfezionamento delle pratiche e delle relazioni sociali si è reificato il lavoro stesso, facendone appunto una "cosa" tangibile e mano-

vrabile in tutta la gamma della creatività umana sulla natura (e su quanto da essa si va traendo utilizzandola e modificandola), sempre dal *necessario* al *superfluo*. Sicché, tramite soprattutto questa reificazione, la “logica” del tempo-natura si è coniugata dialetticamente con il tempo storico costruendo il tessuto dell’economia che, come Marx ha spiegato, costituisce la *struttura* concreta della vita organizzata.

In altri termini, volendo adesso sintetizzare, si può dire che la *superdialettica* (la processuale concretizzazione della sfida umana di abbandonare l’Eden) ha generato ed alimentato, in superamenti progressivi, sia il processo di socializzazione degli individui in famiglie, gruppi organizzati, comunità, Stati, nel quale si realizza la coniugazione tra la crescita della scienza (che di per sé appartiene al tempo storico) e la tecnica (che di per sé, in quanto sapere parziale ed empirico circa *l’utilità*, appartiene al tempo-natura); sia il contestuale processo di formazione e di crescita del “lavoro superfluo” ovvero della *ricchezza-benessere* (la cui teleologia è il cosiddetto *progresso*).

Nel corso dell’esperienza dell’attività umana, cioè della *civiltà* in cui si svolge la sopra descritta *superdialettica*, si concretizzano fasi diverse nelle quali può registrarsi ora una preminenza del lavoro in funzione della scienza ora, all’opposto, una preminenza del lavoro in funzione della tecnica: il che equivale, nel primo caso, ad un tendenziale anteporre la libertà all’utilità e, nel secondo caso, ad un tendenziale anteporre l’utilità alla libertà. In definitiva, la libertà (esercizio storico dell’autonomo pensare e agire dell’uomo che “legifera” sulla natura) e l’utilità (il trar vantaggio dall’ubbidienza alla natura e alle sue leggi), pur appartenendo all’indivisibile circuito della *superdialettica*, e quindi marciando insieme componendosi in sintesi progressive, sono antagoniste.

E' raro che di queste due tendenziali preminenze gli individui delle società organizzate (cioè i soggetti delle culture) abbiano consapevolezza; è, invece, più facile e quasi normale (essendo l'*utilità* certamente funzionale ai vari ordini e gradi di bisogni esistenziali e fonte di quelle acquisizioni di opportunità crescenti che generano miglioramenti materiali della cosiddetta qualità della vita e, pertanto, una collettiva sensazione di benessere) che sia proprio la "naturalità dell'esserci nel non-umano", segnata dagli sviluppi della tecnica, ad apparire come un processo di crescente acquisizione di una libertà concepita e apprezzata come sviluppo del benessere materiale; in definitiva, per restare alla metafora qui prescelta, il tentativo di un ritorno all'Eden si avverte come più accattivante della fatica di essersene liberati e redenti. Se ne evince che della scelta rischiosa della libertà (l'uscita dall'Eden ovvero la conquista del tempo storico) – pur essendo una scelta originaria e costitutiva dell'umano, e pur essendosene sempre avuta l'intuizione (così come rivelano con varie narrazioni i miti di quasi tutte le religioni) – l'uomo ha assunto progressivamente coscienza sul lungo tragitto della maturazione del pensare storico anche in pensare filosofico, una maturazione ben leggibile nell'itinerario della cultura dell'Occidente da Platone a Friedrich Hegel e Karl Marx. Inevitabilmente, lo stesso uso sociale del tempo storico ha seguito il corso, e le tappe, di una siffatta maturazione. E l'aver compreso finalmente che il pensare storico è il pensare dialettico e che la storia stessa è di per sé dialettica, è stata una rivelazione (un finale disvelamento dell'umano a sé medesimo); in altri termini, una non facile e mai definitiva conquista.

4. Mercificazione del tempo storico e alienazione della libertà

La complicata riflessione fin qui sviluppata, per quanto sia tale da indurre più che un sospetto di astrattezza (così come accade ogni volta che il pensare storicamente sembra disciogliersi nel mero filosofare), la si può ricondurre ad una verifica ravvicinata al nostro sentire di contemporanei limitandola, temporalmente e spazialmente, al periodo dell'età che sentiamo appartenerci e nella quale ci avvertiamo radicati ovvero quella dell'ultimo millennio di civiltà dell'Occidente.

E' un periodo che, pur essendo assai breve nel tempo fisico della natura, il nostro senso comune di esseri mortali avrebbe difficoltà a riconoscere come tale. In esso, dopo una millenaria incubazione, la civiltà occidentale, a partire dal suo epicentro europeo di svolgimento, ha evidenziato – nel farsi della superdialettica *libertà-utilità* – un processo di radicale cambiamento nella percezione e nell'uso sociale del tempo storico che Jacques Le Goff ha suggestivamente indicato come il passaggio dal “tempo della Chiesa” al “tempo del mercante”: ovvero da quello disciplinato dai breviari ecclesiastici che, appunto la Chiesa aveva insegnato a pensare e a misurare in rapporto all'andamento fisico della luce dal giorno alla notte e al circolare e ripetitivo susseguirsi delle stagioni dalla semina al raccolto, ad un altro tendente a distaccarsi progressivamente dal ritmo dell'ambiente naturale: “tempo del mercante” nel quale con il metro delle giornate-viaggio delle merci si misurano le distanze per gli orari del vendere e comprare e in genere degli affari, tempo scandito dagli orologi meccanici delle torri campanarie cittadine che si impongono sulle meridiane delle chiese dei villaggi; un tempo decisamente urbano e urbanizzato, un tempo dinamico e “laicizzante”, che per così dire, “spezza” quello “circolare” del mondo agrario e

contadino, liberandosi dal tempo biblico, in alternativa a quella visione eterna e paradossalmente atemporale che era propria anche della concezione dantesca.

A volerne forzare il senso forse ben al di là delle intenzioni, sembra che la suggestiva “scoperta” di Le Goff suggerisca che l'avvio di un chiaro tempo storico contrapposto a quello della natura e da esso tendente a liberarsi (ovvero, sempre per restare alla nostra metafora, una matura consapevolezza dell'“uscita dall'Eden”) sia avvenuto per effetto di una rivoluzionaria evoluzione della civiltà nell'Occidente europeo; ed essendo un processo indivisibile dall'affermazione e dallo sviluppo di un'egemonia urbana e mercantile proiettata verso sempre più affinate e dominanti forme capitalistiche del lavoro e della vita organizzata, sarebbe stato appunto l'avvento del capitalismo ad inaugurare, addirittura in senso proprio e maturo, la stessa Storia. Il che – per quanto lasci quasi allibiti per la tanto iperbolica quanto forse inconsapevole esaltazione del ruolo storico del capitalismo che lascia intuire – entro certi limiti può risultare convincente se si considera il fatto che mai prima dell'avvento delle forme di produzione e di vita civile capitalistiche le attività umane avevano conosciuto un maggiore dinamismo, una più liberalizzata e liberalizzante capacità di conseguire sintesi progressive di tecnica e lavoro, nonché di razionalità e di utilità, di bisogni e di appagamenti, nel corso dialettico dei suoi conflitti e delle sue contraddizioni; sicché la fase inaugurata dai crescenti processi del capitalismo si è andata sviluppando come una concreta messa in opera (un transfert nella pratica sociale) della ragione dialettica fino ad imporsi, con la rivoluzione industriale (lo rileva lucidamente il *Manifesto* di Marx-Engels), come la forza rivoluzionaria originaria e il cuore stesso della dialettica della storia nella modernità. Non a caso se ne è dovuta attendere l'età adulta dell'Ottocento per acquisirne e vagliarne

i “valori” nella cultura e nel costume del romanticismo e piena consapevolezza teorica tramite la filosofia dell’idealismo tedesco (in specie nel grande pensiero di Hegel e poi nel ribaltamento, dall’*idea* alla concreta *prassi* “materiale” e storica, effettuazione da Marx).

Ma lo sviluppo del capitalismo ha parimenti segnato, all’inverso delle sue originarie direttrici liberalizzanti, un inesorabile acquartieramento del suo tempo storico (della sua fondante energia dialettica e liberatoria) in un processo di crescente e inesorabile asservimento del lavoro, e degli stessi saperi, alle ragioni “tecniche” dell’utilità; e, trattandosi in specie dell’utilità dei bisogni da appagare per rendere profittevoli gli affari, esso si è costruito una sua specifica *natura*, una natura fittizia (il suo ordine di leggi e discipline) alla quale sottostare. Questa natura fittizia è il cosiddetto *mercato*. In essa, in tale natura fittizia (della cui “innaturalità” è stato il più recente rivelatore e critico Karl Polanyi nel saggio sulla “grande trasformazione”), nel *mercato*, il capitalismo – tramite, vistosamente, la sottomissione delle attività umane e, specificamente del lavoro, alle finalità del profitto – ha espresso una tendenza ad alienare la libertà del tempo storico (la redenzione dall’Eden) in quella specie di ingannevole “ritorno all’Eden” nel quale si potrebbe rappresentare la sua inesausta dinamica in direzione della crescita delle produzioni e dei consumi. In un contesto siffatto il “tempo del mercante” ha proceduto verso il suo acme nella storia dell’Occidente, diventando, esso stesso, un tempo mercificato che ha mistificato (come meglio vedremo in seguito) la pratica e la stessa concezione della libertà.

5. *Dialettica e falsa dialettica nel tempo storico mercificato*

Tuttavia, quello stesso tempo mercificato del capitalismo, a dispetto dei suoi limiti e del suo corso mistificatorio della libertà, almeno fin quasi al termine del XX secolo, ha mantenuto (e secondo i suoi fautori ed ideologi, ha addirittura potenziato) i caratteri dialettici, generatori di civiltà, propri di ogni autentico tempo storico. Questo, perché (e fintanto che) negli stessi processi del capitalismo si sono mantenute ben visibili e hanno avuto una chiara esperienza dialettico-conflittuale le contraddizioni nate nel suo seno (“proprietari” e “servi”, “padroni” e “proletari”), sì da determinare lo sviluppo di forze opposte al sistema egemone, progressivamente capaci di proporsi come soggetti idonei a progettare e a realizzare un *superamento* del capitalismo stesso, con loro specifiche visioni di un tempo storico alternativo (il socialismo, il comunismo, ed anche, se si vuole, seppure con una scarsa incidenza pratica, l'integrismo cristiano). Se ne è avuta, con chiara e crescente evidenza nello sviluppo della cosiddetta rivoluzione industriale in Occidente, una pratica drammatica delle libertà conquistate dal capitalismo che ha perseguito il suo corso dialettico nel confronto con il “mercato” (così realizzando i suoi progressi nel regno dell'utilità) attraverso la strada obbligata della lotta di classe. È il grande dramma che aveva già segnato il tempo storico della primitiva “modernità” settecentesca e che, accentuatosi nell'Ottocento, avrebbe poi segnato vistosamente e in profondità la matura “modernità” del Novecento, permeandone e caratterizzandone l'intera vicenda.

Il momento che vi è apparso come cruciale, e di per sé indicativo di una svolta di radicale intensità conflittuale verso un *superamento* irreversibile, è quello del 1917 rosso, ovvero della rivoluzione d'ottobre: mai prima di allora l'alternativa al capitalismo, ben più che essere au-

spicata da una parte in causa (quella del sofferente polo sociale di opposizione e di alternativa) nella dialettica del tempo storico capitalistico, era apparsa come reale e dotata di forza trascinatrice, imponendosi, ben al di là di un'ipotesi o di un progetto, in termini di concreta affermazione, quasi di perfetta realizzazione, del "pensare storico" che crea autonomamente la civiltà dell'uomo. Quell'evento, infatti, assumeva (non soltanto nell'interpretazione del soggetto rivoluzionario che l'aveva determinato e guidato) anche il valore di momento alto della superdialettica tra scienza e tecnica: la perfetta risoluzione dialettica dell'*utilità* nel lavoro dell'uomo per dominare e assoggettare ai suoi fini la natura (a partire, ovviamente, dalla capacità di demistificare e annientare quella fittizia elaborata dal capitalismo).

Per dirla in altri termini, l'ottobre rosso inaugurò una grande speranza, con un'inusitata carica messianica dell'utopia rivoluzionaria (ben colta, per quanto severamente criticata, persino da un noto pensatore antimarxista ma del livello di Jacques Maritain nel suo saggio sull'*Umanesimo integrale*), alimentata dall'ideale di un'umanità che la forza rigeneratrice-redentrica del proletariato (depositario "scientifico" del progresso innalzatosi a soggetto collettivo del lavoro da compiere per il più completo trionfo dell'uomo sulla natura) avrebbe reso finalmente consapevole di essere creatrice della stessa natura e pienamente padrona della storia.

Nel rapporto con il tempo storico del capitalismo, un siffatto travolgente messianismo dell'utopia, appunto perché pensato e perseguito nelle forme critiche del marxismo, era ovviamente proteso a svilupparsi non come una specie di guerra distruttrice del suo avversario, bensì come un *superamento* dell'avversario medesimo, nel senso proprio della logica dialettica consustanziale alla storia. Per meglio chiarire, un *superamento* che implicava una sussunzione (un inglobamento sintetico

delle componenti del conflitto) al fine di produrre, nei termini di una sintesi progressiva tra passato resistente e azione rivoluzionaria per cambiarlo, il corso della *nuova* fase storica dell'umanità.

In concreto, l'auspicato *superamento* si sarebbe effettivamente realizzato soltanto se quel capitalismo da *superare* il processo rivoluzionario se lo fosse trovato davanti come un termine con cui dialetticamente collidere, già adulto e maturo. Ma, per uno stato di fatto che in questa sede sarebbe ridondante analizzare, ben altre erano le condizioni nelle quali esplose in Russia la rivoluzione. Non a caso Lenin, che quella rivoluzione aveva osato attivarla e guidarla con un ben consapevole e calcolato azzardo, avrebbe più volte ripetuto che in Russia il socialismo (scontate le sue attese messianiche del futuro comunista) era intanto da vedersi in un orizzonte contingente segnato dal binomio "potere dei soviet + elettrificazione".

In altri termini, il processo rivoluzionario, in Russia, per addivenire all'auspicato *superamento* del tempo storico capitalistico in una *nuova* fase storica, ben paradossalmente avrebbe dovuto, all'interno stesso del suo corso, costruirsi il capitalismo da *superare*. Leone Trotskij, che aveva lucidamente presente la questione, pur dopo aver decisamente contribuito a rendere vittoriosa la rivoluzione dei soviet nella guerra civile che la seguì per un drammatico biennio, si sarebbe spinto a ritenere che i rivoluzionari russi, per conseguire i fini auspicati dal loro ottobre rosso, non potessero che limitarsi a sperare di riuscire, con la forza esemplare della loro esperienza, ad attivare la rivoluzione nell'Occidente del capitalismo maturo, ben al di là della Russia, nel mondo.

Comunque la questione (alla quale Trotskij finì inchiodato fino a subire l'onta dei rinunciatari e dei traditori) restò ineludibile come tema arduo e irrisolvibile della "transizione al socialismo" in tutte le realtà nelle quali

il capitalismo non ne avesse già costruito le basi materiali: come è noto, si sarebbe tentato forzosamente di costruirle tali basi materiali insieme allo stesso socialismo: questo nella Russia dell'età staliniana e poi nella Cina rivoluzionaria guidata da Mao-Tse-tung.

Ma le operazioni messe in campo a tal fine, a partire da quella tragicamente esemplare condotta da Stalin, furono attuate a prezzo di una più o meno deliberata e consapevole elusione della logica dialettica della storia e quindi del suo originario e costitutivo empito di libertà. Il correlativo grave prezzo umano ne fu l'inevitabile, assai dolorosa, conseguenza empirica.

Infatti, il *superamento* fu inteso come puro e semplice annientamento dell'avversario e se ne mistificò la vantata apertura ad un avvenire di progresso e liberazione in una falsa coscienza dell'ideologia rivoluzionaria, peraltro irretita in un sistema dogmatico affidato al controllo di una gerarchia burocratica di "custodi" (sottomessi al supremo "custode" riconosciuto) dai caratteri sospettosi e intolleranti e dai comportamenti surrettiziamente clericali. Sicché le autentiche energie liberatorie dell'ottobre rosso furono convertite in forze di dominio sullo stesso proletariato (lo intuì angosciosamente Gramsci, se ne sarebbe poi accorto con chiarezza Enrico Berlinguer), sullo stesso lavoro sottomesso alle ragioni dell'utilità ovvero delle necessità imposte da una fittizia "natura" socialista progettata dal sistema (l'economia di programma, senza mercato) in luogo di quella, altrettanto fittizia, del "mercato" congeniale al capitalismo. In breve, in Russia, tutto il contrario della dialettica, ovvero una falsa dialettica tra il potere *della* rivoluzione e il potere *sulla* rivoluzione: nel complesso, una terribile tragedia del potere, subita fino in fondo e per lunghi anni dal popolo a cominciare dagli stessi bolscevichi e pagata – avrebbe detto, in un'intervista al nostro Enzo Biagi, con intuito profondo il grande poeta Josif Brodskij – nei termini di

una colossale deresponsabilizzazione di massa (ovvero di uno smarrimento dell'idea di libertà e persino delle capacità individuali di intenderne il senso e di assumerne le responsabilità).

Questo, mentre nel mondo, si stava delineando una frattura tra due sistemi (che sarebbe diventata una contrapposizione bipolare dopo la terribile guerra provocata dall'imprevista irruzione nel secolo dell'irrazionale puro ovvero del nazi-fascismo), attivando una complessiva falsa dialettica tra il tempo storico mercificato del capitalismo e il tempo della *nuova* fase storica dell'umanità che, annunciato dall'ottobre rosso, non era riuscito ad andare molto più avanti delle sue premesse e delle sue promesse.

6. False dialettiche e dialettica delle interferenze

La cosiddetta guerra fredda che nella seconda metà del secolo XX ha sottoposto l'umanità ad una stretta d'angoscia (con particolare evidenza nell'area euro-atlantica) sotto l'allarme della catastrofe atomica potrebbe ben dirsi – al di là dei dettagli politici, sociali e militari della sua dinamica internazionale – il corso di una *falsa dialettica tra due false dialettiche* (le due specifiche dell'Ovest e dell'Est delle quali si è detto sopra). A renderle *inautentiche* come dialettiche, infatti, oltre che la falsa coscienza delle loro rispettive ideologie (una falsificante presunzione di libertà a fronte di una fantomatica aspirazione al comunismo), erano soprattutto le loro simmetriche strategie di annientamento che ne irrigidivano e ne congelavano la contraddizione impedendone il superamento in una sintesi.

Entrambe, comunque, a ben vedere, appartenevano al "tempo dei mercanti" sviluppatosi, come si è già scritto innanzi, nel lungo periodo dal tardo Medioevo al corso

della rivoluzione industriale, un tempo assumibile unitariamente nella rappresentazione e nella memoria, e meglio definibile come il tempo storico della *modernità*. Questo, dato che anche la nuova età che la rivoluzione d'ottobre aveva inteso inaugurare, se la si depura del suo portato ideologico e delle sue specifiche vocazioni utopico-messianiche, fu essa stessa, in concreto, nient'altro che il compimento da parte di un potere demiurgico (a volte dai tratti quasi luciferini) dell'ardua impresa di una "rivoluzione industriale" in un paese arretrato come la Russia, superando in pochi decenni un gap storico almeno bisecolare rispetto all'Occidente del capitalismo maturo: paradossalmente, si trattò della formazione di un modello asiatico di capitalismo di Stato di cui fu Stalin il demiurgo luciferino, un modello, e quindi nella sua pratica attuazione un sistema, al quale (ma, si badi, non del tutto senza ragione valutandone i successi ottenuti in termini di reale affermazione della modernità e di complessiva crescita civile di una società di massa sollevatasi in pochi anni da una plurisecolare arretratezza) ci si ostinò ad attribuire il nome del socialismo.

Certo, una forza autentica della processualità dialettica, di per sé insopprimibile come la stessa storia, si mantenne e continuò a prosperare nelle contraddizioni tra gli orientamenti di pensiero e le correnti dell'Ovest e dell'Est, assumendoli rispettivamente come *weltanschauung* e riferimenti ideologici. Ne costituirono i momenti di sintesi le socialdemocrazie, protese, sulla linea del keynesismo, ovvero realizzando un connubio di liberalismo e socialismo, (per quanto Keynes, come è noto, personalmente non nutrì simpatia alcuna per il socialismo) verso la fondazione e lo sviluppo del cosiddetto "Stato sociale"; poi, gli eurocomunismi (tra i quali quello italiano che fu il più importante e significativo, a partire dall'eminente ricerca di Antonio Gramsci svilup-

patasi fino alle tesi di Enrico Berlinguer) e, infine, la stessa *Perestrojka* di Michail Gorbaciov che coniugava il tentativo di rinnovare il comunismo dell'Urss con l'ipotesi di un possibile recupero dialettico, da parte della realtà sovietica ormai in grave crisi, delle conquiste di libertà della democrazia liberale.

Ovviamente le leadership delle due parti non avrebbero mai accettato apertamente il fatto di essere sottoposte ad "intrusioni" e di subirne gli effetti; e, infatti, insistettero nel rappresentare i cambiamenti e le pressioni al cambiamento dovuti, in realtà, all'influenza del blocco concorrente – cambiamenti e pressioni al cambiamento quasi sempre ben riferibili all'azione svolta da partiti e movimenti sviluppatasi nel loro seno, quali i partiti comunisti in Occidente e le opposizioni cieche, informali ed umbratili nell'Est (si pensi alla *Samizdat* e alle varie forme di dissenso nell'Urss, ai movimenti pacifisti e per i diritti civili, al ruolo della movimentazione cattolica in Polonia sfociata in *Solidarnosc*) – come espansioni critiche e progressive delle loro rispettive *weltanschauung*: tanto un Franklin Delano Roosevelt quanto un lord William Henry Beveridge, da paradossali conservatori-progressisti impegnati nelle riforme quali erano, avevano già rappresentato le loro aperture ad un socialismo improprio, spurio e non dichiarato, come affermazioni più avanzate a completamento dell'idea liberale di libertà individuale; così come poi, d'altra parte, Alexander Dubcek, Ota Sik, Ludvik Svoboda avrebbero insistito nel dare alla loro "primavera di Praga" il senso di un comunismo diverso comunemente detto dal "volto umano", riscattato dalle deformazioni subite nella prassi; e, infine, un sincero comunista innovatore come Gorbaciov avrebbe giustificato il suo tentativo di recuperare al sistema sovietico le forme della democrazia occidentale rappresentandoselo nei termini di una riedizione avanzata della politica inaugurata da Lenin con la NEP,

dopo la fase cruenta del “comunismo di guerra”. Tale processo che incise soprattutto sulle società modificandone gli orientamenti e le egemonie culturali – lo chiamerei la *dialettica delle interferenze (ideologiche)* – generò altre contraddizioni, per la loro gran parte nell’orizzonte del cosiddetto Occidente, che tuttavia finirono per confermare, anziché ridurre, le rigidità conflittuali irrisolte dei due sistemi.

Perdurò, nell’angosciante quadro militare e di “potenza” della guerra fredda, quell’inibizione al *superamento*, accertata dall’esistenza stessa dei due blocchi e, quindi, si mantenne, quasi inalterata, quella falsa dialettica del sistema “socialista” con il contrapposto sistema capitalistico. Persino la breve fase del cosiddetto “disgelo” poststaliniano, nella stagione di J. F. Kennedy, di Kruščiov e di papa Giovanni XXIII, finì per esserne una conferma; poi, la progressiva tendenza reciproca a stabilizzare una “coesistenza pacifica” dei due sistemi, se fu un modo per alleviare e ridurre l’“allarme atomico” che gravava sulle sorti stesse dell’umanità (da qui le significative, per quanto assai faticose, trattative per il controllo delle armi nucleari e per la loro progressiva riduzione negli arsenali militari ai tempi di Breznev e del secondo Reagan), fu una specie di opportunistico congelamento tattico di due avverse identità, dotate, l’una rispetto all’altra, di presunzioni e pretese storiche inconciliabili.

Questo, però, mentre la *dialettica delle interferenze* andava realizzando le sue sintesi nelle società verso un’universale omologazione delle propensioni alla ricerca del *benessere*, con un prorompente primato assicurato al criterio dell’*utilità* sugli ideali e sulle stesse profferte delle ideologie.

Nelle società dell’area capitalistica tale dialettica generò una rilevante tendenza – sostenuta e potenziata da partiti e movimenti di massa con lotte spesso assai dure

e dai rilevanti prezzi per il sistema – a conseguire la migliore distribuzione sociale dei profitti; nel contempo, le forze dominanti del capitale espressero la loro resistenza in una lucida prassi gattopardesca o, per meglio dire, direbbe Gramsci, con metodi da “rivoluzione passiva”: assecondarono e talvolta presero a guidare un corso “riformistico” che si coniugava dialetticamente con le istanze di massa di “socialità” e di “socializzazione” nella direzione di un *benessere* da far lievitare mediante ritmi crescenti di sviluppo tecnologico e soprattutto di produttività (e pertanto anche di profitti) ed elargito alle stesse masse in termini di consumi e soddisfazioni crescenti per la qualità della vita. Non a caso i principali movimenti anticapitalistici (si pensi, tra l'altro, a quelli giovanili del Sessantotto) si caratterizzarono principalmente per una critica radicale alla cosiddetta “società dei consumi” e al consumismo.

Di contro, nelle società della vasta area sotto controllo comunista, la medesima *dialettica delle interferenze* prese a svilupparsi come un'aspirazione ai consumi che, dati i caratteri e i limiti imposti dai sistemi politico-sociali li vigenti, fu inevitabilmente destinata ad autoalimentarsi soprattutto di frustrazioni, in pratica come un'aspirazione, ben più che inappagata e inappagabile, addirittura “vietata”.

7. La dimensione mondiale della fine del “socialismo reale”

Effetti inevitabili delle contraddizioni irrisolte sono le “rivoluzioni”, per quanto di solito i loro contemporanei facciano fatica ad accorgersene mentre si sviluppano. Solitamente sopraggiungono come tempeste improvvise o delle quali quanti le auspicavano, e poi le guidano o soltanto le gradiscono, avevano perduto la speranza. Es-

se, in realtà, sono sempre delle implosioni, pur apparendo, talvolta, come delle esplosioni più o meno rumorose e devastanti. La loro forma esteriore è quasi sempre “politica” (al pari di quella francese del 1789, la più appariscente alle origini del tempo storico sul quale ci si è fin qui soffermati); ma le dinamiche politiche ne sono soltanto un aspetto, quale che ne sia il rilievo imponente che talvolta esso assume per gli storiografi. La loro sostanza sta nella *struttura*, cioè nel complesso sistema della vita organizzata (potere-società-economia) che a un certo punto reagisce, collassando su se stesso, agli effetti di una sovraesposizione a contraddizioni irrisolte. Quando accade qualcosa del genere con proiezioni universali si ha qualcosa di simile ad una morte per suicidio forzoso di un intero tempo storico con la contestuale nascita di un altro.

Che cosa determini quella sovraesposizione è questione sulla quale si arrovellano gli storici in ricerche sui fatti e sulle loro dinamiche dagli esiti sempre dubbi e dalle conclusioni sempre improbabili. Di questo c'è da prendere atto – appena nei termini di un preliminare giudizio che rinvia a future, problematiche ipotesi di chiarimento – per i processi segnati dall'evento del 1993 (preceduto dal simbolico crollo del muro di Berlino nel 1989) che i manuali già sogliono annotare come “l'implosione” dell'Unione sovietica insieme a tutto il suo cosiddetto impero di “socialismo reale”. Così indicandolo, di tale evento (un evento uno e quadriennale nel suo svolgimento, appunto dal 1989 al 1993) di solito ci si limita a considerare l'aspetto di politica internazionale e quello economico. L'aspetto politico: il crollo dell'Urss e la conclusione vittoriosa della guerra fredda per l'Occidente capitalistico; la disgregazione del precario “mondo bipolare” segnato dal conflitto tra i due blocchi contrapposti; la contestuale, piuttosto rapida e consequenziale, formazione di un nuovo quadro geopolitico,

tra disgregazioni o espansioni di Stati già esistenti o nascita di nuovi Stati sulle ceneri di quelli disgregatisi, spesso sulla base di istanze etniche a lungo rimosse e adesso risorgenti. E l'aspetto economico, riassumibile in una parola alla quale ci si sarebbe ben presto abituati: globalizzazione.

Uno scenario, questo sopra descritto, che sembra delimitare l'orizzonte dell'implosione soltanto all'Est sovietico, al suo "impero" e alle sue zone di influenza diretta o indiretta, assicurando all'Occidente (il cosiddetto "mondo libero", mai come adesso più convinto di una così seducente autodefinizione) il prestigio di un'identità confermata e potenziata da una non più contestabile egemonia, conseguita, oltre che in virtù di fattori specifici di forza, per merito dei supposti "valori" di cui si era alimentata la sua falsa dialettica; mentre è vero, piuttosto, che le cose stanno in tutt'altro modo. L'evento, come vedremo qui più avanti tentando un'analisi meno semplificante, è da leggere e interpretare ben diversamente, in una complessità di cui non è facile accorgersi: un evento, se qui si consente ancora una metafora, rappresentabile nella sorte di due lottatori di irriducibile ostilità che, stremati dalla lunga competizione, finiscono per accasciarsi l'uno sull'altro.

Tra i fattori specifici di forza riconoscibili a vantaggio del cosiddetto "Occidente", il principale è, mi sembra, lo sviluppo della tecnica, prodigiosamente in crescita esponenziale nella dinamica produzione-consumo del capitalismo tendente alla moltiplicazione delle opportunità di profitto e alle loro massimizzazioni di risultato sia privato che pubblico e intenzionalmente "sociale" (il cosiddetto *welfare*). Ne è conseguita – nei termini di un universale processo di sintesi attivato dalla dialettica delle interferenze di cui si è detto sopra – l'affermazione della *weltanschauung* di un capitalismo sensibile all'*utilità* individuale e collettiva, generatore di ricchezza e di innalza-

menti della qualità della vita, provvido di occasioni e di vantaggi, di per sé tanto funzionale ai sani “egoismi” della sua tradizione quanto ad obiettivi sociali di espansione e di fruizione di massa dei beni e dei diritti, a condizione di ripristinarne ed assicurarne un andamento pienamente conforme alle regole della sua propria fittizia *natura* (il mercato). Di qui, dopo anni di “congelamento” in un pensiero ampiamente minoritario ed isolato coltivato da scuole accademiche come quella di Chicago, la progressiva affermazione del cosiddetto neoliberalismo, trasferito (dalle basi teoriche di un Milton Friedman) alle esemplari operazioni politico-economiche di Margaret Thatcher e di Ronald Reagan; un orientamento, va rilevato, che avrebbe operato come una sorta di virus nello stesso ambito culturale e ideologico della “sinistra” e non solo in quella socialdemocratica alla Blair, ma anche nel cosiddetto eurocomunismo, fino a minare subdolamente e a mettere in crisi, da Gorbaciov ad Eltsin, le stesse sicurezze dogmatiche che erano appartenute al “socialismo reale” .

Ne consegue, per la riflessione storica, un quadro complesso, un quadro mondiale unitario e indivisibile, nel quale il dissolvimento dell’Urss assume il valore di principale evento della grande trasformazione di fine millennio. Raramente in passato ad un evento negativo come una sconfitta si erano accompagnate delle potenzialità di cambiamento che fossero, almeno in apparenza, altrettanto prorompenti.

8. Fenomenologia della rivoluzione elettronico-informatica

Lo sviluppo della tecnica – con il contestuale primato dell’*utilità* capace di subordinare a sé lo stesso andamento della *scienza* in sintesi fattuali di avanzamento tecnologico in ogni settore ed aspetto della vita organizzata –

aveva a lungo operato, come una specie di “talpa”, nel tempo della modernità, potenziando oltre misura la sua efficacia nella fase più avanzata segnata dal corso della rivoluzione industriale.

È infatti alla fine del XX secolo che questa “talpa” ha conseguito il massimo dei suoi risultati: un traguardo di imponente rilevanza storica del quale sarebbe necessario criticamente avvedersi (un'imponenza, sia di risultati immediati che di proiezioni in fieri, della quale, per la verità, non ci si è ancora sufficientemente avveduti con corretto giudizio) per capire quanto sta accadendo oggi nel nuovo millennio.

Certo, la radicalità del processo non è sfuggita a sociologi dell'*universale concreto* del livello di Zigmunt Bauman, nonché ai filosofi, dalla critica fattane, riesumando lo spirito di certe profezie di Nietzsche, dal “pensiero negativo” di Massimo Cacciari a quella di Emanuele Severino che – preoccupato dall'abnorme affermazione della tecnica “al centro e alla guida della nostra civiltà”, in conseguenza del fatto, a suo dire, che “le grandi forze di pensiero e di vita della tradizione occidentale vanno ritirandosi ai margini” – ha scritto nel recente saggio su *La potenza dell'errore*: “Oggi la potenza maggiore è la tecnica guidata dalla scienza moderna. Il sottosuolo della filosofia del nostro tempo ha distrutto la ‘verità’ e quindi autorizza la tecnica a *facere legem*; la specializzazione scientifica, l'isolamento e il frammento sono legati alla costrizione che con la propria potenza unisce i frammenti del mondo. Questo è il fondamento di ciò che vien chiamato ‘globalizzazione’”.

Per quanto non sia facile né consueto, ormai è dato rilevare anche con i lumi propri dell'analisi storiografica – purché siano lumi davvero idonei a mettere in luce al di sopra dei dettagli l'unitarietà del processo in corso, in una fase per la quale resta in bilico il giudizio tra ottimismo e pessimismo, tra crepuscolo del passato e pre-

sunzione di un'inedita solarità del presente – quel che è l'inquietante “traguardo” in questione: il compimento e la successiva espansione, dagli anni Ottanta in poi, dei progressi dell'elettronica nell'informatica e nella contestuale invenzione-produzione dell'intelligenza artificiale che taluni – invero molto impropriamente, con un grave errore interpretativo da addebitare al permanere di tanto resistenti quanto ormai inservibili categorie di giudizio – si ostinano a vedere come l'avvio di una “terza rivoluzione industriale”.

Invero, dell'inaugurazione di una fase “rivoluzionaria” di tipo strutturale certamente si tratta, ma nel senso di una netta discontinuità, di una vera e propria *rottura*, nei confronti di quella precedente avviatasi in Europa a fine Settecento: come si legge in *Eclissi del principe e crisi della storia* (un mio libro dell'anno 2000 al quale rinvio), non una nuova fase, una terza, della “rivoluzione industriale”, ma la fine della stessa “rivoluzione industriale” e il passaggio ad altro, in un corso per adesso anonimo, dagli sviluppi futuri immaginabili soltanto in un crescendo illimitato di “meraviglie” sempre più riconducibili ad una *naturale normalità* e, pertanto, destinati a risultare sempre meno stupefacenti per la vita umana.

Questo passaggio radicale ad un'inedita *età rivoluzionaria* (se si vuole, potremmo chiamarla l'età della “rivoluzione elettronico-informatica”) sembra idoneo ad ipotizzare persino una superumanità in formazione, delineando il tempo infinito di un *Eldorado* che tutta la storia precedente avrebbe avuto il compito di preparare temprando le forze attraverso prove a volte terribili e tragiche come le grandi guerre.

E', questa storia, la storia della grande trasformazione di fine secolo, cominciata pressappoco negli anni Ottanta. In essa, il passaggio, la svolta determinata dalla “rivoluzione elettronico-informatica”, ha comportato un'ineludibile condanna all'autoliquidazione per

l'Unione sovietica, paese la cui aspirazione a *superare* il capitalismo si era comunque formata all'interno stesso di quel che il capitalismo aveva realizzato ovvero la "rivoluzione industriale" e di tale rivoluzione aveva tentato di essere, persino riuscendoci a suo modo, la realizzazione in una forma nuova e alternativa.

Infatti, il sistema nato dalla rivoluzione d'ottobre, pur idoneo a svilupparsi sul filo della prospettiva "socialismo+elettrificazione" icasticamente indicata da Lenin, non era però in grado, per i motivi da me già esposti nel libro citato sopra, di accedere alla "rivoluzione elettronico-informatica"¹. Pur irrealizzata, la vantata vocazione al comunismo (che era il termine identitario della sua falsa dialettica con l'Occidente) sarebbe stata di per sé non un vantaggio, bensì un ostacolo insuperabile, per tale accesso, tanto che se non fossero esistiti dei leader come Gorbaciov e Eltsin a prenderne atto è da ritenere scontato che altri l'avrebbero poi fatto, comunque, al loro posto.

Si sbaglia, però, o si ha una visione molto imprecisa e parziale delle cose se non si comprende che la "talpa" della tecnica non si è limitata a produrre soltanto un evento circoscritto all'implosione dell'Unione Sovietica, risparmiando con i suoi effetti l'Occidente capitalistico. Ed ugualmente, ben più che sbagliare, si ha una visione molto parziale, e inadeguata alla portata reale delle cose, se non si comprende che la tempesta (in cui l'inedito processo rivoluzionario si è reso manifesto come "globalizzazione") ha investito le forme e le pratiche del vivere e del pensare la vita e la storia e, quindi, dell'intera civiltà umana nel suo confronto con la natura.

¹ Come è noto, ci sarebbe invece riuscita la Cina popolare (in pratica confermando ed aggiornando quel che Marx avrebbe forse visto come una versione avanzata del "modo di produzione asiatico"), ma imponendo la forza autoritaria del Partito in funzione di una mistificata prospettiva comunista, di fatto consegnata al mero dinamismo della globalizzazione capitalistica.

Come vedremo meglio in seguito, il lavoro dell'uomo, da attività dialetticamente impegnata *sulla* natura per dominarla e trasformarla (la massima tensione in questa direzione era quella implicita nella "rivoluzione industriale") ha preso a svilupparsi nella tendenza a sottemtersi alla natura per trarre *utilità* dalle sue ipotizzate leggi (da "scoprire", e appunto da utilizzare, come dati oggettivi indipendenti dall'uomo). Questo corso del lavoro umano, pervenuto, così com'è di fatto ormai pervenuto, ad un ruolo egemone nel sistema di produzione capitalistico globalizzato, ne condiziona e ne subordina la "creatività" vincolandola alle condizioni ineludibili dei risultati pratici per il consumo e per il cosiddetto "benessere" sociale (di qui, quella vera e propria *religione del mercato come natura* consustanziale al neoliberismo e variamente officiata dai suoi "tecnici" ed economisti) e ne ha modificato profondamente la stessa morfologia originaria e le priorità per la produzione dei beni da commerciare e la formazione dei profitti: dai tradizionali beni manifatturieri industriali, ai servizi e agli strumenti utili ai servizi, nonché – se si consente l'ossimoro – dai beni materiali ai cosiddetti "beni immateriali".

9. Forme e processi della nuova rivoluzione. Il crollo dell'Urss come implosione della "modernità"

Si potrebbe ben dire che è nato un inedito capitalismo (nella mondiale estensione territoriale del suo dominio equivalente al nuovo *Impero* efficacemente descritto da Tony Negri e Michael Hardt fin dal 1992) nel quale il tratto distintivo, al di là di quel che era stato il ruolo dell'industria, è la tecnica che produce altra tecnica, sicché i profitti sono conseguiti soprattutto mediante la commercializzazione di prodotti di preminente valenza tecnologica, in una dinamica illimitata di informazioni e

“invenzioni” che accertano e potenziano – come si è già rilevato sopra e giova ripetere per approfondire – un sempre più organico e restringente adeguamento dell’attività umana (nel complesso, della *civiltà*) alle “leggi” di una *natura* concepita come una *funzione* (direi quasi una funzione matematica) del “mercato”. In tale rinnovata, fittizia *natura* le originarie forze sociali che identificavano le gerarchie e segnavano le contraddizioni e i conflitti della precedente “età industriale” – paradossalmente in misura diretta del permanere e persino dell’accentuarsi delle differenze tra gli individui per quel che riguarda l’accesso alla ricchezza e la fruizione dei benefici e dei crescenti beni disponibili – vengono in un certo senso *neutralizzate* e sospinte all’omologazione e all’azzeramento delle loro antiche forme di ceto e di classe in una comune e capillare condivisione (anche sottilmente ideologica) dei “valori” del mercato capitalistico: ha sempre meno senso, infatti, continuare a parlare di “borghesia” e di “proletariato”; alle differenze tra gli individui un tempo riferibili a diverse appartenenze di ceto o di classe subentrano differenze non di status sociale ma di differente collocazione individuale in un’unica *gerarchia della ricchezza*, e delle opportunità offerte dal progresso, che tende ad uniformarsi anche culturalmente..

Dato che sia il vecchio proletariato sia la vecchia borghesia (che perdono significatività classista nella rivoluzione in corso²) si stanno velocemente dissolvendo ed

² Pur essendo quasi superfluo ricordarlo, e certo non soltanto per i lettori dotati del sapere storico marxiano, le classi sociali non sono soltanto degli insiemi da riferirsi a comuni caratteri e condizioni del lavoro in rapporto ai detentori degli strumenti di produzione e ai diversi gradi di partecipazione sociale al processo di formazione del capitale e del conseguenziale potere politico; ma anche delle concrezioni culturali corrispondenti a specifiche, comuni pratiche dei valori condivisi e a comuni modalità, fondative di specifiche visioni della vita e del mondo. Tutti fattori, questi, che non sembrano più sopravvive-

altre classi non sembrano in formazione, ci sono seri motivi per avanzare un'ipotesi che sarebbe certamente scandalosa per i marxisti dogmaticamente fedeli alla vulgata dell'ortodossia marxista che ignorino certe conturbanti, e invero un po' oscure, previsioni marxiane dei *Grundrisse* circa il futuro delle società al di là della fase industrialista: l'ipotesi che il capitalismo si trasmuti in una "società senza classi" (ma non di minori squilibri interni e di maggiore equità sociale rispetto alla precedente), conseguendo comunque quell'esito della dialettica storica che il *Manifesto* del 1848 faceva dipendere dall'affermazione del comunismo.

Da quanto si è fin qui osservato, è adesso possibile pervenire ad un'ipotesi interpretativa unitaria della nuova rivoluzione strutturale che stiamo vivendo: l'implosione verificatasi nell'impero sovietico, nel triennio 1989-1993, è in realtà da vedersi e da interpretare, a dispetto del fatto che una superficiale storiografia sia solita riferirla soltanto alle sorti dell'Urss e del "socialismo reale", come *l'implosione dell'intero tempo storico della modernità, in una contestuale liquidazione della "democrazia rivoluzionaria" che l'Occidente aveva elaborato e sviluppato nel XX secolo.*

Non a caso per definire lo spazio inesplorato apertosi al di là di essa non si è ancora riusciti a trovare altra parola adatta che la parola "postmoderno". In tale spazio inesplorato, che, come si è rilevato, coincide con la "globalizzazione", la principale vocazione identitaria della modernità che era la libertà nel senso alto di una superiore conquista di civiltà al culmine di una lunga storia (particolarmente enfatizzata dalle "ragioni" esibite dall'Occidente nella dinamica della falsa dialettica con l'Est comunista) nella postmodernità è diventata, in

re nelle cosiddette "società liquide" del capitalismo globalizzato dei nostri tempi.

concreto, nient'altro che *la libertà di consumare*; per meglio dire, il viatico ingannevole per l'accesso reale o potenziale di tutti – al di là di antiche barriere di ceto, di classe e di cultura – ad una dimensione del vivere che offra ad ognuno la possibilità di accertare la sua conseguita condizione di uomo libero in quanto, inscindibilmente, uomo produttore-consumatore, ovvero ben più consumatore che produttore, nel mercato, idolatrato come presente-futuro e come *natura*.

Questo, accade in una eudemonistica frenesia di massa che sembra volgersi verso una sorta di “ritorno” all'Eden a partire dalla *natura-mercato* in cui si va realizzando la spettacolare avanzata dell'economia capitalistica globalizzata di cui ciascuno è indotto a ritenersi attore e beneficiario, per quanto in insanabile contraddizione con la *natura-natura*, la natura originariamente pensata dall'uomo, che va invece ancora subendo violenze e trasmutazioni, danni irreversibili e distruzioni (in proposito, per un punto di vista storiografico, cfr. Eric Hobsbawm, *Come cambiare il mondo*, Milano, Rizzoli, 2011, pp.19-23].

10. *Prospetto critico della rivoluzione del nostro tempo: un'improbabile “fine della storia”*

Definitisi fin qui i protocolli di base dell'analisi, se ne possono sviluppare gli avanzamenti verso un'ancora più complessa riflessione, muovendo da un rapido riepilogo di quanto si è già scritto sopra.

Per quanto sia incontestabile che l'implosione di fine millennio ha avuto una portata universale, e per quanto la sintesi (il *superamento*) di quel processo che si è indicato come la dialettica delle interferenze abbia universalizzato una visione del mondo nella quale la libertà è principalmente *la libertà di consumare*, l'imprevista dissoluzione dell'Urss con la conseguente fine della falsa

dialettica tra il modello comunista e quello capitalistico ha prodotto l'impressione di una definitiva affermazione, di una vittoria destinata a non avere alternative, dei cosiddetti "valori" e delle conquiste di civiltà del libero Occidente.

Quasi all'indomani della caduta del muro di Berlino, prima ancora che la bandiera rossa venisse definitivamente ammainata, la soddisfazione per la "vittoria" conseguita potenziò l'ideologia occidentalista elaborata negli anni precedenti con un vero e proprio trionfalismo dalle proiezioni metastoriche e quasi misticheggianti, di cui fu voce fortunata, per il successo internazionale dei suoi scritti, il sociologo-economista Francis Fukuyama. Molti nel mondo, anche a prescindere dall'averlo davvero letto, commentarono almeno il titolo e la sinossi di quel suo saggio arzigogolato intitolato *La fine della storia* nel quale si sosteneva che, fallito ormai definitivamente il comunismo, la storia era pervenuta ad un limite estremo, un limite *finale* di evoluzione progressista (certificata da una tanto supposta quanto non poco fortunatamente "comprovata" superiorità della democrazia liberale) al di là del quale il futuro del capitalismo, meta finale del progresso umano, sarebbe stato solo e soltanto un'illimitata estensione del medesimo capitalismo, quasi una sua eternizzazione in un compiuto tempo-natura, al di fuori e ormai al di là di ogni possibile tempo storico.

Certo, questa della "fine della storia", è idea o bizzarria non nuova: vi si era esercitato anche il grande Hegel indicando in Napoleone l'artefice e il simbolo sintetico della fase finale e, poi, vicino ai nostri tempi, il suo lontano epigono Alexandre Kojève che avrebbe ritenuto di poter disporre di Stalin per un'analogia fantasia.

Ma Fukuyama ha provveduto a un aggiornamento, aggiungendo a tali elucubrazioni molto del suo portato ideologico americanista. Come ebbi a scrivere, egli ha prefigurato per la "rivoluzione elettronico-informatica",

relativamente al destino umano, un andamento, uno sviluppo autopropulsivo e circolare, di cui pregusta e canta le meraviglie avvalendosi di parole che forse sarebbero risultate gradite anche a quel geniale profeta della contemporaneità che era stato, ai suoi tempi, F. G. Nietzsche: “il carattere della moderna scienza è tale che nel giro di due nuove generazioni la biotecnologia ci consentirà di realizzare cose nemmeno immaginabili nel passato; a quel punto l'avremo fatta finita con la storia umana perché avremo abolito gli esseri umani in quanto tali; e allora una nuova storia post-umana sarà cominciata”.

Certamente questo singolare studioso cino-americano (il suo stesso cognome così “globalizzante” non ebbe un'importanza secondaria ai fini del clamoroso successo internazionale conseguito) prefigurava, se si vuole con un implicito richiamo a Nietzsche, una “superumanità” in gestazione, per quanto, non tanto e non proprio nietzscheanamente, se la rappresentasse come una raffinata produzione della civiltà tecnologica. Come metterla con la sua previsione di attribuirle la primogenitura di una “nuova storia”, se, a suo dire, la storia sarebbe già finita?

Comunque, costituisse pure una prova di come oggi sia possibile ottenere attenzione e vasto consenso nel mondo scrivendo delle pure e semplici amenità, Fukuyama raccoglieva nelle sue bizzarre tesi (ma se ne consideri anche la lucida lettura di Giacomo Marramao) l'essenza della *weltanschauung* della “rivoluzione elettronico-informatica” con tutto il suo portato ideologico disumanante. Egli viveva senza dubbio le emozioni, le soddisfazioni, e le iperboliche speranze, dello *yankee* esaltato dal presunto trionfo dell'*american way of life* sul detestato sovietico “impero del male”, ma la democrazia liberale (ovvero, per dir meglio, “liberista”, nelle forme di un capitalismo estremizzato e senza alternative) che ve-

deva come felice conclusione finale della storia umana era in concreto nient'altro che una società biotecnologica destinata a funzionare e a "pensare" con il cervello dei computer e sotto il loro imperio. La stessa cosa che avrebbe pensato – per le sinuose e perentorie pressioni di un "pensiero unico" in formazione quale egemonia culturale della cosiddetta globalizzazione – il più modesto e oscuro "consulente" di un'azienda informatica o persino un qualunque uomo dabbene, specie se giovane, appena affascinato da Internet e, in continuità, dagli altri "miracoli" della telefonia e delle telecomunicazioni, a seguito di quanto conseguitosi con l'esaltante conquista della velocità della luce.

Invero, all'indomani della caduta del muro di Berlino, quelli che il modello del "socialismo reale" aveva fino ad allora escluso da quei prodigi furono, in primis, affascinati da prodotti industriali idonei ad assicurare un elevato status-symbol capitalistico quali le auto-mobili della Mercedes (e, infatti, se ne formarono, per gli acquisti, degli enormi parcheggi nelle periferie di quasi tutte le città e cittadine dell'ex DDR) ma si trattava di seduzioni contingenti dovute a una lunga privazione, seduzioni di retroguardia.

Molto presto lo stesso brillio sfarzoso delle vetrine dei negozi del "lusso" e dei grandi magazzini popolari avrebbe svelato il senso della conquistata libertà nel capitalismo, propiziandone l'esercizio nel senso proprio del suo valore socialmente percepito, ovvero nel senso – lo si è detto sopra – di *libertà di consumare*; e tale "libertà" avrebbe guidato ad una piena partecipazione alle istanze, ai bisogni artificiali, indotti dai processi più innovativi – quelli postindustriali, postmoderni e "immateriali" – dell'avanzata sempre più rapida della tecnologia, impegnata a bruciare una tappa dopo l'altra.

In un certo senso, pur con qualche fatica a riconoscerlo, si potrebbe dire che quel Fukuyama non aveva

del tutto torto a sperare – certo trascinato alla visionarietà dal suo ottimismo filocapitalistico – che esistessero le condizioni per “abolire gli essere umani in quanto tali” e vederli sostituiti da altri esseri, (forse “superumani” e comunque “extra-umani”) perché di pura, tecnologica fattura, stando alle premonizioni già offerte dalla robotica.

Pur non prendendo sul serio, com'è del tutto ragionevole, e relegando tra le stranezze di un sociologismo fantascientifico, le tesi espresse da un così macabro ottimismo, è comunque certo che la “rivoluzione elettronico-informatica” sta producendo una vera e propria mutazione antropologica (con consequenziali cambiamenti nei rapporti uomo-natura, libertà-necessità) di cui sono per adesso incalcolabili le conseguenze per l'umanità. Sull'orizzonte in formazione di tali cambiamenti l'analisi svolta in questo saggio presume di aprire soltanto una finestra sollecitando il pensiero storico, con la sua propria carica teoretica, a coglierne i più rilevanti processi in fieri.

Si è già più volte evidenziato innanzi, ed è opportuno tornare a sottolinearlo per approfondire l'analisi, quel che è il dato di maggiore portata complessiva ai fini di un preliminare giudizio storico: l'inusitata accelerazione del processo tecnologico che sta forse pervenendo al diapason delle sue energie propulsive assumendo caratteri che sembrano dotarlo di una capacità di autogenesi e di un potere autonomo dagli stessi fruitori-consumatori, ma in un connubio di interessi con una ristretta *élite neocapitalistica* che in esso riversa il suo denaro per trarne profitti (in breve, un'alleanza organica tra la tecnica che genera altra tecnica e il denaro che, in essa e tramite essa, produce altro denaro).

Quanto ai suoi immediati effetti sociali, è da rilevare che tale processualità tecnologico-finanziaria è la forza centripeta della cosiddetta “globalizzazione” di cui è da

cogliere la portata di radicale cambiamento di tempo storico al di là delle descrizioni più o meno dettagliate finora approntatene da sociologi ed economisti. Inglobando ed omologando tradizioni, etnie, culture, modi di vita, interessi e gusti di moltitudini senza frontiere provenienti da società destrutturate ed atomizzate, tale forza centripeta è più che sufficiente – al di là delle più o meno antiche e ormai declinanti differenziazioni di ceto e di classe – a tenere insieme, in un sistema unico, mondiale, esclusivo ed autoreferenziale: un “sistema” piuttosto asistematico e “liquido” che, in termini di rapporti sociali e di mentalità diffusa e di economia, include ed uniforma gli uomini, le donne e il loro lavoro; un sistema, la cui mobilità interna è appunto tanto frenetica quanto tendente ad azzerare ovvero a *normalizzare* i conflitti nel comune accesso ai consumi e alle seduzioni pacificatrici della *libertà di consumare*; un sistema a configurazione circolare che tende a sovrapporsi alla natura per coincidere con essa assumendone i criteri di necessità e di forza che comportano la piena accettazione delle sue “leggi” e delle gerarchie in essa stabilite dalle capacità, “naturali” o acquisite, dei singoli (le seconde classificate ed esaltate come “meriti”).

Di qui l'appiattimento di ogni aspetto dell'attività umana, e delle culture conglobate, sull'*utilità* e la contestuale religione laica del denaro nella quale si compendia gran parte del culto per la cosiddetta libertà. Il “mercato” che, come si è visto, era stato concepito, fin dalle origini del “tempo dei mercanti” come un surrogato della natura per iscriverci e razionalizzare le pratiche del capitalismo, consegue il suo massimo grado di sistema oggettivo e *necessitante*, pensato – ben al di là delle specifiche attività economiche – come coincidente con il mondo intero. E, in una siffatta rappresentazione, l'uomo stesso, in quanto specie vivente, viene *oggettivamente* riassorbito. Sicché la natura che l'uomo in rivolta

contro l'Eden aveva posto come un'*alterità da sé* con cui combattere per modificarla e dominarla, dell'uomo tecnologico diventa adesso l'aureo e sconfinato contenitore, un contenitore che detta le regole e le "leggi" da rispettare e da preservare (il diktat divino!), dal quale potrà trarsi tutta l'illimitata *utilità* che, con il progresso scientifico, l'ubbidienza a tali regole e "leggi" garantisce ad una civiltà tanto eudemonistica quanto ormai soggiogata.

11. *Il tracollo della ragione dialettica e la crisi del "pensare storico" e della memoria*

A questo punto, si evidenzia l'aspetto centrale della trasformazione in corso che ne fa una mutazione antropologica: il "pensiero unico" di matrice tecnologica – che si va formando per effetto dell'omologarsi di mentalità, idee, bisogni e culture nella globalizzazione – va respingendo e annientando nei suoi processi la dialettica, essendo essa, la logica dialettica, incompatibile con la "logica formale" congeniale al computer e ad ogni genere attuale o potenziale di "intelligenza artificiale": la logica matematica secondo la quale *A* non è (e non potrà mai essere) *B*, del ragionare per coppie di differenze nette e assertorie (*Si/No*, *Vero/Falso*, *Pro/Contro*, *Giusto/Ingiusto*, *Bene/Male*, *Bello/Brutto*, ecc.).

In altri termini, la logica che teme le contraddizioni e che non ne promuove il *superamento* ma semplicemente le sopprime, e che è alla fonte di ogni dogmatismo ovvero di ogni più che probabile degenerazione nel fanatismo. Se questa e non altra, come appare sempre più evidente, è la logica del "pensiero unico" della globalizzazione, non c'è che dire: la libertà incontra ormai enormi difficoltà per continuare ad abitare nella mente dell'uomo.

Strettamente consequenziale alle osservazioni appena svolte sopra, è il dover prendere atto dell'agonia del "pensare storico": tale pensiero, infatti – lo si è già anti-

cipato all'inizio di questo saggio – è in sé e per sé dialettico, anzi, potrebbe meglio dirsi, è esso stesso la dialettica, in quanto e perché il suo ufficio consiste nel fondare la civiltà ricostruendone e stabilizzandone il corso nella memoria, attraverso una dinamica concettuale secondo la quale il “presente” va diventando “futuro” *superando* il “passato”.

Ci sono almeno due motivi (integrabili l'uno con l'altro) che spiegano perché una cultura tecnologica pervenuta a maturità qual è quella che caratterizza la nostra era della “globalizzazione” di per se stessa congiura contro il “pensiero storico” (che potrebbe ben dirsi la *memoria attiva sul e nel presente*) e lo condanna all'estinzione. Sono entrambi eminentemente teoretici e il loro approfondimento (che non potrebbe trovare una sede adatta in queste pagine) esigerebbe un rinvio al lungo dibattito filosofico sulla questione del tempo, almeno da Agostino a Kant, proseguendo da Nietzsche e Schopenhauer, fino ad Husserl, ad Heidegger, al cosiddetto “pensiero debole”, e molto più avanti fino alla complessa riflessione, in Italia, di Giacomo Marramao.

Il primo riguarda l'idea generale del tempo e l'attribuzione di valore che ne consegue per l'attività dell'uomo nei confronti con la natura. Una mentalità tecnologica – lo si è appena rilevato sopra – non è incline a concepire e a porre la natura come l'*altro da sé dell'umano*, l'opposto dell'uomo (secondo il senso originario della rivolta contro l'Eden) con cui dialetticamente competere; semmai, al contrario, tende a concepirsi come la parte pensante del mondo naturale rivendicandone la comune appartenenza in una funzionale integrazione, attribuendosene, si potrebbe dire, il ruolo di “anima” o di “cervello”, predisposto ad una sempre più consapevole e accurata comprensione e gestione del suo ordine unitario, del suo organico funzionamento, delle sue “leggi”. Per effetto di una siffatta inclinazione, tende

inevitabilmente ad una visione a-temporale, a-storica fino all'antistoria, della stessa attività umana perché, come si è già detto, la natura di per sé non ha storia. L'a-storico tempo-natura prende così il sopravvento sul tempo storico e ne annienta radicalmente il concetto; comunque, ne smarrisce il senso e ne perde la percezione e non riesce ad averne consapevolezza.

Il secondo argomento riguarda l'inevitabile declino della memoria quale portato della cultura tecnologica (vincolata, così come essa è inevitabilmente, a una logica formale-aristotelica, le cui fonti più ravvicinate, a partire dall'illuminismo, sono quelle di ogni ragione geometrico-matematica o a-dialettica). Essa, la cultura tecnologica, ha un'idea alienante, che potrebbe dirsi impropria e fuggitiva, del *presente* al quale attribuisce – come, con ben altre istanze culturali, aveva già fatto Agostino nella sua riflessione teologico-psicologica sul tempo – il senso paradossale di “futuro nel presente”: appunto tecnologicamente, l'idea di una realizzazione precaria e imperfetta che, esattamente nell'innovare rispetto al *passato*, già prende a svolgersi, senza pause, in progettualità per una successiva innovazione. Una presenzialità progettante, la cui reale concretezza è, appunto, nient'altro che il progetto stesso.

Nella mentalità tecnologica si avverte così un presente la cui estensione si riduce al minimo (meno di una transizione, è già un *altro da sé* in formazione); in esso, si instaura una dualità *vecchio/nuovo*, sinonimo della dualità *arretratezza/progresso* in cui quel che è *vecchio-arretratezza*, cioè *passato*, ben più che da ritenersi semplicemente superato, diventa inutile e insignificante: la sua memoria può anche persistere, ma non ha importanza; è, appunto, deprivata di ogni valore dal *nuovo-progresso*. Conseguentemente, la storia stessa – che è, come si è detto sopra, *memoria attiva sul e nel presente*, in quanto e perché continuità del passato nel presente

(sempre “contemporanea”, direbbe Benedetto Croce o, come insegnava Walter Benjamin, sempre l'altra faccia del presente) – dissolta dalla mentalità tecnologica nel lampo caduco del presente in fuga verso un futuro di cui si mitizza con l'ineluttabilità anche il rischio, diventa *inutile e insignificante*.

A volerne appena menzionare la singolare teoria del tempo, si potrebbe riconoscere che Arthur Schopenhauer avrebbe da essere soddisfatto nel costatare la piena sintonia instauratasi, oggi, tra la mentalità delle prime generazioni del nuovo millennio e le sue idee, avverse alla storia e al pensare storico, che gli facevano scrivere, in una pagina celebre de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, con ben comprensibile raccapriccio degli storici: “Se noi riandiamo con la mente ai millenni che si sono rapidamente dileguati, ai milioni di uomini che in essi vissero, allora ci chiediamo: Che cosa fu tutto ciò? Che cosa ne è derivato? [...] il nostro proprio passato, anche quello prossimo e il giorno di ieri, non sono che un vano sogno della fantasia, e la stessa cosa è il passato di tutti quei milioni di uomini”. Ma avrebbe da essere insoddisfatto per le sorti finali del suo concetto di PRESENTE (lo scriveva proprio così, tutto in maiuscolo) nel quale faceva consistere in esclusiva addirittura “la forma della vita o della realtà”, ripetendo: “soltanto il presente, non il futuro né il passato”. Molto insoddisfatto oggi, perché un presente dalla memoria depotenziata e quasi impedita, lampo in fuga verso il mito del futuro, se è “forma della vita o della realtà”, lo è di una vita paradossalmente in permanente fuga da se stessa e di una realtà resa significativa non da quel che essa è, ma da quel che sarà.

La progredente estinzione della memoria di cui la mentalità tecnologica, divenuta egemone con la sua logica nella cultura della globalizzazione, è un fenomeno derivato e dilagante; e servirebbe l'aiuto dei sociologi per

misurarne l'ampiezza e la capacità di capillare permeazione delle società. E' un fenomeno di cui sono testimoni, e talvolta anche responsabili, tutte quelle voci che appunto la memoria vanno qui e là invocando e tentano di recuperarla, quasi ad afferrarla dal buco nero in cui si sta dissolvendo, imponendo commemorazioni, celebrazioni, congressi, servizi televisivi e conferenze erudite.

Ma dai loro inquieti fervori quelle voci di solito ottengono tutt'al più un'occasionale e distratta attenzione (e talvolta un estemporaneo appagamento conoscitivo) di assai evidente volatilità; nessun radicamento profondo nel sapere e nella coscienza, dato che certamente la mentalità tecnologica non esclude affatto che ci si possa interessare alla storia, purché per appagare delle curiosità e godere di quel tanto di ludica memoria del passato che Voltaire attribuiva alla *fable convenue*, meglio se "ben raccontata", in cui consiste ogni narrazione storico-erudita, inevitabilmente ricca di fatti curiosi e di dettagli, ma di norma incapace di sintesi interpretative idonee a mettere in luce (così come Voltaire richiedeva) l'avanzata della "ragione", nonché della libertà e dell'*humanitas*, sull'itinerario della civiltà.

Talvolta risulta gradevole, ed è persino propiziato dalla nuova cultura egemone, seppure sempre più raramente, quel "sogno della fantasia" verso il passato che lo stesso Schopenhauer, con tutta la sua inimicizia per la storia, non considerava del tutto deplorabile. Infatti, anche in una società votata all'*utile* (che sia un utile reale o, come sempre più accade, soltanto un utile prospettato per appagare bisogni artificiali sotto la spinta del consumismo), c'è sempre qualche spazio per il *superfluo*. Ed è così, appunto come *superfluo*, che il lavoro storiografico mantiene una sua qualche udienza civile e gli storici possono illudersi di continuare in un importante esercizio del loro mestiere.

Comunque, la smemoratezza avanza in modo galoppante, con una divaricazione crescente dei saperi dal pensare storico, anche nelle istituzioni e nei luoghi in cui la storia dovrebbe essere insegnata ed appresa. Gli stessi insegnanti sono succubi (volontari) di metodologie didattiche “avveniristiche”, ritenute idonee (avendone spesso fruito essi stessi in prima persona per il loro apprendimento) a far passare la trasmissione del sapere storico attraverso i canali ludici del superfluo ovvero della “favola ben raccontata”. A tutto questo la grande scuola francese delle *Annales*, nel passaggio dai maestri ai meccanici imitatori, ha certamente contribuito. Resta il fatto che, per quanto siano intensi e spesso improvvidi gli sforzi per renderla gradevole e accattivante, la storia, che per le travolte generazioni della modernità era nelle scuole la materia più accettata e valorizzata, è diventata quasi certamente la più ostica e la meno compresa ed apprezzata dagli allievi e quasi sopportata come un incomodo dagli stessi programmatori dell’educazione. La cosa più rilevante in tutto questo è che si è sempre meno capaci di *pensare in modo storico* (ovvero con logica dialettica) anche se di argomenti storici si legge (e persino si scrive) e ad essi, in qualche modo, ci si appassiona.

Si può ben dire, con una consapevole generalizzazione, che quel che era stata “l’età della storia” regolata dalla logica dialettica, pervenuta a piena maturità nell’Ottocento e poi per qualche decennio preservatasi nel trascinarsi novecentesco dei suoi processi culturali, con la rottura della modernità determinata dalla rivoluzione elettronico-informatica (che dalla fine del Novecento sta continuando ai nostri giorni), si è drasticamente convertita in un’“età dell’antistoria”.

Pur riconoscendo in queste osservazioni un eccesso di macroscopia, sembra che non ci sia da dubitare del fatto che la storicità del pensare sta per essere travolta sia

nelle sedi di specifica rilevanza culturale, sia, a maggior ragione, in quelle della cultura di massa. Mai come ai nostri giorni il disinteresse per la storia e per la storicità è stato così ampio e diffuso, mai la memoria più labile e persino rimossa o rifiutata, sia nell'uomo della strada che nei ceti dirigenti e, davvero platealmente, nella classe politica il cui distacco dalla storia è ormai così "normale" da non fare più scandalo. Di questa agonia del pensare in modo storico le nuove generazioni ben difficilmente si avvedono, perché è impossibile accorgersi di perdere un bene che non si è mai posseduto o del cui valore non si ha consapevolezza. Ovviamente, del lavoro storiografico – in un circuito sempre più elitario – rimangono gli infaticabili "operai della vigna" e numerosi, tenaci *amateur*, figure, soprattutto quest'ultime, alle quali i residui "maestri" dovrebbero un massimo di gratitudine se non altro perché esse, nell'apprezzare il loro sapere, assicurano alla storiografia una qualche presenza nel "mercato", talvolta con la correlativa sopravvivenza di specifiche collane editoriali. Rimangono, resistendo. Per quanto sia per loro doloroso, in anomala competizione con le presunte attitudini alla narrazione storica di una miriade di dilettanti, prendere atto della fine definitiva del tempo sia dei Mommsen che dei Michelet.

12. *Le categorie del "pensiero unico" e l'aspirazione a un nuovo Eden*

Il combinato-disposto costituito dalla crisi della dialettica e dalla crisi del "pensare storico" (come si è detto, l'agonia della *memoria attiva sul e nel presente*) reca con sé le categorie tramite le quali il "pensiero unico" della globalizzazione costruisce e interpreta la realtà che – lo si è già rilevato – con un'estensione pressoché totalitaria (di un'ampiezza mai così ampia come quella registrabile ai nostri tempi), tende a coincidere con la pseudo natura

del cosiddetto “mercato”. Infatti esso, il “mercato” (che va inglobando nel suo concetto la stessa “natura naturale” o il cosiddetto “ambiente”), si sta imponendo come un’entità non soltanto economica, ma inclusiva di tutte le condizioni e di tutti gli aspetti della vita umana, della sua attività e quindi della civiltà.

E’ ovvio che in una siffatta dimensione si generino delle tensioni centrifughe, delle spinte per tentare una liberazione: per meglio dire, delle aporie nel senso proprio di quei tentativi impossibili di fuoruscita da un sistema totalitario, di strade impraticabili e senza uscita che, in termini di logica formale, si definirebbero “contraddizioni irrisolvibili”. Di alcune di queste aporie – la cui denuncia è di per sé tutt’uno con una demistificazione dell’ottimismo con cui, dopo il 1989, il capitalismo trionfante e globalizzato ha imposto quell’egemonia rilevata con entusiasmo e non senza una qualche condivisibile intuizione dal citato Fukuyama – si parlerà a parte, nei prossimi paragrafi. Pur avendo gravemente a che fare con esse, il “pensiero unico” della globalizzazione ha tentato di eluderle, involvendosi nelle sue stesse contraddizioni, tanto più che, non avendo domestichezza con il pensare storico, ovviamente tende a non avvertire o ad escludere una qualsivoglia esigenza di demistificazione che metta in crisi le sue dommatiche sicurezze. Sicché è solito, piuttosto, coltivare il suo disastroso ottimismo.

La categoria fondamentale e dominante di tale “pensiero unico” (uso qui con un’evidente licenza il termine con il quale la logica aristotelica individuava e classificava i generi supremi ai quali si riconduce la realtà pensata) la indicherei nell’*omologazione integrale*, ovvero nel prevalere di una mentalità sistemica propria del capitalismo globalizzato che si esprime in una *tendenziale eliminazione delle diversità e delle differenze*. Ad essa mi sembrano riconducibili anche quelle che, sempre con li-

cenza di Aristotele, definirei “categorie derivate”, ovvero, con qualche approssimazione, le seguenti: *liberalizzazione, oggettivazione, competizione, merito, utilità (convenienza) e praticità*. E' da vedere adesso come il ragionamento del “pensiero unico”, in rapporto a quel che la rivoluzione elettronico-informatica in corso sta prospettando, si svolge a partire dall'uso della sua categoria fondamentale.

Le *diversità* (che sono spesso delle reciproche opposizioni) alle quali qui ci si riferisce sono quelle alle quali per millenni la civiltà era abituata, particolarmente vistose nel ventesimo secolo, espresse dai “soggetti collettivi” (ceti e classi sociali, formazioni politico-sociali e partiti ad essi conformi), consistenti nelle cosiddette “visioni del mondo” con i loro rispettivi portati di idee e tensioni attive di competizione e di speranza (ideologie). Tali “soggetti collettivi”, già patrimonio peculiare della tradizione democratica occidentale, non sono benché minimamente comparabili con i cosiddetti *movimenti* (di cui c'è, invece, ampia e crescente proliferazione con molta evidenza nel *web*) nei quali confluiscono soprattutto mutevoli stati d'animo individuali precariamente condivisi, nonché aspirazioni, slanci utopici e proteste: al massimo dell'omogeneità ravvisabile, soltanto larghe ventate di opinioni instabili che si trascinano tutto e il contrario di tutto.

L'anima tecnologica della globalizzazione che mira ad un massimo di *utilità*, e pertanto ad un assorbimento del pensiero nella prassi per un massimo di *praticità*, tende infatti a sopprimere i “soggetti collettivi”, ritenendoli, al più, residui di un passato di per sé reso superfluo e insignificante dalla rivoluzione postmoderna che esige una piena valorizzazione di tutte le soggettività (in quanto singoli individui) nel contesto della sua pseudo natura (appunto il “mercato”). Questo, non proprio per affermare una nuova “visione del mondo”, ma per annientare la

possibilità stessa che si formi una qualsiasi “visione del mondo” (negando in sé e per sé l’ideologico e vietando le ideologie), per assicurare la subordinazione di ogni volontà particolare al diktat di riconoscere ed accettare la pseudo natura del mercato come l’unica possibile e non evadibile. Il “pensiero unico” vive così prepotentemente la sua pretesa di essere *a-ideologico* da risultare persino *super-ideologico* proponendosi come una prassi che pensa nient’altro che se stessa, senza accorgersi di porsi così come una paradossale e totalitaria ideologia della negazione delle ideologie; nel contempo, tanto è avverso alle “sogettività collettive”, quanto è incline ad enfatizzare le soggettività individuali alle quali intende assicurare un massimo di valorizzazione.

Infatti la soppressione delle soggettività collettive viene teorizzata (e talvolta davvero vissuta) nei termini di un positivo e benefico processo di promozione delle individualità, sottratte agli imperativi di parte e alle fallaci seduzioni delle ideologie: pertanto, ravvisandovi gli effetti di un enorme surplus di libertà immesso nel tempo storico a vantaggio di ciascun essere umano, messo finalmente nella condizione di appropriarsi del suo singolare ed autonomo “valore”, nonché di autogestirlo e di verificarlo costantemente con il *merito*, misurandone la forza *naturale* in una produttiva competizione sociale con gli altri suoi simili.

Sviluppando un’osservazione già annotata in precedenza, è ancora il caso di sottolineare che, trattandosi in realtà di una libertà da esercitare ed esercitata nell’orizzonte esclusivo della *natura-mercato*, quel che ne consegue è, soprattutto, la libertà di consumare per produrre o di produrre per consumare, tramite una forza dalle cui dinamiche oggettivanti l’individuo viene soggiogato: una forza tutt’altro che davvero *naturale*, tanto alienante quanto *necessaria*, e che non è di ordine etico e neppure “politico” (nel senso di “pubblico”) ma esclusi-

vamente di ordine economico (e “privato”), che è la forza del denaro individualmente posseduto, da spendere in investimenti e commerci, nonché per inseguire con precari appagamenti l'illimitata proliferazione dei “bisogni” di status sospinta dalla tecnologia .

Da individui dotati di una libertà così caratterizzata sono costituite le cosiddette società civili: nell'Occidente capitalistico (orizzonte non più delimitato ed esclusivo della mentalità e delle strategie della globalizzazione), “società liquide” come ha ben chiarito in fortunati saggi Zigmunt Bauman, società(?) di molto incerta socievolezza (la loro stessa definizione è ormai quasi un ossimoro), nelle quali le relazioni, i costumi, i valori riconosciuti e le idee stesse subiscono un'inesorabile liquefazione in quella *natura-mercato* la cui permanenza e la cui stabile oggettività come contenitore del tutto sono assicurate dalle “leggi” rilevate e codificate dagli economisti che il senso comune della gente comune trasferisce e volgarizza nei canoni di una morale utilitaristica e nei dogmi di una “religione del denaro”.

Adesso ricapitolando, si può dire che la *tendenziale eliminazione delle diversità e delle differenze* in misura della sua stessa capacità di sopprimere le soggettività collettive (formatesi e a lungo sviluppatasi come ceti sociali, classi e partiti nel travolto tempo storico della modernità) si traduce nell'effetto di disgregare le società, frantumandole in un'eterogenea molteplicità di individui solitari e concorrenti, ciascuno dei quali destinato a pensarsi e a viverci, auspicabilmente in pacifica *competizione*, come particella o monade della *natura-mercato* che assicura una paradossale stabilità oggettiva alla sua soggettiva instabilità (tra parentesi, più monade che semplice particella, essendo ognuno incline, oggi più che mai, forse in reazione alla solitudine e alla precarietà, alla presunzione di ritenersi interprete del mondo, se non mondo intero lui stesso).

Resa incapace di pensare con logica dialettica, sottoposta alla dittatura della logica binaria del computer (come si è già evidenziato innanzi, ad una tanto drastica quanto predeterminata e scontata scelta tra termini opposti quali *Vero/Falso*, *Giusto/Ingiusto*), tale eterogenea molteplicità di individui solitari e concorrenti (nel loro insieme più “folle solitarie” nel senso del vecchio saggio di David Riesman che popolo e masse nel senso marxista) è radicalmente incapace di sintesi e, pertanto, incapace di produrre una qualsiasi di quelle *weltanschauung* che costituivano il patrimonio critico di cultura sociale e civile dei soggetti collettivi e alimentavano il dinamismo autonomo del tempo storico a fronte del tempo-natura: semplicemente, piuttosto che all’ideazione del mondo, il vissuto di ciascun elemento di tale anonima molteplicità è ancorato al suo singolare *esserci nel mondo* (di particella-monade nel tutto), sottomesso all’oggettività di regole e leggi dettate dalla “legislazione” della *natura-mercato*, ovvero ad una *necessità* che viene tuttavia avvertita come *libertà* perché funzionale all’interesse di trarre il massimo di utilità possibile dai prodigi di quel “futuro nel presente” di cui è fonte la tecnologia.

Una volta così stabilita l’equazione tra libertà e necessità nella dimensione totalizzante della *natura-mercato*, è facile, perché mentalmente consequenziale, trasferirla nella reale natura fisica e nel sentire individuale e sociale della vita. L’individuo solitario ed egocentrico delle società in liquefazione si apre così – è il caso di tornare a sottolinearlo ancora una volta con un rinvio al mito – ad una tanto laica quanto ingannevole istanza di “ritorno all’Eden”. Sembra aperta infatti – in questa fase estrema di implosione della modernità, nei processi neo-ideologici (per quanto misconosciuti e negati) della rivoluzione elettronico-informatica – una strana corsa dell’umano in fuga da se stesso, verso un mitizzabile su-

per-umano; una corsa che può persino dare l'illusione di percorrere la strada di accesso ad una potenziale eternità: contribuiscono a generarla, una siffatta illusione, gli stessi successi della tecnologia che, *utilizzando* la scienza, con un crescente avanzamento della qualità della vita, stanno spingendo sempre più in alto l'età media dei viventi, sicché la percezione dell'inevitabilità del dovere di morire (il prezzo maggiore pagato all'uscita dall'Eden) tende ad affievolirsi o a cadere in dissolvenza nella smemoratezza del vivere quotidiano.

Ne consegue la tendenza se non ad occultare la morte, ad esorcizzarne il peculiare concetto rias-sorbendolo rapidamente, anche in occasione delle inevitabili occasioni funebri, nel concetto della vita che, invitta e invincibile, continua: pur non essendo consueto quel che accade ad Harlem negli Usa dove spesso un defunto imbalsamato e imbellettato presiede un festoso e grasso banchetto di eredi ed amici, gli estremi onori resi al defunto – sia stato un anonimo uomo comune o una “personalità” di rilievo pubblico – piuttosto che a consegnarlo alla memoria sembrano funzionali al compito di salutarlo per accertarne e quasi sancirne la definitiva sparizione; sicché sparisce dalla scena della vita come un attore che ha concluso la sua recitazione; all'uopo, meglio che piangerlo, è, come sempre più frequentemente si usa fare, applaudirlo. Il lutto, infatti, è radicalmente incompatibile con la mentalità dell'“uomo postmoderno” che – molto più intensamente di quanto in proposito già sapeva fare il suo predecessore nella modernità – ha imparato a vivere come se la morte non esistesse. Si potrebbe dire che nel “postmoderno” ha raggiunto il suo culmine quell'*inautenticità* dell'esistere rilevata da Heidegger nelle moderne società di massa: la morte è stata rimossa; ciascuno la riconosce al suo esterno, come possibilità estranea al suo sé, quasi da consegnare soltanto al destino degli *altri*; piuttosto che ad esorcizzarla,

si tende ad ignorarla; ed essendo inoccultabile per gli *altri*, rapidamente la si archivia. Tutto questo accade insieme ad una vera e propria mutazione della visuale antropica nel rapporto con il tempo e con la natura.

A questo punto il corso dell'analisi sospinge a riprendere e a reintegrare, con altri termini, osservazioni qui già svolte in precedenza, ovviamente chiedendo scusa ai lettori laddove l'insistenza su cose già dette appaia o risulti sovrabbondante.

Deprivato, come si è visto, di memoria del passato, il tempo, per così dire, si a-temporalizza e perde ogni connotazione di storicità. Il tempo storico si oscura e perde significato, sicché quel che era stata l'idea del lavoro umano che genera e fa avanzare dialetticamente il "progresso" si risolve nel compito attribuito ad un sovrumano superpotere tecnologico-scientifico al quale l'uomo sottostà nella misura stessa in cui ne beneficia (un già realizzato che continua a realizzarsi). E la libertà, senza l'apparato ideologico di una qualsiasi "visione del mondo", si perde, direbbe Jacques Lacan, nel mero destino.

Contestualmente, cambia la percezione dello spazio in cui è insediata e si svolge la vita, cioè il mondo fisico della natura-natura. All'uscita dall'Eden la natura era apparsa ad Adamo frontaliera e nemica e tale era rimasta per millenni; era quella "natura matrigna", da contrastare e da sottomettere con le fatiche del lavoro, aversata dal nostro Leopardi, perché in essa si riconoscevano – dato che tutto quel che nasce è destinato a morire – i fattori ineludibili che in una prospettiva cosmica condannano il genere umano nella sua interezza a transitare dalle asperità e dalle angosce del vivere per la morte ad una definitiva estinzione nell'universo. Ma per l'uomo in tensione verso un nuovo Eden la natura fisica si fa consustanziale e ridiventa madre e sorella. Il che, a pensarci bene, non equivale affatto ad innalzarla da *mezzo*, a *fine*; semmai, ad assumerne le "leggi" e a valo-

rizzarne la restaurata *necessità*, paradossalmente per rendere *necessaria* e *necessitante* l'utilità del trarne il maggiore vantaggio possibile. In essa egli si rappresenta il suo presente fugace come partecipazione al "futuro in fieri" di cui si ritiene parte, ovvero dà un'estensione illimitata al suo a-storico "qui" ed "ora" accedendo a quell'illusione di eternità che lo induce, come si già detto, ad esorcizzare e ad occultare la morte. Non ha più di fronte quella natura che l'Adamo ribelle doveva piegare alle fatiche del suo duro lavoro per conquistarla e sottometterla; invece, è – lo si è appena rilevato sopra – una natura di cui condividere la forza benefica e i valori eu-demonistici, in integrale comunione di principi e di fini, di ordini e di necessarie ubbidienze.

In questa mitopoietica invenzione di una "soggettività" integralmente "oggettivata", per uno dei molti paradossi che il corso della contemporaneità sta producendo, l'individuo-robot del "mercato" diventa fauno sognando una nuova arcadia. Non a caso, mai come nel corso in atto della "rivoluzione elettronico informatica" si era attribuita – marcando di enfasi *paraideologica* un orientamento decisamente impostosi anche come il *political correct* – tanta importanza all'ambiente fisico-naturale (se si vuole, garante visibile di potenziale eternità) con una contestuale etica dettata ai comportamenti sociali e con lo sviluppo di movimenti verdi, fino alla consacrazione di una cosiddetta *green economy*. Di qui, se è consentita licenza da un discorso più serio, la fortuna delle mode vegetariane, il cui avanzamento nei cosiddetti "vegani" non è ancora un traguardo, dato che si profila, in avanti, il perfezionamento perseguito dai fedeli del cosiddetto "fruttarismo" che sembrano riandare alla preistoria degli antichissimi ominidi "raccoltori": mode, si è appena rilevato, che, per quanto comprensibili e persino apprezzabili ai fini di un costume dell'igiene e della salute per i viventi e per il mondo, sono certamente organiche ai

processi, sia economici che culturali, di una globalizzazione capitalistica che, adesso maturando l'orrore per i mortiferi inquinamenti della precedente età industriale, non si avvede dei propri e tenta, per così dire, di "sterilizzarli", illudendosi di riuscire ad imporre al "mercato" un'etica della vita corrispondente al sogno di eternità.

13. *L'aporia della democrazia nell'egemonia del mercato*

Il "pensiero unico" crea e diffonde una mentalità che, per dirla con Gramsci, concretizza l'*egemonia* del "mercato". Essa si compone di inconsapevoli neo-ideologismi, nonché di prescrizioni assolutizzanti, ovvero di pregiudizi condivisi che sono alla base dei comportamenti individuali ed interindividuali, oltre che dei gusti, per quanto spesso siano ritenuti originali e personali. Questo, con un'evidenza resasi ancor più evidente dopo il 1989. Contestualmente il degrado delle vecchie società nelle nuove "società liquide" ha frammentato (se ne è già accennato innanzi) la *weltanschauung* egemonica in una molteplicità di opinioni individuali, ciascuna delle quali è incline a separare con nettezza dogmatica il suo *vero* dal suo *falso* e, naturalmente, a prescegliere il suo *vero*, con una saccenteria, nel credersi in possesso della verità, che è tale da superare ogni possibile misura di arroganza. Il che determina, nel suo rapporto con la prassi (un rapporto concretamente verificabile, anche se non facile da rilevare), la principale e più affliggente aporia del "pensiero unico" che potrebbe dirsi *l'aporia della democrazia*. Essa è evidenziata da una paradossale dinamica della cosiddetta "vita democratica" delle società occidentali che è sempre più alimentata – oltre che da una generica e spesso enfatica vocazione alla *libertà* e al "potere popolare" – da presunzioni di *verità* e di *giustizia*; ma che, proprio in misura delle sue faticose prove di attuazione,

mostra di esaurirsi fino ad annientarsi, rischiando di perdere ogni credibilità e di smarrire per strada persino il senso della sua stessa definizione. Su una siffatta aporia è il caso adesso di riflettere.

Si parta dal sottolineare che l'invocazione della libertà come libertà civile e patrimonio storico di civiltà, sia nell'espressione originaria di "liberalismo", sia in quella più raffinata e complessa di "liberaldemocrazia", è fortemente presente nel "pensiero unico" e nella sua ufficiale teleologia di universale liberazione dei popoli. Ma le conseguenze che in concreto ne discendono sono tutt'altro che conformi; anzi, è verificabile che esse segnano la via senza uscita di un problema irrisolvibile di cui c'è da prendere atto – ben più che soltanto dinanzi ai fatti di cronaca (di per se stessi non ultimativi) relativi alla recente catastrofe del tentativo di esportare la democrazia tramite le cosiddette "primavere arabe" – nello stesso Occidente che aveva tripudiato per il crollo del "socialismo reale" ed ora si trova a costatare la non perseguibilità, nonché la radicale inconsistenza e le imposture, dei suoi fini dichiarati.

Il problema irrisolvibile si compendia in una domanda alla quale è preclusa la possibilità di ottenere risposte convincenti e definitive: *come attuare e gestire una reale democrazia, una democrazia davvero conforme al suo concetto, annientando, insieme ai "soggetti collettivi", la stessa dialettica tra le diverse "visioni del mondo" che rendevano possibili e alimentavano le dinamiche e i processi democratici?*

Per il pensiero egemonico che permea le concezioni politiche della "rivoluzione elettronico-informativa" e della correlativa globalizzazione capitalistica la democrazia dovrebbe svolgersi e realizzarsi con il noto meccanismo di verifica della cosiddetta volontà popolare attraverso le consultazioni elettorali, in un illimitato orizzonte costituito da una moltitudine di singole e libere individualità

portatrici di istanze e bisogni individuali di paritaria legittimità civile (gli elettori); il suo esito consisterebbe nell'attribuire, mediante il meccanismo delle elezioni, potere di governo alla maggioranza liberamente formatasi (sempre liberamente sostituibile e rinnovabile nella sua leadership alle previste scadenze). Alla maggioranza vincitrice corrispondono, e lo stesso vale per le sconfitte minoranze concorrenti, degli orientamenti progettuali (in sintesi, potremmo unitariamente denominarli "proposte" o "proposizioni") circa i fini pratici da realizzare con i relativi compiti assegnati ai rispettivi rappresentanti, eletti per la gestione della cosiddetta "cosa pubblica". Niente di più, in proposito, rispetto a quel che ben conosce ogni comune cittadino appena informato. Ma per avanzare nell'analisi, è forse utile adesso insistere su un'approfondita descrizione della dinamica, per quanto l'insistenza possa apparire un po' pedantesca e rischi di incorrere in qualche banalità.

È da evidenziare innanzitutto il carattere aritmetico di ogni maggioranza – relativa o assoluta che essa sia, nell'universo dei votanti o degli aventi diritto al voto, cioè del corpo elettorale – un carattere che, com'è ovvio, essa condivide con le aggregazioni di voti risultate minoritarie e quindi perdenti. Ogni elettore è solo, tanto quanto è assoluto "padrone" del suo voto la cui espressione tende a ritenersi e a mantenersi autonoma pur nell'aggiungersi ad altre negli aggregati numerici dei risultati elettorali. E' richiesta e gradita questa sua solitudine che ne testimonierebbe la richiesta e gradita estraneità a una qualsiasi ideologia o "visione del mondo": appunto quella personale e mai cedibile libertà che il "pensiero unico" gli attribuisce (fino a garantirgli una specie di informale diritto alla *sua* personale verità e all'arroganza) liberandolo dall'incomodo e dai rischi della dialettica. E ugualmente a-dialettico, e dagli esiti aritmetici, è il suo rapporto con la "proposta" che decide di scegliere e di vota-

re: se la trova dinanzi come una delle opzioni offertegli da un singolare sottomercato in cui si barattano “proposte” o proposizioni politiche, analogo a quello generale dei beni che si offrono al consumo. E ogni “proposta” – per quanto possa vantare talvolta di essere il risultato più ampiamente condiviso di un qualche più o meno elitario o partecipato dibattito attraversato da un residuo di interna vitalità dialettica – di norma è un’“offerta” elaborata in funzione della “domanda” stimata in quel singolare sottomercato. Essa, infatti, si definisce nei termini di un messaggio che, appunto in base alla “domanda” preventivabile (spesso stimata con gli strumenti dei sondaggi), mira ad assicurarsi il maggior consenso possibile.

A volte – come solitamente accade per i prodotti materiali o “ immateriali” capaci di auto-generare la domanda del mercato per la loro peculiare suggestività potenziata dalla pubblicità – sono delle proposizioni più o meno complesse e articolate che per le motivazioni più varie e fortunate (si tratti, anche per esse, di una particolare suggestività di dettato o di un’originaria capacità persuasiva o manipolatoria della loro fonte e dei loro strumenti di diffusione) talvolta sono capaci di auto-generare consenso.

Comunque, saremmo del tutto fuori strada se le ritenessimo fattori di un’autentica compartecipazione dialettica dei cittadini (di fatto declassati a generici individui) ad una reale democrazia. Infatti, quella proposizione (tesi o proposta che dir si voglia) che conquista il maggior consenso è una pura e semplice ripetizione di se stessa per il numero di volte necessario al conseguimento della maggioranza relativa (meglio ancora, di quella assoluta).

In altri termini, nella “società liquida”, essendo in dissolvimento i “soggetti collettivi” artefici dei reali processi dialettici, ed essendo pertanto in dissolvimento la stessa possibilità di sopravvivenza della “ragione dialettica”, i

messaggi vincenti sono del tutto simili a dei paradossali diktat benevolmente accolti e accettati. Sono proposizioni tautologiche, come si è detto: nella loro divulgazione, insistentemente ripetute, proprio per questo agiscono come messaggi efficaci sulle menti deboli svuotate di capacità critiche. Non essendo affatto espressioni di una qualche organica elaborazione da parte di “soggetti collettivi”, ma essendo solitamente delle estemporanee espressioni di “pensiero debole” (funzionali alla mentalità tecnologica e alle mode, ai gusti artificiali e alle sirene del consumismo), sono proposizioni in sé e per sé del tutto prive di qualità dialettica e incapaci di generare dialettica: nel percorso, dalla fonte che le confeziona e le emette alla moltitudine di individui solitari che le accoglie, possono, per così dire, “ingrassarsi” o “dimagrire” (crescere di potenza ingrandendosi di seduzioni, varianti, dettagli e proiezioni o veder ridotta la loro consistenza ed affievolirsi) ma – comunque avvenga la loro ripetizione – mantengono la sostanza del loro originario dettato; sono, in altri termini, degli slogan a diffusione multipla e variabile che avanzano pretese di “progetti” politici. Raccolgono, impastano e reimpastano anche tutte le emozioni individuali e tutti i pregiudizi che con ciascuna di esse risultino integrabili, mentre respingono il resto. La stessa manipolazione-divulgazione effettuata dai media con un servizio di variabile intensità ed efficacia reso alle emittenti, ne cadenza i processi sociali di reiterazione.

Le proposizioni politiche sono spesso numerose e si appalesano in concorrenza tra loro, contendendosi il campo dell’audience e del successo (in un periodo di tempo indefinito o in una stagione limitata quale il tempo richiesto da una campagna elettorale); però, su tutte, esercita la sua inesorabile presa quella categoria del “pensiero unico” che abbiamo già indicato come la *tendenziale eliminazione delle diversità e delle differenze*.

Questo vuol dire che esse tendono ad omologarsi in funzione, come si è già detto, dell'esigenza di non apparire "ideologiche" o ideologizzanti (il che le renderebbe poco gradite) e di attrarre la maggior quota possibile della "domanda" del loro peculiare sottomercato politico. Di qui, per fare un esempio concreto di cui c'è ampia verifica in Italia, la sempre meno rilevabile diversità tra una *destra* e una *sinistra*, sia in generale nel confrontarsi tra loro delle varie aggregazioni politiche sopravvivenenti (si dicano pure ancora "partiti" pur essendosi in realtà trasformate in mere emittenti di messaggi del tipo appena descritto), sia all'interno delle stesse forze residuali che continuano a ritenersi di *Sinistra* o di *Destra* (il che, sia rilevato tra parentesi, al limite delle residualità radicali delle due parti, renderebbe semplicemente pittoresca l'eventuale intenzione dei rispettivi nostalgici di far rinascere partiti o movimenti comunisti o fascisti che si proponano come ripetizioni di quelli precedenti).

Nelle competizioni elettorali, esattamente come in una qualsiasi campagna pubblicitaria, i messaggi politici, in sintonia e simbiosi con la logica binaria del computer, affrontano una sfida che l'egemonica mentalità tecnologica e le abitudini consumistiche degli elettori riducono all'opzione duale *utile/inutile* o, per meglio dire, *più utile/meno utile*. La dinamica competitiva che si istaura tra di esse non è quella del confronto critico, ma della pura e semplice esibizione, come dei "prodotti" già confezionati (quel che offre il mercato e che la pubblicità "consiglia" con il potere più o meno efficace ed imperativo dei suoi sponsor!) in una fiera. Ovviamente, nel compiere tra di essi la sua scelta, ogni elettore avrà a cuore che sia quel che egli ritiene *più utile* (e pertanto migliore) a prevalere sul *meno utile* (e pertanto peggiore). Da un altro punto di vista, si potrebbe anche dire che sceglierà quel che a suo giudizio apparirà come il *meno peggio*; comunque, manterrà la presunzione di essere stato l'esclusivo padrone

della sua decisione, anche a voler riconoscere (invero molto di rado) che è stata la forza pubblicitaria dell'emittente del messaggio da lui prescelto la più persuasiva rispetto alle altre dei messaggi concorrenti. In ogni caso, le maggioranze nate dalle elezioni saranno sempre costituite da una prevalente sommatoria di singole persone convintesi (meglio dire, etero-convinte) di aver scelto il *più utile* o il *meno peggio*.

Nella concezione e nella prassi di una siffatta “democrazia aritmetica” deprivata di ideologie (e pertanto di “visioni del mondo” che non siano quella del capitalismo e del suo mercato, una visione divenuta unico “mondo” ipotizzabile e pertanto assunta essa stessa come l’analogo della *natura*) l’offerta di politica scade inevitabilmente al livello delle mere prestazioni di abilità e competenza amministrative (già presunte o accertate nei candidati alla gestione pubblica e comunque da accertare negli eletti alle funzioni di legislazione e di governo), prestazioni che sono invero della stessa qualità di quelle richieste, a livelli elementari, ad esempio per l’amministrazione di una qualsiasi azienda privata, di un centro sportivo o di un condominio: un amministrare in cui la competenza è soprattutto una competenza di ordine economico e l’abilità consiste nelle attitudini al competere con mentalità vincente, nonché all’inventare il “nuovo” futuribile, al convincere (persino al manipolare), formando e trascinando opinioni. Per dirla in breve, si tratta di abilità e competenze che consistono nella costante esibizione del *fare* e del *saper fare* con successo.

Così, la prassi di una siffatta politica – di per sé neutra, tanto incline all’esibizionismo inventivo e alla litigiosità quanto, di massima, tecnicizzata e tecnicizzante nell’ambito disegnato dalle cosiddette “leggi” del *mercato-natura* scoperte e codificate dagli economisti – in concreto riduce le sue funzioni al compito di progettare ed ese-

guire operazioni mediamente impegnative, e non sempre profittevoli, per la gestione e la salvaguardia dell'esistente, non senza proporsi di realizzare, talvolta, degli "aggiornamenti" e delle revisioni a mo' di restauri, ritocchi, abbellimenti, rimozione di storture e superfetazioni (il che, se vi si afferma l'illusione di una molto impoverita e impropria vocazione progressista, si usa chiamare "riformismo").

14. *La dinamica leaderismo-populismo*

Nel contempo, la leadership (sia nominata o "eletta") incaricata di tali operazioni, ben più che semplicemente individualizzata, è sempre più nettamente *personalizzata*: infatti, le proposizioni e i protocolli progettuali della politica (che, si torni a sottolinearlo, di per se stessi, essendo sempre meno riconducibili ai tradizionali "soggetti collettivi", sempre più sono percepibili come un mero *flatus vocis*) tendono a prendere consistenza letteralmente incarnandosi nelle figure pubbliche e pubblicizzate di singole persone, singoli leader, così come in una recitazione teatrale le parole di una *pièce* si incarnano nel corpo, nelle espressioni, nei gesti, degli attori. Di qui, appunto, quel fenomeno, ormai consueto, denominato *leaderismo* (l'attore "politico", spesso il politician, che si fa testo), che non è occasionale ma è ormai espressione organica del "far politica" nelle pratiche della cosiddetta democrazia. Il leader, di tale cosiddetta democrazia, è l'immagine parlante (meglio se vocante); e, a pensarci bene, anch'egli è alla fin fine poco autentico come "soggetto" non solo per la precarietà della sua immagine che potrebbe sparire dietro le quinte del palcoscenico con la stessa rapidità con la quale vi è apparsa, ma perché la sua voce, il suo "messaggio", è quella di cui l'ha dotato un'emittente quasi sempre invisibile e

spesso introvabile (per lo più costituita da anonimi aggregati rispondenti a obiettivi utilitaristici e di potere) la quale, a sua volta, ha confezionato il testo da recitare in funzione delle qualità di “immagine” e delle capacità di affabulazione e di manipolazione che si accreditino all’attore e sulla base “quantitativa” (appunto rilevata con i sondaggi, come si è già detto) delle previsioni circa il successo da conseguire nella moltitudine degli elettori. In definitiva, una politica con le avvertenze e la metodologia del buon marketing. Nel suo svolgimento (indicato come la “vita democratica” di un Paese) il leader deve soprattutto convincere di essere un campione del *saper fare*.

A questo punto l’analisi della cosiddetta “vita democratica” va necessariamente incontro agli aspetti più inquietanti della sua consequenzialità e, a partire da una più approfondita riflessione sul ruolo del leader, sollecita – con il rischio di qualche ripetizione – degli ampliamenti e delle integrazioni.

Il *leaderismo* è il fenomeno-base, il prodromo, del *populismo*. Che, infatti, ne costituisce la conseguenza: è, si potrebbe dire, il suo contestuale effetto espansivo. In un certo senso, il populismo realizza infatti una sorta di oggettivazione e massificazione del leader, dato che il suo successo dipende dalla sua capacità – a scapito di eventuali leader concorrenti – di diventare egli stesso l’incarnazione delle improprie “volontà” confusamente espresse dal cosiddetto “popolo”. In altri termini, si potrebbe dire che il populismo è il leaderismo oggettivato, appunto un leaderismo trasferito da un leader che lo incarna visivamente alla totalità anonima del “popolo” che pretende di detenerne e di esercitarne la reale titolarità. (Il che, ai nostri tempi, si evidenzia in sommo grado quando il leader ha la diretta disponibilità di grandi strumenti massmediali).

In generale, il fenomeno populistico si concretizza in un attore di recitazione politica che, nell'impegno di dar voce al "popolo", riesce a dare un accreditamento di valenza collettiva ai messaggi che emette, diventandone egli stesso, in prima persona, l'emittente riconosciuta. Così, è inevitabile per lui assumersi anche un rischio che lo sospinge ad un'avventura connotata da un elevato grado di egotismo, oltre che, spesso, da vanità e da un desiderio di puro potere. Egli, così, si auto-investe di prerogative di guida e di modalità di comportamento pubblico che – ben più che quelle normali di un leader – sono proprie di un capo carismatico (che già lo sia in realtà fin dall'inizio della sua avventura con un seguito ancora limitato, poco gli importa; gli importa innanzi tutto il crederlo e tentare di farlo credere). Si trova comunque a dover verificare il suo presunto o reale carisma con il consenso, senza il quale la sua vanità si risolverebbe soltanto in una personale, inconcludente e impotente paranoia. Ma può largamente contare sul fatto che in una "società liquida" nella quale il prestigio e la stessa reale importanza della politica si sono ridotte ai minimi termini, la gran parte dei cittadini (mai definizione più impropria di questa potrebbe ormai darsi!), piuttosto che aspirare al governo preferisce essere governata. Ed ecco, qui di seguito, riprendendo le fila delle osservazioni di sopra, e ricomponendone i dati a costo di ripetizioni, lo scenario complessivo che si produce per effetto della dinamica *leaderismo-populismo*.

Dinanzi a moltitudini sempre ben disposte a mantenersi passive, i nuovi capi carismatici (o aspiranti al carisma) del nostro tempo tendono ovunque – per quanto siano indotti dalle ovvie necessità organizzative della loro esibizione a dotarsi di una rete di seguaci che continuino a chiamare "partito" o "movimento" o ad occuparne e a sfruttarne uno già esistente – a stabilire un rapporto diretto con le moltitudini (sommatorie di indi-

vidui del tipo delle folle, non masse organiche, come si è già notato), alle quali rivolgono i loro messaggi esercitando la loro azione demagogica. Il “pensiero unico” della globalizzazione capitalistica li induce perentoriamente a “de-ideologizzarsi”, cioè a dichiararsi, appunto, portatori di istanze concrete, da misurare e valutare fattualmente, estranee a qualsiasi ideologia. Con tenace attenzione ai mutevoli responsi dei sondaggi di opinione, la dinamica populistica della loro attività comporterà una costante tensione di adeguamento alla miriade di opinioni e di volontà dei singoli individui di quell’adulato *popolo*, tanto anonimo quanto fluido e persino improbabile, al quale rimettono la loro legittimazione. Di volta in volta tali capi carismatici potranno assumere in proprio o accendere artificialmente – specie in particolari condizioni di vasto disagio sociale – la protesta della moltitudine per i bisogni inappagati e per le ingiustizie prospettando soluzioni salvifiche, persino con esibite vocazioni e toni radicali fino al dettato “rivoluzionario”. Sarà giocoforza convogliare in complesse e cangianti proposte operative gli stati emotivi, le diversificazioni umorali, le presunzioni, le attese, i pregiudizi assunti come “verità” e, inevitabilmente, tutte le gradazioni di saccenteria degli ignoranti, nonché l’orgogliosa e temeraria aggressività degli imbecilli.

In altri termini, con accorte e variabili selezioni degli argomenti più graditi al medio sentire, ogni autentico leader populistico assumerà in sé e tradurrà in recitazione politica – riconducendolo di volta in volta a slogan e a “proposte” efficientistiche ed accattivanti – il portato complessivo del “pensiero unico”: le categorie della logica formale (antidialettica, tecnologizzante e strutturalmente “anti-storica”) e, soprattutto, l’invasiva fluidificazione della sua egemonia nei cervelli e nel sentire della gente, cioè il flusso coinvolgente e permeante della sua mercanzia paraideologica e immaginifica (i “valori” utili-

taristici del consumismo, le risorse liberistiche dell'individualismo, la perentorietà virtuosa degli interessi privati, la dinamicità competitiva sospinta dal mito degli immancabili premi della meritocrazia, il culto oggettivante della *natura*, i precetti e i riti della religione del denaro)

Naturalmente è quasi scontato che la comunicazione politica congeniale a codesta prassi populistica – esercitandosi ormai agevolmente con gli enormi apporti offerti alla propaganda e alla divulgazione dei messaggi dai progressi della rivoluzione elettronico-informatica che ha creato con Internet, il web e le grandi piazze mediatiche dei cosiddetti *social media* – raccolga con la maggiore facilità, e con il maggior profitto, soprattutto i luoghi comuni del pensare a-critico e le sue, più o meno pittoresche, dissennatezze. In proposito, vengono in mente le indignate parole consegnate proprio al web da Umberto Eco poco prima di morire: “I social media danno diritto di parola a legioni di imbecilli che prima parlavano solo al bar dopo un bicchiere di vino, senza danneggiare la collettività. Venivano subito messi a tacere, mentre ora hanno lo stesso diritto di parola di un Premio Nobel. È l'invasione degli imbecilli.” Però, a voler leggere le cose al di là di un'estemporanea indignazione intellettuale, ci sarebbe da osservare che il fenomeno denunciato evidenzia un processo di conformità “sociale” con la natura-mercato del capitalismo che, garantendo a tutti piena libertà di parola e di scrittura, promuove in ognuno quasi un senso di “beatitudine” da Eden, per la riconquistata innocenza, certificata, appunto, dal diritto dell'imbecillità a manifestarsi senza vergogna e con presunzioni di importanza e di potere.

Nei termini e con le conseguenze della dinamica fin qui analizzata, nel condurre l'azione populistica il capo carismatico – con non poche varianti rispetto a quanto accadeva nel fascismo e nel nazismo – non è proprio un

condottiero, un *principe*; ma un avventuroso ricettore della “domanda” del sottomercato politico, un manager di transeunti bisogni e di eterogenee attese; molto meno che una guida, lui stesso un esecutore il cui prestigio (insieme al consenso amorevole che è la meta della sua ambizione) è costantemente rimesso alle prove del suo *saper fare*, molto legato anche alla capacità di *ben apparire* e di generare correnti di simpatia. Piuttosto impropriamente, lo si potrebbe definire un demagogo; ma la demagogia, se e quando consegua reale successo, è per lui (se ne è già accennato e giova ripetere) nient’altro che l’esercizio delle facoltà conferitegli da un improprio *popolo* di individui anonimi che, per suo tramite – attribuendogli tutte quelle responsabilità e capacità di organizzazione e di gestione di cui la necessaria (seppure spesso inconsapevole) soggezione ad un sistema ritenuto senza alternative li ha resi incapaci – presumono di poter conquistare le facoltà di un paradossale autogoverno sottratto all’incomodo di doverne sopportare in via diretta e personale le responsabilità: così come i tifosi di calcio, tutti e ciascuno di essi in uno stadio, presumono di giocare per vincere la partita, tramite quel singolare totem che è la squadra del cuore. D’altra parte il capo carismatico, al pari di quel *popolo*, non è in grado di sfuggire alle “leggi” condivise del “mercato” e alle prescrizioni dell’“etica capitalistica”. Sono, infatti, i cosiddetti “poteri forti”, i poteri economico-finanziari a vincolarlo (molto raramente a sua insaputa) alle loro dinamiche e ai loro interessi, sicché, alla fin fine, egli è tanto un manipolatore, quanto un manipolato.

15. *La débâcle della liberaldemocrazia*

Non sorprende il fatto che – in questo tragitto della cosiddetta “vita democratica” delle moltitudini

dell'Occidente verso una condizione analoga a quella che si sperimenta in uno stadio – la Politica con la “p” maiuscola ceda il suo antico ufficio (secondo l’immenso Machiavelli, l’ufficio del *principe* costruttore di civiltà) ai “valori” dell’utilità immediata e quindi ai poteri dell’economia, da quelli più visibili (in specie i potentati ormai dominanti della grande finanza) agli invisibili. E neppure sorprendente è prendere atto di un così facile trascorrere delle pratiche della politica dal leaderismo al populismo, quasi senza soluzione di continuità, nell’intero orizzonte della globalizzazione capitalistica (lo si è visto recentemente e continua a vedersi, con varie notissime espressioni, in Italia; lo si vede in Francia soprattutto con il fenomeno Le Pen paradossalmente confermato dal recente fenomeno Macron; non ne sono del tutto immuni, almeno tendenzialmente, sia la Germania che la Gran Bretagna; lo si verifica in vario grado e adesso con una macroscopica manifestazione negli Usa in occasione dell’elezione di Donald Trump, nonché, quasi strutturalmente, nei paesi dell’America latina; a parte la sua rilevanza nell’area postcomunista di recente accesso al capitalismo, a partire dalla Russia di Putin).

Per concludere questo argomento e sintetizzarne l’analisi, non c’è che dire: la forma populistica della “vita democratica” non costituisce una patologia del sistema; ne è piuttosto l’inevitabile sviluppo fisiologico nel corso postmoderno dei processi capitalistici. E’ normale che di essa, se non nei casi più vistosi, quasi non ci si avveda e che si continui ad attribuirle i caratteri di una reale dinamica democratica.

Il populismo (almeno nella sua espressione-base di leaderismo) è, infatti, la democrazia del nostro tempo o, meglio a dirsi, la finzione della democrazia, nella forma che risulta più congeniale al “pensiero unico” che questo nostro tempo caratterizza e pervade.

E' un fenomeno che – annientando o rendendo irrilevanti le mediazioni dialettiche di cui in passato erano protagonisti i “soggetti collettivi” – offre una perfetta risoluzione ai problemi specifici imposti dal capitalismo globale alla rappresentanza politica e alla gestione del potere per un necessario adeguamento al “mercato”, alla sua logica oggettiva, alla sua *natura*. Poco importa che chiunque abbia ancora in mente la liberaldemocrazia (in proposito, con un basilare rinvio alla lezione filosofica di Norberto Bobbio, viene in primo piano, tra le altre, in Italia, la specifica produzione politologica di Giovanni Sartori) se ne inquieti o ne rimanga inorridito ravvisandovi un'evidente, quanto intollerabile, degenerazione.

Questa “democrazia” del nostro tempo (“aritmetica” nella forma e *mercatale* nella sostanza) si autodistrugge nel suo esercizio: per così dire, “mangia”, o meglio, “divora”, sé stessa ovvero il suo concetto e volge verso un mistificante autoritarismo, paradossalmente in misura dell'illusione della sua definitiva supremazia come costruzione di vita civile per il benessere e le libertà dei popoli e in misura della sua ambiziosa voglia di esportarsi, di imporsi, anche laddove è assai debole o inesistente. Il suo sviluppo verso un nuovo *Eden delle libertà* (imposte, *necessitate*³) corre su una strada senza uscite sulla quale la sua stessa trionfalistica autorappresentazione finisce per condannarla, in realtà, all'estinzione.

Sorprende il fatto che persino acuti studiosi delle istituzioni e dei processi democratici (avallando, di fatto, e con una certa inconsapevole ipocrisia, gli argomenti di un'antica critica reazionaria degli “elitaristi”, risalente ai Mosca ed ai Pareto) se ne mostrino sorpresi, come, tanto

³ Sembra, infatti, che sia ritenuto quasi obbligatorio, pena l'esclusione dal consorzio civile, condividere – oltre che il senso generale ed ideologico – anche le forme specifiche e le pratiche delle *libertà* che il “pensiero unico” del capitalismo continua, come si è visto in modo assai filisteo, a proclamare come “democratiche” e virtuose.

per fare un esempio, il nostro Sabino Cassese il quale, con allarme (ma penso anche ad altri recenti analoghi allarmi quali quelli di Luciano Canfora, Luciano Gallino, Massimo Salvadori, Eugenio Scalfari, Gustavo Zagrebelsky), rileva il sostanziale degrado della “democrazia”, quasi la sua fine definitiva, proprio in una fase storica come la nostra nella quale “paradossalmente l’offerta di istituzioni democratiche aumenta” e cresce “la diffusione mondiale di organismi intermedi fra Comuni e Stato, chiamati Regioni, territori, comunità, per dare un’altra voce ai cittadini” (Corsera, 10 marzo 2016). Pare che infine un saggio liberaldemocratico come Cassese si sia adattato amaramente all’idea che la democrazia non consiste più nel governo della maggioranza, ma della “minoranza più forte”.

Si vede proprio – lo si è appena rilevato sopra – che ancora non è tanto facile quanto è angosciante, per generazioni aduse alle categorie mentali della dissolta età moderna, accettare il fatto che il post-moderno rende ormai desueta e irrealizzabile la loro liberaldemocrazia. E, forse, sarebbe meglio dire, qualsiasi democrazia.

16. Un totalitarismo senza confini

Anche da quanto è implicito nell’analisi del “politico” appena svolta sopra, si evince che questa nuova età della rivoluzione postmoderna si fonda sulla paradossale teleologia di “liberare” e “valorizzare”, al maggior grado immaginabile, gli individui, ma ancorandoli all’orizzonte *utilitaristico* e deresponsabilizzante di un totalitarismo senza confini. Infatti, la globalizzazione che nel mondo ne costituisce la dimensione economica e sociale corrisponde ad un orizzonte nel quale tutto quel che le civiltà vanno producendo sia in termini materiali che ideali, e quali che ne siano le peculiarità e la distribuzione

nello spazio, è da ritenersi così *incluso* da non lasciare ipotizzare delle fuoruscite o, peggio, delle fughe: una “totalità totalizzante” che le strategie e gli interessi dell’economia tendono ad omogeneizzare nei valori, nei fini, e nei comportamenti e nelle abitudini, di coloro, e sono tutti, che ne consumano i prodotti.

Per la forza centripeta del suo asse portante di omologazione paraideologica e culturale, che è il suo “pensiero unico”, quanto nel mondo immediatamente ad essa non appartiene (per esempio, le resistenti tradizioni delle culture non “occidentali” come la cinese e, soprattutto, quelle arabo-musulmane, con le loro religioni e morali, nonché con i loro antichi stili di vita e le corrispondenti organizzazioni sociali) viene comunque acquisito come una realtà soltanto temporaneamente *altra* e diversa di cui sono già in corso i processi di omologazione e l’inevitabile inglobamento; sicché risulta tanto fuorviante quanto quasi incomprensibile, pur corrispondendo ad una aspirazione coltivata a tratti da certe disperate “opposizioni”, annunciare o, ancor più ingenuamente, proclamare la fine del “pensiero unico”, così come è accaduto di recente, in occasione della sorprendente elezione alla presidenza degli Stati Uniti di Donald Trump, la cui manifesta linea politica “sovranista” è soltanto un’occasionale, e probabilmente assai caduca, reazione demagogica, su basi populiste, al globalismo.

Sul tema, in generale si potrebbe osservare – sempre con una logica formalistico-aristotelica, e questa volta di Aristotele assumendo anche i canoni ontologici – che quanto è ancora estraneo alla civiltà capitalistica viene considerato come una *potenza* di cui è in corso la trasformazione in *atto* e quest’ultimo, appunto l’*atto*, non potrebbe che essere il capitalismo.

Di qui l’interpretazione ottimistica, e perentoria, che il capitalismo globalizzato fornisce di se stesso, tramite i suoi intellettuali organici che sono in primo luogo gli

economisti: una complessa ed articolata unità-mondo in uno scenario eudemonistico e quasi extra-temporale della civiltà da cui, oltre che ormai impossibile, sarebbe degradante allontanarsi o, peggio, uscire.

E', questa, la massima estensione dell'"estado postnacional" di cui parla Pablo Hupert, ed anche, alla sua maniera, Benjamin Barber, tra molti altri con analoghe intuizioni. Ne consegue il largo convincimento – pur essendo vero che niente nel tempo storico è irreversibile, almeno nel senso di definitivo, come Federico Rampini ha fatto bene a ricordare – che il mondo, sottoposto all'avanzata senza confini della tecnologia e dei suoi contestuali processi di uniformazione culturale nei costumi e nei consumi, stia assumendo le dimensioni (appunto culturali e socio-economiche, se non proprio politiche) di un unico *impero*, seppure di incerta e anonima egemonia, dato il pluralismo dei suoi principali centri di forza politica ed economica dall'Occidente all'Oriente.

In una siffatta dinamica delle trasformazioni epocali in corso, quel che si chiama globalizzazione non è la *causa*, ma piuttosto uno degli *effetti* dei processi di radicale cambiamento storico da collegare alla rivoluzione elettronico-informatica che sta procedendo sul suo tracciato segnato dall'imponderabilità, e dagli enigmi, dei suoi dati in progress, come sempre accade quando è in atto una rivoluzione strutturale.

Nell'assetto geopolitico di tale *impero* (destinato ad una costante instabilità) è normale che possano registrarsi crepe e resistenze, nonché veri e propri tentativi di ritorno al passato del tipo di quelli prefigurabili in Europa con la *Brexit* e negli Usa con il progetto (non si sa fino a che punto davvero realizzabile) avanzato dalla presidenza Trump che si annuncia, come si è già detto innanzi, nei termini di una un po' grottesca "rivolta antiglobalista" con una contestuale messa in crisi dell'ideologia liberista degli establishment; ma, se poi ef-

fettivamente lo saranno, si tratterà di crepe, resistenze ed opposizioni molto simili a quelle che l'Impero universalistico del Medioevo si trovò per lungo tempo ad affrontare, di tanto in tanto, ora da parte di singoli potenti feudatari, ora da parte dei Comuni, senza però subirne una reale, definitiva delegittimazione: quasi "eccezioni" di volta in volta a conferma delle "regole" del sistema.

17. *Antiglobalizzazione e conflitto globale*

D'altra parte, un così totalitario orizzonte si trova esposto ai problemi provocati da varie e indesiderate "esclusioni", foriere (ma non necessariamente) di opposizioni e, talvolta, di estraneità critiche di massa, fino a quelle che, per così dire, ne spezzano il vocazionale assetto unitario-globale, generando persino dei conflitti armati, più o meno aggressivi e sanguinosi.

Alcune di esse sono percepite come "interne" e consistono in contraddizioni che, come aveva già spiegato Marx, sono funzionali al capitalismo medesimo, quali fattori strutturali della sua morfologia e della sua dinamica (i dislivelli sociali e lo sfruttamento del lavoro di cui il capitale necessita per la formazione dei profitti). Tra queste, la principale è quella, oggettiva, in più evidente contraddizione con la teleologia della globalizzazione, costituita dal fatto che dall'Eden dei consumi e del denaro debba restare esclusa una moltitudine di poveri ed anche di parecchi individui del "mercato-natura" che, comunque, *restano indietro* per incapacità o, più spesso, per mancanza di preliminari titoli e mezzi, nonché per semplice sfortuna, nella corsa della competizione liberistica.

Questo, certamente in continuità con l'andamento storico, di lunghissimo periodo, del capitalismo che registra un crescente ed inarrestabile allargamento della forbice tra la ricchezza e la povertà; un andamento, di

tipo strutturale, di cui sarebbe temerario sperare il superamento nel nostro tempo storico postmoderno dato che la globalizzazione lo sta rendendo ancora più evidente e di portata dilagante, tanto che un insigne economista francese, Thomas Piketty – che ne teme le conseguenze sociali e lo ha fatto oggetto di un'analisi approfondita culminata in un recente libro monumentale (*Il capitale nel XXI secolo*) – nel tentativo di trovare strumenti per arginarlo, in un contesto di quasi mille pagine, non è riuscito a far altro che inventarsi, con finalità equilibratrici ed equitative, una proposta di evidente carattere utopico: istituire una tassa mondiale sui capitali.

Se vengono limitate ai temuti effetti di azioni sociali antisistema delle “esclusioni interne” (ovvero al timore per eventuali azioni rivoltose prevedibili all’”interno” in reazione alla povertà), le preoccupazioni (comunque interne al sistema) di Piketty, almeno finora, sembrano certamente esagerate. Infatti, dopo l'implosione dell'Urss che ha segnato la sconfitta storica di un alternativo progetto di civiltà comunista, il trionfante capitalismo globalizzato sembra riuscire, piuttosto agevolmente, tranne che in casi eccezionali (di solito contenuti entro i limiti di “proteste” controllabili) almeno a gestire tali esclusioni (e quindi anche le loro potenziali opposizioni), *normalizzandole* con la finzione di considerarle come temporanee esclusioni eliminabili nel tempo ovvero, se si preferisce, come inclusioni potenziali: se non è proprio la profezia evangelica degli ultimi che saranno i primi, è almeno un atto di fede che ingloba i “ritardi” dello sviluppo con le loro organiche oppressioni in un ottimismo preventivo delle felici sorti comunque aperte al presente-futuro dell'intera umanità, mentre, intanto, si tenta di lenirne i temporanei effetti di sofferenza individuale e sociale mediante operazioni assistenziali e politiche riformistiche.

Si aggiunga che a favorire tale *normalizzazione* (tendente a ridurre al minimo il pericolo che dalle stesse esclusioni “interne” al sistema le proteste degli esclusi si trasformino in opposizioni stabili e radicali) contribuisce in modo decisivo la forza egemonica del “pensiero unico” del sistema, che induce gli stessi esclusi a ritenersi degli inclusi potenziali: per la stragrande maggioranza, essi, particelle poco o nient’affatto aggregabili delle cosiddette “società liquide”, sono indotti a non nutrire altra speranza se non quella di accedere ad un benessere che non ritengono sia loro definitivamente precluso e, seppure al livello delle loro elementari esigenze per sopravvivere, già partecipano vogliosamente al mercato come subalterni consumatori e ne condividono i “valori” utilitaristici, le propensioni individualistiche, le mode e i gusti, le pretese “moralì” e la religione del denaro; sicché, piuttosto che di vere e proprie opposizioni, sono al più capaci di “proteste” che – se e quando si manifestino e trovino stabilizzazione temporanea in movimenti di massa – rimangono vincolate ad un’insuperabile accettazione del modello di vita capitalistico; stanno *dentro* il sistema, non sono *contro*; al diapason, sono una radicalizzazione del medesimo “riformismo” che il capitalismo, tramite la politica, è incline, come si è detto, a promuovere e a gestire.

Però, esistono nel contempo delle gravi “esclusioni esterne” (definizione certo impropria ma con qualche ragione, come vedremo qui di seguito) ed è adesso un argomento rilevante tentare di capire come e perché il fatto che non si riesca ad interpretarle e ad affrontarne gli effetti con le risorse critiche della ragione dialettica ne faccia un problema irrisolvibile per il capitalismo postmoderno del XXI secolo.

In linea di massima, si tratta di quelle masse sterminate di poveracci che un tempo, quando era in uso l’espressione “terzo mondo”, lo psichiatra Frantz Fanon

chiamava i “dannati della terra”: ma era quello, il 1961, il tempo appena inaugurato della cosiddetta decolonizzazione e l'esclusione consisteva soprattutto in una netta separazione di tali masse (una specie di informale e colossale *apartheid*) dall'area del mondo nella quale il Novecento stava proseguendo sulla strada apertasi nei secoli precedenti con la “rivoluzione industriale” e i suoi Stati e il suo mercato configuravano un'area di benessere in progress, per quanto grande circoscritta al cosiddetto Occidente. Frantz Fanon ne denunciava la strategia di spregiudicato sfruttamento delle risorse materiali, la schiavizzazione delle povertà di massa, il crudele impero neocoloniale e ne stigmatizzava le conseguenze disumananti; con l'avallo autorevole di Jean-Paul Sartre, aveva lanciato un manifesto per una rivoluzione globale antimperialista che tanta influenza avrebbe avuto, poco dopo, sulla gioventù in rivolta del Sessantotto.

Oggi che è un tempo in cui la “rivoluzione industriale”, sopraffatta da un'altra di cui si è detto innanzi, è definitivamente finita, la tradizionale divisione del lavoro nell'assetto del pianeta ha mutato profondamente morfologia sociale e destinazioni produttive e la stessa differenza tra Nord e Sud del mondo va perdendo significatività e sostanza; quel che era stata una realtà estranea al cosiddetto “sviluppo” è rimasta, nel peggiore dei casi, una realtà di “sviluppo subalterno o ritardato”, mentre quella cinese ed altre in crescita come in India, nella Corea del Sud e in Brasile sono entrate a pieno titolo e con vistoso rigoglio nell'orbita della nuova rivoluzione elettronico-informatica; e nessuno – se non qualcuno dei pochi residuali fedeli di un'ideologia annientata dal “pensiero unico”, forse neppure in Africa e non certamente nella stessa Cina che Mao-Tse-tung aveva allenato ad una siffatta vocazione – invocherebbe più una rivoluzione antimperialista (nel senso, anche, di rivoluzione anticapitalista).

Frattanto, la globalizzazione sta omologando le povertà molto più di quanto in passato il possesso del capitale e il comune godimento del benessere e del “progresso” rendessero oggettivamente affini tra loro tutti i ricchi e i benestanti del mondo. In un passato non molto lontano, vivere la povertà appartenendo al popolo dei colonizzatori o a quello dei colonizzati non era proprio la stessa cosa (non era lo stesso essere un povero, mettiamo, francese o vietnamita, belga o congolese, italiano o eritreo). Ormai, invece, i poveri – siano africani o europei, asiatici o americani, nonostante le persistenti, e assai evidenti, disomogeneità residuali dovute a differenze di cultura, tradizioni specifiche, costumi e talvolta di valori segnati dai credi religiosi – non soltanto, com'è ovvio, soggiacciono a sofferenze e pesi del tutto analoghi, ma si vanno uniformando anche per quanto riguarda l'immaginario delle loro speranze di liberazione dalla miseria e dallo sfruttamento.

Sarebbe errato ritenere che, in un siffatto processo di omologazione, i poveri si stiano avviando a costituire, rispetto alle forze dominanti nel sistema della globalizzazione, qualcosa di simile a quello che era stato il proletariato assunto da Marx come “soggetto rivoluzionario” (il soggetto costitutivo del conseguente movimento operaio) nei confronti del capitalismo industriale. Nel loro insieme, meno ancora che una classe sociale, neppure costituiscono un ceto socialmente aggregabile: non sono altro che un flusso di individualità, i cui rapporti, quando ci sono, sono soltanto privatissimi, e ancor più *individualizzanti* legami di etnia, famiglia, parentela e, talvolta, di credo religioso.

È inevitabile che nella stragrande maggioranza i poveri non possiedano altra “visione del mondo”, e quindi dei valori, che non sia quella stessa cui li soggioga il pensiero unico della globalizzazione. Essendo soggiogati da un'egemonia (Antonio Gramsci ne ha ben analizzato

la capillare invasività e l'imperiosità), non potrebbero sfuggirle, se non conquistati e pervasi dalla forte spinta centrifuga di una "visione del mondo" alternativa che ben difficilmente sarebbero in grado di produrre, dato che i processi della globalizzazione li vincolano, oggettivamente tutti insieme, e ciascuno soggettivamente, alla condizione di masse liquide e frantumate. Con precoce giudizio, negli anni Sessanta del secolo scorso, la Scuola di Francoforte – per le singolari analisi e previsioni di Max Horkheimer e, soprattutto di Herbert Marcuse con la sua previsione teorica dell'"uomo a una dimensione" – ebbe un ruolo profetico nel riconoscere anzitempo, come già in atto, un processo che si sarebbe realizzato, e reso evidente, soltanto tra la fase finale del XX secolo e gli inizi del nuovo millennio.

In linea di massima, l'orizzonte del capitalismo post-moderno (con le suggestioni del suo mercato-natura, con la sua promessa di diritti e utilità, ovvero di paritario godimento del benessere) è, per tutti i poveri, l'Eden da cui sono ancora esclusi e al quale ambiscono. Questa aspirazione, di per sé un'aspirazione a-ideologica ed esclusivamente esistenziale, in linea di massima, caratterizza e muove talvolta ad estemporanee proteste per i diritti negati, con invocazione della giustizia sociale, le larghe "povertà interne", quelle degli "esclusi in patria", già presenti con legittimazione di cittadinanza nell'area trainante dello sviluppo capitalistico, povertà nella cui orbita si collocano ormai, con evidente smarrimento della loro antica coscienza politica e civile, quelle masse che, con la guida dei loro partiti, avevano dato vita al proletariato e alla sua azione dialettica nella "lotta di classe" Ma ben più che una mera aspirazione alla giustizia sociale, è addirittura un'elementare esigenza di sopravvivenza quella che muove ed agita le "povertà esterne", anch'esse sotto la suggestione di un Eden che si profila ad esse come un miraggio nel deserto, per il qua-

le si osa sfidare l'ignoto e la morte nell'avventura delle grandi migrazioni.

18. *Il paradosso della globalizzazione "assediate"*

Com'è ben noto e drammaticamente rilevabile nell'andamento della cronaca, tra il *dentro* e il *fuori* delle povertà la dinamica della comune aspirazione all'Eden è conflittuale. In uno scenario globale che appare inaspettatamente diviso, insorge la contraddizione irrisolvibile tra gli *inclusi* che – anche a prescindere, spesso, dal loro grado reale di partecipazione al benessere – si considerano comunque, per nativi diritti e qualità di cittadinanza e di sangue, pienamente “titolati” per il sistema capitalistico da una parte e, dall'altra, gli *esclusi* che pressano per l'inclusione, percepiti dai primi come “illegittimi”, estranei ed invasivi, spesso minacciosi, e comunque non di per se stessi “meritevoli” di diritti perché culturalmente, etnicamente, diversi. Ed è proprio *tale contraddizione* *quel che evidenzia il carattere in sé antinomico del capitalismo globalizzato e dell'intero processo della rivoluzione postmoderna o, se si preferisce, il paradosso della “globalizzazione assediata” (in un certo senso, della globalizzazione che assedia se stessa)*. Un dato di fatto di cui non è facile assumere consapevolezza, sul quale è il caso adesso di riflettere ancora, qui di seguito, con cura analitica.

Si consideri che niente potrebbe dirsi più illimitatamente esteso di un mondo globale che, appunto perché *globale*, tende a rappresentarsi – lo si è già detto – come un tutto onnicomprensivo: niente dovrebbe sfuggirgli, un *altro da sé* è estraneo al suo concetto. Si torni a sottolineare che la globalizzazione ha una teleologia, con una coerente strategia di espansiva realizzazione, che è così radicalmente inclusiva da respingere l'ipotesi stessa che possano esistere sia dei confini del suo spazio ideale

che delle esclusioni da tale spazio. E, tuttavia – trovandosi ad aver a che fare oggettivamente con l'estraneità al suo sistema sia dei poveri del mondo “interni” ed “esterni” innanzitutto, sia di tutti i “diversi” per vari motivi non ancora omologati con la sua specifica “civiltà” – la mentalità tecnologica e a-dialettica che la pervade e la guida tende ad eliminare tali “esclusioni”, a negarle, rappresentandole – *repetita iuvant* – come delle inclusioni potenziali. Il che, in concreto, equivale a perseguire una prassi per l'accoglimento di tutti gli esclusi, a condizione che rinunzino alla loro “diversità”: nei fatti, si tratterebbe di attuare quell'operazione che gli etnologi e i sociologi, con il loro seguito spurio costituito dai filistei del filantropismo neoborghese, chiamano **assimilazione** (ai nostri giorni propiziata, con non poca frustrazione dei benevoli propositi perseguiti, per le masse dei migranti che affluiscono all'Occidente). Ma come rendere assimilabili quei poveri senza farne dei compartecipi del benessere, ma avviandoli, piuttosto, come soprattutto papa Francesco ha più volte denunciato, ad una sorte molto simile alla schiavitù?

E, poi in generale, per una corretta impostazione non soltanto teorica della questione, andrebbe riconosciuto che la cosiddetta assimilazione (la si chiami pure con improprio linguaggio “integrazione”) nella misura in cui riesca effettivamente ad attuarsi, corrisponde ad una strategia sopraffattrice, in quanto e perché nella parte che la persegue è decisiva l'intenzione di annientare l'identità della parte da assimilare; oltre che falsa e falsante, come aveva già ben spiegato René Guénon, l'assimilazione di per sé costituisce una violenza. Ecco, così praticata, persino laddove esistano le migliori intenzioni, una paradossale “violenza gentile” sulla storia, a danno della dinamica necessariamente molteplice, e dei ritmi di sviluppo, inevitabilmente differenziati e sfasati, della civiltà; nella sua attuazione (meglio se incruenta ed

accettata), non proprio una *dialettica delle diversità* per conseguire una nuova sintesi civile tra le parti coinvolte, bensì – è ancora una volta utile ripetere – un'unilaterale *normalizzazione* ovvero l'assoggettamento di quei "diversi", ritenuti in vario grado pericolosi per l'ordine sociale e per il benessere collettivo (così come un tempo erano appunto dette "pericolose" le plebi dei suburbi) in primo luogo perché inclini a chiedere o addirittura a "pretendere" aiuto e nel contempo perché di solito percepibili come estranei a pratiche e valori civili. Di qui, come ben conosciamo, in contesti nei quali si avverta più gravemente il morso del disagio economico, le "guerre tra poveri" e la rinascita del razzismo.

Insistere su queste ultime osservazioni con il proposito di approfondirle forse non è eccessivo, dato che la questione è generalmente affrontata con molta faciloneria e con categorie di giudizio irritantemente "occidentaliste".

Il concetto stesso di assimilazione (per quanto lo si voglia proporre nella forma ingentilita dell'integrazione) è nient'altro che un'espressione significativa della vocazione reazionario-totalitaria del "pensiero unico" del capitalismo globalizzato. Ad essa, in Occidente, sembra riuscire a sfuggire soltanto la Chiesa cattolica, avendo ormai maturato quell'orientamento a non perseguire, tramite un prioritario impegno per le "conversioni", la negazione e l'umiliazione degli altri credi religiosi: un orientamento che segna la fine definitiva dell'ideologia delle Crociate, di per sé davvero "rivoluzionario" o, se si preferisce, tanto abile quanto ricco di intensi contenuti storici ed umanistici, che sta caratterizzando (molto al di là di quel che di innovativo in proposito sembrava aver avviato Giovanni Paolo II) il grande pontificato di Mario José Bergoglio, papa Francesco.

Ma mentre la Chiesa cattolica, in un inedito slancio di progettualità democratica, solidaristica e liberatrice sta recidendo del tutto certi fili che l'avevano impigliata in

innaturali complicità ed alleanze con le gerarchie sociali e con gli interessi del vecchio capitalismo, la mentalità neocapitalistica della globalizzazione, sta accentuando, nei termini sopra descritti, una sua risorgente vocazione autoritario-totalitaria dalle indubbie ascendenze imperialistiche, per quanto venga occultata e ufficialmente condannata. E' una mentalità che si appalesa sempre più filisteo, vistosamente in divaricazione tra il *dire* e il *fare*: la sua autorappresentazione *liberale* (e democratica) decade a mera presunzione nella prassi concreta delle sue politiche, in particolare nel confronto con il problema costituito dalle grandi migrazioni e dalla domanda di inclusione dei poveri e dei fuggiaschi dalle oppressioni, dalle violenze e dalle guerre.

Ben diversamente da quanto era accaduto in passato, in età moderna, per certe migrazioni connotate dalle più eterogenee diversità verso contesti statali circoscritti nei quali una reale dialettica tra i "diversi" e tra i residenti e i nuovi arrivati aveva dato forma e sviluppo a grandi società multietniche e multiculturali come gli Stati Uniti d'America; la "logica" dell'**assimilazione** ed anche quella dell'**integrazione** (che sono, entrambe, un'applicazione di quella categoria della globalizzazione capitalistica innanzi denominata "tendenziale eliminazione delle differenze") – a dispetto della loro traduzione in pratica con esercizi ora di imperiosità ora di abile manipolazione – sortiscono effetti controproducenti di ulteriore distanziamento e divisione tra le parti in causa, provocando conflitti "interni" ed "esterni" al sistema, nelle forme crudelmente terroristiche (si pensi ai fatti di Londra, Parigi, Bruxelles, poi Berlino, Manchester e di nuovo Londra, Nizza, Barcellona) tragicamente emerse dalla cronaca.

19. Una guerra civile mondiale?

Si tratti di improvvise accensioni di odio o addirittura di vere e proprie guerre, le leadership fanatiche che le promuovono e ne assumono la titolarità, quali che ne siano gli oscuri calcoli di potere, tendono a farne degli scontri di civiltà, inalberando le bandiere di specifiche culture e di credi religiosi. Nel loro insieme, tali conflitti, quale che ne sia l'evidenza "militare" non sempre necessaria che vanno assumendo, disegnano per l'umanità nell'attuale fase storica un quadro che potrebbe definirsi quello di una "guerra civile mondiale"; in esso – avendo la globalizzazione capitalistica annientato i tradizionali riferimenti di aggregazione sociale che davano vita, nella cosiddetta lotta di classe, allo sviluppo di possibili alternative laiche e politiche alle forze dominanti e al loro sistema di potere – sono spesso le religioni a sostituirsi alle ideologie. Data la dinamica conflittuale in atto appena richiamata sopra, se è veritiera come c'è ben più che da temere, non è un azzardo prevedere che lo scenario tragicamente apertosi con l'*al-Qaida* di Bin Laden, e sviluppatosi ulteriormente nelle terrifiche amplificazioni organizzative dell'*Isis*, non sia destinato a dissolversi definitivamente neppure con l'annientamento del truce "califfato" di Abu Bakr al-Bagdadi.

Le questioni di fondo, nonché le passioni e le farneticazioni (spesso quasi del tutto oscure per noi europei), che stanno alla base di tale anomala "guerra civile mondiale", non sono certo risolvibili con una qualche temporanea vittoria militare. A pensarci bene, non aveva torto, con tutti i limiti della sua assai modesta intelligenza politica, George W. Bush a parlare, dopo l'11 settembre, dell'apertura di una fase di "guerra infinita".

Infatti, nel complesso scenario di tali divisioni e conflittualità – che, dopo l'implosione dell'Urss e l'estinzione del "socialismo reale", è diventato oramai tanto impro-

priamente globale per le culture coinvolte quant'è invece realmente globale per l'economia capitalistica – insorge, all'interno della stessa area egemonica del sistema, la contrapposizione tra quanti da una parte (per originario convincimento o per conversione autentica o soltanto opportunistica) accettano di farsi assimilare e comunque si integrano e quanti invece, dall'altra parte, aggrappandosi alla bandiera del credo religioso (in una maniera particolarmente vistosa tra i musulmani) tenacemente resistono ad ogni tentativo di indurli a cedere le loro identità di tradizione e di cultura, spesso da “militanti”, a viso aperto con esibita vocazione testimoniale, altre volte ricorrendo a doppiezze e a dissimulazioni analoghe a quelle anticamente in uso tra i “marrani” spagnoli che, per esigenze di sopravvivenza, fingevano di essere diventati cristiani.

Come è tanto noto da rendere quasi superfluo il rilevarlo, nella specifica area delle popolazioni arabomusulmane – soprattutto perché dotate della particolare forza di una religione che è idonea a surrogare integralmente, sopravanzandole per slancio fideistico, tutte le ideologie laico-politiche del passato – l'opposizione alle pressioni assimilatrici o integrazionistiche dell'egemonia capitalistica prende forma e slancio nelle “resistenze” aggressive dei cosiddetti movimenti fondamentalisti (a volte subdolamente strumentalizzate ed eterodirette dalle stesse forze egemoni del capitalismo, sotto la pressione di ignobili interessi convergenti di politica ed economia sui quali sarebbe qui troppo complesso, e fuorviante dalla linea dell'analisi, soffermarci).

Tali “resistenze” – di cui non è difficile che assumano la rappresentanza e la guida taluni fanatici capaci di acquisire in proprio, con proiezioni visionarie, il “carisma” di messaggi religiosi radicalizzati, agitati come suggestioni di identità culturale e di possibile liberazione dalla subalternità e dalla miseria – si alimentano dei disagi

esistenziali e delle correlative inclinazioni alla rivolta di masse che per vari motivi subiscono nel loro infelice vissuto quotidiano gli effetti della marginalizzazione o della mancata inclusione nel sistema, nonché, soprattutto, temono le conseguenze disgregatrici della globalizzazione sulle loro tradizioni, sui loro costumi e stili di vita.

In un certo senso, tragicamente l'Occidente" paga, come si è appena detto sopra, il prezzo dell'annientamento di una qualsiasi alternativa laica e moderna al capitalismo, annientamento conseguente alla sua vittoria nello scontro con l'Urss e al definitivo esaurimento della carica utopica della "rivoluzione d'ottobre".

Ed ecco così aperta la strada alla strumentalizzazione ideologica di antichi repertori di fede e di cultura popolare radicati nell'arretratezza, nei quali il messaggio religioso può convivere, come nell'Islam, con vaghe e confuse idealità di egualitarismo e di "giustizia sociale". L'islamismo tende ad attecchire e a propagarsi nelle aree sociali di sofferenza e di emarginazione come veicolo di tensioni identitarie e di propositi "rivoluzionari". Laddove tali tensioni ideo-religiose riescano a produrre delle leadership fanatiche capaci di strutturarsi in stabili potentati e di articolarsi e ramificarsi in cellule sparse ed espansive nell'orizzonte globale (similmente ad un tumore che genera metastasi) o addirittura riescano ad aggregarsi su basi territoriali assumendo improprie e contestate forme statali (il primo è il caso dell' *al-Qaida* di Osama bin Laden e successori, il secondo quello del cosiddetto califfato dell'*Isis*) inevitabilmente passano dalla difensiva all'attacco: attaccare il sistema dell'Occidente capitalistico – ovvero il nemico al quale attribuiscono il carattere satanico del *male in sé e per sé* (appunto il *grande Satana*, il grande tentatore e il certissimo attentatore alla purezza delle loro "verità" di fede e all'etica di antiche tradizioni) – è la più determinata azione oppositiva cui possano ricorrere per continuare ad *identificarsi*

in un mondo che presume di poterli assimilare sottoponendoli, dal loro punto di vista, al rischio mortale di un definitivo annientamento.

Così come il terrorismo è la modalità di combattimento più congrua ed efficace di cui possano disporre per colpire, destabilizzandolo con la forza della paura, un nemico potente che, al loro giudizio, mentre è solito apparire (con i suoi proclami di “libertà”, con la sua bandiera di “democrazia” e con i doni velenosi della sua laica modernità) nelle sembianze gentili di un benefattore universale, è in realtà un ferreo potentato particolarmente esperto nelle arti della seduzione e della manipolazione delle coscienze, tanto pacifico e pacificatore per quel che promette quanto corruttore, talvolta violento, e certamente distruttore, per quel che realizza.

Per siffatte fanatiche ed aggressive “resistenze”, le guerre da combattere (le guerre “non convenzionali” alla quali ci si è abituati dopo l'immane tragedia dell' 11 settembre 2001) sono almeno due, indivisibili e intersecate l'una con l'altra per quanto di per sé diverse: quella di più evidente ufficialità contro il *grande Satana* (nella cui azione corruttrice si denuncia la devastante aggressività di una “crociata” di nuovo tipo) e l'altra, che con impropria definizione potrebbe forse dirsi una “guerra civile”, contro i molti deboli od opportunisti della loro medesima tradizione di cultura e di fede che non hanno resistito alle subdole pratiche manipolatrici degli infedeli, lasciandosene assimilare o integrare, sì da farsi consapevoli traditori della loro identità (quasi come figli che rinnegano il padre) o da accedere, nel migliore dei casi, a quell'ambiguo status di “moderazione” [è quello che di solito si attribuisce con grande apprezzamento al cosiddetto “Islam moderato”!] che li rende tollerabili al nemico.

20. *Un circolo vizioso senza vie di uscita*

Se queste due “guerre” di matrice islamista, connotate da un ideologismo religioso che è certamente anomalo in un’età superlaica segnata dalla “rivoluzione elettronico-informatica”, generano dei seri dubbi circa le reali possibilità e la reale l’efficacia risolutiva dell’azione postmoderna del capitalismo tendente all’annientamento (ovvero alla *normalizzazione*) di qualsiasi *weltanschauung* alternativa; sono soprattutto i problemi posti dalla richiesta, difficilmente appagabile, di inclusione nel sistema delle masse dei poveri che tentano di affluirvi con le grandi migrazioni dalle più diverse aree geografiche (per quanto di tutte queste masse fluide ed atomizzate, come si è già rilevato innanzi, si siano omologate le speranze e le attese, proiettate come sono verso il nuovo Eden delle utilità tecnologiche, del benessere materiale e del consumismo) i problemi inquietanti che turbano gravemente il contesto vivente della natura-mercato.

Sono adesso gli inediti conflitti sociali, culturali e politici tra “esclusi interni” ed “esclusi esterni” le radici più visibili di un’instabilità crescente che genera paura e mette in crisi le presunzioni del nuovo Eden, condannandole alla precarietà e generando, nel quadro internazionale, quella conflittualità globale che papa Francesco ha suggestivamente indicato come una nuova “guerra mondiale a pezzi” (ovvero a tappe), manifesta in forme molteplici e con dinamica sincopata.

Così, nel nuovo “Occidente”, nell’area centrale della conseguita egemonia, la globalizzazione – a dispetto del concetto totalizzante che essa non può non avere di se stessa – ha da fare i conti, oltre che con gravi fratture interne, con l’esistenza di confini culturali, tanto misconosciuti e “negati” dal suo immaginario quanto drammaticamente vistosi, al di là dei quali essa può risultare ora attraente come miraggio di un salvifico benessere, ora (è

il caso specifico dei musulmani integralisti) come minaccia di perdizione e di dannazione.

Gli argomenti fin qui affrontati aprono sul futuro una finestra dalla quale si intravedono per l'avvenire delle civiltà, non premesse di sviluppi incoraggianti, ma soprattutto rischi radicali ed inquietanti, ben più che semplici oscurità e insicurezze. E, per quanto sia impossibile avanzare delle affidabili previsioni, una sintesi delle ultime osservazioni con quelle già svolte nei precedenti paragrafi – consente almeno di assumere coscienza critica di una sorta di circolo vizioso nel quale si trova l'attuale fase storica; vi si appalesa, infatti, come si è visto, il carattere in sé antinomico della dinamica della globalizzazione, ma anche un analogo carattere della dinamica delle forze che l'avversano, ovvero dell'antiglobalizzazione.

Nelle condizioni di fatto sopra descritte, l'area centrale dell'egemonia (l'area dell'Occidente) si avverte, in se stessa, divisa e teme che il suo trionfo sia costantemente in pericolo e sotto un assedio "interno", oltre che "esterno". Nel dramma di queste difficoltà la globalizzazione (sia nei suoi aspetti economici che in quelli attinenti ai flussi sociali che determina e all'eterogeneità delle etnie e delle culture che coinvolge) si trova a constatare la sua antinomia: come si è già spiegato, l'antinomia riconoscibile tra il suo pensarsi ed autorappresentarsi in un modo necessariamente unificante (nonché universalistico) e il suo realizzarsi inquietantemente disgregato e disgregante in un processo che si svolge, infatti, in un'operazione di atomizzazione delle società nel tentativo di eliminare le antiche differenze tra gli individui e le loro culture.

Ma anche i suoi oppositori e i suoi nemici, per quanto non ne siano consapevoli, si trovano dinanzi ad una loro antinomia, quella costituita dalla stessa difesa estremizzata di un'identità culturale tradizionalista che entra pe-

rò in insanabile contraddizione con la coesistente aspirazione ad accedere al benessere dell'Occidente": in particolare, i fondamentalisti islamici contestano e vorrebbero sottomettere (nel caso estremo dell'opposizione ricorrendo persino alla guerra) proprio l'Eden capitalistico di cui, è certo, non mettono in discussione le opportunità tecnologiche e consumistiche che già, anch'essi, condividono con gli "infedeli"; paradossalmente, vorrebbero convertire quell'Eden laico in un'anticipazione terrena del "paradiso" promesso ai credenti dalla loro religione; nessuno tra i loro capi, neppure il terrifico sedicente califfo Abu Bakr al-Baghdadi, con il suo Rolex al polso, rinunzierebbe ai vantaggi della "rivoluzione elettronico-informatica", così com'è evidente nel sofisticato tecnologismo di cui l'Isis sa prepotentemente avvalersi, in un contesto in cui i dommi della religione del denaro, con l'aspirazione al *welfare*, sono alla fin fine ben più incisivi e decisivi di quelli ufficiali professati in nome di Maometto.

I due suddetti percorsi antinomici si svolgono separati e non danno corso a una qualche dialettica tra loro; piuttosto, è da rilevare che tendono, come in un calcolo algebrico tra un positivo e un negativo, ad elidersi l'uno con l'altro, dato che l'indivisibile forza della tecnologia (l'anima antidialettica del "pensiero unico" della globalizzazione) trascina i viandanti che vi confluiscono da entrambe le parti in un orizzonte nel quale ognuno è ridotto alla singolarità di un numero destinato ad illimitate moltiplicazioni, a mera entità quantitativa e ripetitiva, sotto il potere anonimo e totalitario del capitale finanziario che guida e domina la globalizzazione delle cose e delle genti.

21. *Un impossibile epilogo*

A questo punto della riflessione sulla nostra travagliata contemporaneità, dovendomi assegnare un limite, non mi rimane che attenermi ad una certa consuetudine, maturata nell'esercizio del mestiere, che consiste nel rifuggire dalle conclusioni. Ho sempre temuto, infatti, che siano poco rispettose per i lettori, ai quali dovrebbe essere sempre consentito di concludere da soli, con le loro sovrane capacità di giudizio. A chi insistesse nel richiedermene una, non avrei altro di meglio da proporre che rileggere pazientemente tutte le pagine fin qui scritte, ricominciando dalla prima, perché nello scriverle si è fatto sì che ogni argomento trattato avesse una sua "conclusione" ovvero una definita scelta argomentativa, pur inevitabilmente imperfetta e problematica. Oltre tutto è da sottolineare che nessuno – e meno di tutti uno storico – potrebbe dare per concluso un saggio come questo, almeno nel senso di proporre dei risultati conoscitivi definitivi o di prospettarvi delle soluzioni per i problemi aperti alla riflessione e lasciati irrisolti.

Se, infatti, a volerlo, si possono cogliere e seguire i passi di un viandante che avanza in un orizzonte ignoto, si sbaglierebbe certamente qualora si presumesse di poter cominciare a farne il soggetto di una narrazione storica mentre ancora non si riesce a sapere a quale meta il suo viaggio è destinato e se lui stesso ne possieda una qualche cognizione.

Per restare a questa metafora, mi sembra che l'analisi svolta innanzi abbia sufficientemente appurato che, almeno per adesso, è assolutamente oscuro l'orizzonte nel quale la rivoluzione in corso sta sospingendo l'umanità, dopo l'implosione dell'età moderna alla fine del secolo scorso. Ed è normale sia che delle rivoluzioni (soprattutto di quelle vere che sconvolgono e cambiano in profondità le strutture della vita organizzata) all'inizio non si

possano prevedere gli svolgimenti; sia che gli stessi soggetti destinati poi, in sede storica, ad esserne ritenuti i promotori e i protagonisti ne abbiano consapevolezza. Più spesso, persino tardano ad accorgersene: ho scritto altra volta che quei deputati del “terzo stato” che a Parigi fecero il loro solenne giuramento nella “sala della palleria” avevano semplicemente giurato di tenere fede ad una loro comune, contingente scelta politica, ma non erano certo consapevoli di avere inaugurato una rivoluzione, tanto meno, di avere aperto una strada verso la ghigliottina al loro mite re Luigi XVI; ed è molto dubbio che nella campagna profonda di Provenza e Linguadoca i contadini, nonostante le convulse e frammentarie vicende parigine da stagione a stagione (di cui spesso a loro perveniva non molto più di un’eco), avessero coscienza di essere entrati in un corso di eventi che per i loro nipoti si sarebbe chiamato, unitariamente, “rivoluzione francese”.

Per ben più evidenti motivi, l’osservazione di sopra vale per i processi del nostro tempo storico che – così come era accaduto nell’ultimo millennio soltanto con la rivoluzione industriale operata dal capitalismo – danno immediato risalto, in un primo piano che mette in crisi o oscura il volere e il pensiero dei singoli elementi dell’umanità, e nel contempo subordinandoli, non alla politica, ma all’economia, ovvero all’opera di trasformazione profonda esercitata sulle strutture della vita organizzata da forze anonime ed imperiose quali la tecnologia e il capitale finanziario. Di tali potenti processi si vedono le conseguenze giorno per giorno, passo dopo passo, seppure con una velocità così veloce da risultare impressionante; ma non è facile per le moltitudini accorgersi della loro unificabilità in una rivoluzione in atto.

Non è vanità di mestiere per gli storici convincersi di avere i maggiori titoli, non solo culturali ma anche elementarmente “esistenziali”, per accorgersi di una rivolu-

zione che, con i suoi effetti immediati di annientamento della “ragione dialettica” e di collasso della memoria, minaccia la stessa continuità del loro antichissimo ufficio civile.

Certo, dinanzi al processo in corso di desertificazione della storicità – che è organico, come si è visto, al “pensiero unico” della globalizzazione capitalistica – il sopravvivate “pensiero storico” (se e quando sia dotato di sufficienti risorse teoretiche) non ha altro di immediato da proporre che delle prove di giudizio critico, non giudizi veri e propri e, meno che mai, delle profezie. A tali prove, di cui si è offerto un complesso e non esaustivo esercizio nelle pagine precedenti, si riconducono gli allarmi per la stessa civiltà umana, al segno di una crescente regressione dell'*humanitas* rispetto al vistosissimo e seducente trionfo della tecnologia e della sua ragione geometrico-matematica, che sembra contemplare l'avvento di una superumanità (è allo studio in America persino la possibilità di creare un genoma sintetico, per la produzione artificiale di esseri umani, e non è fantascienza, ma il sogno ormai realizzabile del biologo Craig Venter!), una superumanità già resa infallibile, e moralmente “innocente”, dall’“intelligenza artificiale”⁴, capace di erigere la sua avventura a modello e a sfida paradossale dell’eternità. Intanto, vanno crescendo, però, gli effetti empirici del crollo delle capacità di giudizio storico-dialettico: per le moltitudini e per gli individui, disorientamento morale, falsificazione del concetto di libertà e stravolgimento e perdita di senso della democrazia, nonché, spesso, il ricorso al dogmatismo o al fanatismo (se

⁴ E' stupefacente, per quanto sia ormai diventato quasi consueto ignorarlo, il carattere di grande attualità che assumono, proprio a nostri tempi, le previsioni formulate, per una possibile età postindustriale del capitalismo, da Karl Marx nei *Grundrisse*, specie laddove, con una visione che potrebbe davvero dirsi profetica, immaginava l'avvento di “macchine che producono altre macchine”.

non addirittura alla pura e semplice stupidità) in sostituzione della ragione critica. Se questo è un Eden, lo è per quel che dell'uomo e della sua storia sembra, ai nostri tempi, involversi in una vera e propria mutazione antropologica a vantaggio della robotica, nel paradossale regno atemporale di un presente sottratto al passato, consegnato al mito di un mirabolante futuro senza memoria.

Certo dei processi rivoluzionari in corso non può darsi – lo si è appena detto – una qualsiasi narrazione. Per sapere come andrà a finire occorre che da quanto sta accadendo si generi e si consolidi compiutamente – come, nonostante tutto, è inevitabile che accada – un nuovo tempo storico, al di là del capitalismo globalizzato (*oltre*, si sottolinei, non *all'indietro* come sembrano invece auspicare sia i nostalgici di un passato irrecuperabile, sia i reazionari). È non poco angosciante, soprattutto per gli attuali storici, sapere in anticipo che non riusciranno a vederlo.

Nelle forme proprie di un pamphlet, deliberatamente svincolato dalle consuete modalità accademiche di impianto e di scrittura, questo saggio costituisce il punto di arrivo dello sviluppo teoretico del lungo lavoro storiografico dell'Autore, segnato in profondità dalla lezione di Antonio Gramsci e consapevole del nesso inscindibile storiografia-filosofia. L'obiettivo perseguito è un'interpretazione unificante dell'attuale fase storica dell'Occidente dopo l'implosione del "socialismo reale". Su un filo di analisi già inaugurato nell'anno 2000 in *Eclissi del principe e crisi della storia* (edito da Franco Angeli), il saggio consegue la sua originalità nella critica investigazione (superando le analisi "frantumate" fin qui emerse dal cantiere di una vasta pubblicistica) del carattere rivoluzionario, nel senso proprio di "rivoluzione strutturale", dei processi in corso nello scenario mondiale della "globalizzazione". Se ne mettono in luce criticamente le emergenze e le conseguenze più rilevanti: i cambiamenti radicali nella percezione del rapporto tra uomo e natura, il crollo della "ragione dialettica" e del pensare storico sotto la conseguita egemonia di una "logica formale" funzionale al primato conseguito dalla tecnica sulla stessa scienza; le categorie del "pensiero unico" della globalizzazione capitalistica e la falsa coscienza della de-ideologizzazione; l'occultamento della morte e la "sfida all'eternità"; la disgregazione del sociale e la fine dei "soggetti collettivi"; il degrado della libertà nella mera "libertà di consumare" e i processi alienanti che attivano nello scenario mondiale un inedito conflitto, e una falsa dialettica, tra "inclusi" ed "esclusi"; la mistificazione della "democrazia" che appare condannata alla deriva populistica; le antinomie di una "globalizzazione" paradossalmente assediata da se stessa.

Giuseppe Carlo Marino, già ordinario di Storia Contemporanea nell'Università di Palermo, è autore – oltre che di noti studi sulla storia della Sicilia culminati nel best-seller internazionale *Storia della mafia* (Roma, Newton&Compton, n.12 edizioni dal 1998) – di numerosi libri sui rapporti tra politica e società in Italia, tra i quali l'ormai classico *La formazione dello spirito borghese in Italia* (Firenze, La Nuova Italia,1974), (con A. Consiglio Marchese) *Liberi di non scegliere. Friedman e la frontiera neoliberale di Ronald Reagan* (Palermo, Flaccovio. 1982), *Autoritratto del Pci staliniano* (Roma, Editori Riuniti, 1992), *Guerra fredda e conflitto sociale in Italia* (CL-Roma, Sciascia, 1994) e altre opere di notevole successo editoriale quali *La repubblica della forza* (Milano, Angeli, 1995), *Eclissi del principe e crisi della storia* (Milano, Angeli, 2000), *Biografia del Sessantotto* (Milano, Bompiani, 2005), *Saggio su De Gasperi, Togliatti e il trasformismo italiano* (Firenze, Le Monnier, 2002), *Le generazioni italiane dall'unità alla repubblica* (Milano, Bompiani, 2008), *Globalmafia* (Milano, Bompiani, 2012) e, con Pietro Scaglione, *L'altra Resistenza* (Milano, Edizioni paoline, 2016).

ISBN: 978-88-943060-0-2