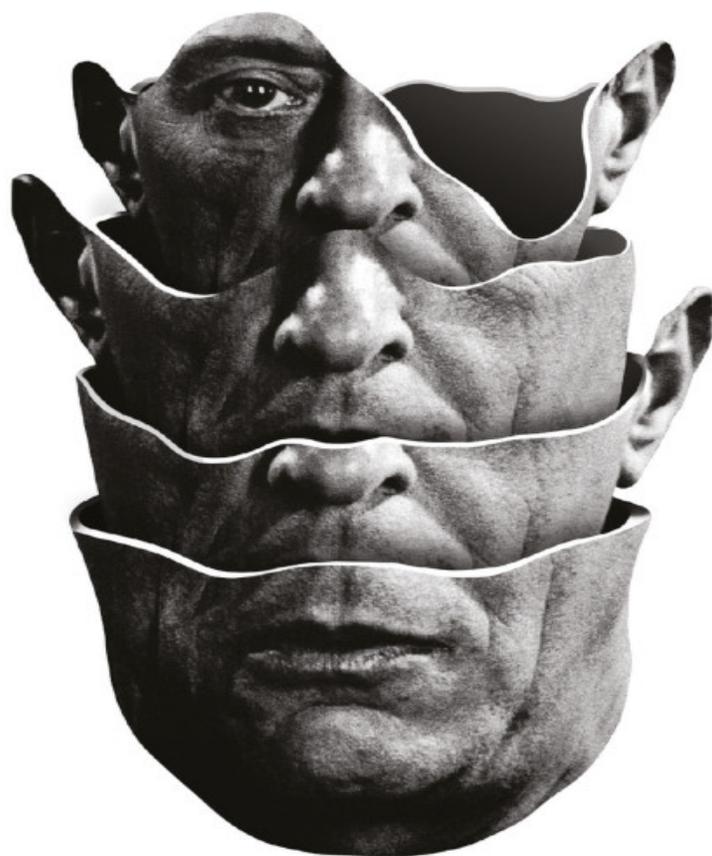


FRANCIS FUKUYAMA

LA FINE DELLA STORIA
E L'ULTIMO UOMO





Titolo originale: *The End of History and the Last Man*

Traduzione dall'inglese: Delfo Ceni

Copyright © 1992 by Francis Fukuyama

Per l'edizione italiana: © 2020, DeA Planeta Libri S.r.l.

Redazione: Via Inverigo, 2 – 20151 Milano

In copertina: Matthieu Bourel, Arnold Schoenberg / Quartet, 2014.

Progetto grafico: XxY studio

www.deaplanetalibri.it

Prima edizione e-book: febbraio 2020

ISBN 978-88-511-7891-8

L'editore, esperite le pratiche per acquisire i diritti relativi alla traduzione della presente opera, rimane a disposizione di quanti avessero comunque a vantare ragioni in proposito.

www.utetlibri.it

www.deagostini.it



[@DeAPlanetaLibri](https://www.facebook.com/DeAPlanetaLibri)



[@DeAPlanetaLibri](https://twitter.com/DeAPlanetaLibri)



[@DeAPlanetaLibri](https://www.instagram.com/DeAPlanetaLibri)



[@UtetLibri](https://www.facebook.com/UtetLibri)



[@UtetLibri](https://twitter.com/UtetLibri)



[@UtetLibri](https://www.instagram.com/UtetLibri)

Nessuna parte di questo volume può essere riprodotta, memorizzata o trasmessa in alcuna forma o con alcun mezzo elettronico, meccanico, in fotocopia, in disco o in altro modo, compresi cinema, radio, televisione, senza autorizzazione scritta dell'Editore.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail info@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

Edizione elettronica realizzata da [Gag srl](http://www.gag.it)

Francis Fukuyama

LA FINE DELLA STORIA
E L'ULTIMO UOMO

Traduzione di Delfo Ceni

The logo for the publisher UTET. It features a small, stylized architectural drawing of a classical building with a pediment and columns above the word "UTET" in a bold, serif typeface.

UTET

Indice

Prefazione

di Gianfranco Pasquino

Introduzione

Parte prima. Un vecchio interrogativo che si pone di nuovo

1. Il nostro pessimismo
2. La debolezza degli stati forti
3. Ancora sulla debolezza degli stati forti, o degli ananas sulla luna
4. La rivoluzione liberale mondiale

Parte seconda. La vecchiaia dell'umanità

5. Un'idea per una storia universale
6. Il meccanismo del desiderio
7. Nessun barbaro alle porte
8. Un'accumulazione senza fine
9. La vittoria del VCR
10. Nel paese dell'istruzione
11. La risposta al precedente interrogativo
12. Senza democratici non c'è democrazia

Parte terza. La lotta per il riconoscimento

13. All'inizio, una battaglia a morte per il puro prestigio
14. Il primo uomo
15. Ferie in Bulgaria
16. La bestia con le guance rosse
17. L'ascesa e la caduta del thymós
18. Signoria e servitù
19. Lo stato universale e omogeneo

Parte quarta. Il salto di Rodi Hic Rhodus, hic salta

- 20. Il più gelido di tutti i gelidi mostri
- 21. Le origini timotiche del lavoro
- 22. Imperi del risentimento e imperi della deferenza
- 23. L'irrealtà del "realismo"
- 24. La potenza di coloro che non ce l'hanno
- 25. Gli interessi nazionali
- 26. Verso un'unione pacifica

Parte quinta. L'ultimo uomo

- 27. Nel regno della libertà
- 28. Uomini senza orgoglio
- 29. Liberi e ineguali
- 30. Diritti perfetti e doveri difettosi
- 31. Le immense guerre dello spirito

Ringraziamenti

Note

Bibliografia

Indice dei nomi

Dello stesso autore

Prefazione

A quasi trent'anni dalla sua prima pubblicazione sono ancora moltissimi i giornalisti, i commentatori, i (non) lettori "colti" e persino i sedicenti politologi a fare smorfie e spallucce quando qualcuno cita *La fine della storia* di Francis Fukuyama senza neppure completare il titolo *e l'ultimo uomo*. Per loro è indiscutibile, lapalissiano che l'autore sbagliava, alla grande. La storia non è affatto finita. Anzi, è proseguita, peggiorando (ma anche su questo presunto "peggioramento" ci sarebbe molto da dire). E, allora, "guarda e passa", andiamo oltre, meglio se senza leggere per non confonderci le idee. Infatti, leggendo, magari anche soltanto le prime dieci-venti pagine, qualsiasi lettore si accorgerebbe che Fukuyama sapeva bene che la storia, in quanto svilupparsi di avvenimenti, era tutt'altro che finita e che la sua argomentazione, facendo riferimento sia, soprattutto, a Hegel, ma anche a Marx, mirava a spiegare perché uno specifico percorso storico era effettivamente giunto a compimento. Secondo Hegel, il compimento della storia era giunto con la discesa dello spirito del mondo nello Stato prussiano. Per Marx, la fine della storia sarebbe arrivata con l'instaurazione del comunismo che avrebbe sostituito il governo degli uomini (e, magari, anche delle donne) sugli uomini con l'amministrazione delle cose.

Trent'anni fa Fukuyama sostenne convintamente che a segnare la fine della storia era stata la vittoria degli ideali delle liberaldemocrazie. Quella "fine", peraltro, apriva la possibilità di altri sviluppi, positivi e negativi, il più importante dei quali, richiamato nella praticamente mai menzionata seconda parte del titolo: *e l'ultimo uomo*, riguardava proprio le potenzialità e i compiti degli uomini "responsabilizzati" dalle liberaldemocrazie. Molti commentatori e critici di Fukuyama schiacciarono la sua interpretazione della fine della storia su un avvenimento specifico certamente "epocale": il

crollo del Muro di Berlino nella notte fra l'8 e il 9 novembre 1989. Fu facile, ma non del tutto corrispondente all'analisi di Fukuyama, affermare che alla Porta di Brandeburgo non soltanto rovinò la settantennale esperienza del comunismo in Europa, ma finì anche la guerra fredda con l'affermazione completa e definitiva delle idee e dei valori delle democrazie liberali. La combinazione, anche in quantità diverse, a seconda dei sistemi politici democratici, di libertà ed eguaglianza, è, sostiene Fukuyama, sicuramente il punto di arrivo della storia che, da quel momento, non potrà che muoversi nell'ambito di quei principi e di quei valori.

Nella sua ampia, costante, intensa produzione scientifica dei trent'anni successivi, Fukuyama è andato alla ricerca della nascita e della crescita di quei principi e valori e della loro concreta traduzione nei sistemi politici (*The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution* e *Political Order and Political Decay, From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*, entrambi New York, Farrar, Straus and Giroux, rispettivamente 2011 e 2014), evidenziando successi e problemi. Peraltro, già ne *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Fukuyama non aveva affatto sottaciuto l'esistenza degli sfidanti delle liberaldemocrazie: i nazionalismi (che, oggi, almeno in parte, nell'Unione Europea, si presentano sotto forma di "sovranismi") e i fondamentalismi, specialmente quello islamico. Tuttavia, Fukuyama è convinto e lo argomenta in maniera netta ed esplicita, a mio parere convincente, che la loro attrattività, sicuramente foriera di seri pericoli, è politicamente, culturalmente e geograficamente limitata. Né gli uni, i nazionalismi, né gli altri, i fondamentalismi, sono in grado di avere un richiamo universale come fu quello del comunismo, nonostante la consistenza numerica e la disponibilità dei seguaci dell'islam. Piuttosto, sostiene Fukuyama appoggiandosi sui greci e su Tocqueville, le liberaldemocrazie dovranno fare i conti con due importanti problemi, già salienti al tempo in cui scriveva, ma non adeguatamente colti nella loro rilevanza e nelle loro implicazioni: il desiderio di riconoscimento e la ricerca dell'eccellenza.

L'importante tesi di Fukuyama è che gli uomini e le donne non si limitano a desiderare beni materiali che, comunque, le liberaldemocrazie

sono in grado di offrire molto più e molto meglio di qualsiasi altro regime politico e di qualsiasi sistema economico diverso dal pure imperfetto capitalismo dominante. Uomini e donne, peraltro, non soltanto nelle liberaldemocrazie, desiderano ottenere il riconoscimento come persone che hanno valore, che sono capaci di esprimere il loro meglio, di contribuire in maniera significativa alla società, al suo buon funzionamento, alla sua crescita in termini di rapporti interpersonali (al proposito segnalo che Fukuyama scrisse pochi anni dopo un importante saggio sulla fiducia: *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, The Free Press, New York 1995), alla sua ricchezza, non solo economica, ma culturale. Rileggendo *La fine della storia* appare evidente che già trent'anni fa Fukuyama colse un elemento, per l'appunto il riconoscimento, che è diventato ancora più importante nell'analisi dei sistemi e dei comportamenti politici soprattutto laddove sono emerse straordinarie diseguaglianze di reddito, di risorse, di potere. Nei luoghi dove, dunque, è più probabile che queste diseguaglianze rendano "invisibili" coloro che si trovano nelle condizioni meno favorevoli e più disagiate. È in queste condizioni, comunque prodottesi, che uomini e donne aspirano a ottenere riconoscimento della loro dignità da parte di tutti, in maggior misura da coloro che si trovano nelle posizioni più elevate delle scale sociali.

Anche se è nelle liberaldemocrazie che l'ascensore sociale trova maggiori possibilità di funzionare riflettendo l'impegno e il merito, rimane comunque indispensabile che chiunque e tutti abbiano sempre la possibilità di ottenere il riconoscimento esplicito della loro appartenenza a una società, della importanza del loro ruolo. Laddove le liberaldemocrazie non si sono affermate il riconoscimento della dignità dei singoli sarà molto parziale, selettivo, insufficiente, squilibrato, destinato a produrre tensioni e conflitti. Avverrà con riferimento ad appartenenze, in special modo di natura etnica e religiosa, e a favoritismi, lasciando una larga schiera di insoddisfatti, addirittura facendoli aumentare con conseguenze molto negative sulla società che potranno giungere a scontri violenti, a modalità repressive, a oppressione generalizzata e istituzionalizzata, qui mi spingo più in là, ma tenendomi in collegamento con Fukuyama, agevolando la nascita di nuovi

populismi. È quanto il nostro autore argomenta nel suo saggio più recente *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi* (UTET, Milano 2019).

Nella seconda parte de *La fine della storia*, con un duplice, inaspettato, ma meditato riferimento a due autori che raramente sono fra loro collegati, Fukuyama affronta il tema complesso e affascinante dei rischi che corrono le liberaldemocrazie che pure hanno saputo combinare efficacemente libertà ed eguaglianza. Politicamente, quel rischio fu già denunciato con straordinario acume da Alexis de Tocqueville nella sua osservazione dell'affermarsi della democrazia in America (1835-1840) e venne denominato “conformismo di massa”. Con il tempo abbiamo imparato quanto il conformismo sia esiziale, naturalmente, nient'affatto con riferimento esclusivo alle democrazie. Non sarà dai conformisti che scaturiranno opere eccellenti. Non sarà fra i conformisti che troveremo eroi capaci di sfidare gli assetti esistenti e di compiere atti straordinari. Non troveremo fra loro il Superuomo di Nietzsche (l'altro “interlocutore” di Fukuyama), a sua volta portatore di pericoli, ma neppure vedremo coloro disposti a rischiare, a mettersi alla prova, a spingersi ai limiti delle loro capacità sfidando l'ossequio all'esistente, il senso fin troppo comune e le ipocrisie. Chi, quanti vorrebbero vivere in una liberaldemocrazia nella quale non c'è spazio per la sperimentazione rischiosa, non c'è volontà di innovare rompendo gli schemi della tradizione e della continuità, nella quale nessuno mira all'eccellenza anche perché non è diffusamente considerata un valore da perseguire, ma un'intollerabile violazione della pace sociale?

Sollevare questi nient'affatto usuali interrogativi resta un grande merito di Fukuyama. Possiamo non essere del tutto d'accordo che le liberaldemocrazie siano effettivamente e definitivamente riuscite a portare a compimento con successo la ricerca della migliore combinazione fra libertà ed eguaglianza. Possiamo continuare a credere che gli sfidanti delle liberaldemocrazie, nazionalismi/sovranismi e fondamentalismi, siano tutt'altro che destinati all'isolamento, all'impotenza, alla emarginazione. Possiamo pensare che siano oramai diventate troppe le situazioni, segnalate anche dallo stesso Fukuyama, nelle quali assistiamo a uno scivolamento all'indietro delle liberaldemocrazie, nelle quali scorgiamo la comparsa di

embrionali situazioni di regimi e leader che si autodefiniscono orgogliosamente “illiberali”. Però, va detto, senza concessioni e distinguo, che i sistemi politici che perdano o facciano a meno delle componenti liberali, non meritano affatto di mantenere l’etichetta “democrazia”, non più innervata dai diritti, dalla separazione dei poteri, dalla responsabilizzazione dei governanti. Paradossalmente, è possibile che proprio in quei sistemi politici faranno la loro comparsa uomini e donne eccellenti, eroi e martiri, mentre nelle liberaldemocrazie crescono le critiche alla mediocrità delle classi politiche contemporanee e aumentano i rimproveri contro società conformiste, banalmente populiste, che s’imbarbariscono. Anche per coloro che nutrono riserve e preoccupazioni per questi sviluppi, la lettura del libro di Fukuyama continua a essere affascinante e illuminante. Confrontarsi con quel che dice *La fine della storia* obbliga a riflessioni approfondite che sentiamo, oggi più di ieri, indispensabili, urgenti, feconde. Per le quali il nostro autore offre materiale di grande importanza e persistente utilità.

1° gennaio 2020
Gianfranco Pasquino

A Julia e David

Introduzione

Le lontane origini del presente volume vanno ricercate in un mio articolo intitolato *The End of History?*, scritto per la rivista “The National Interest” nell’estate del 1989.¹ In quell’articolo sostenevo come in questi ultimi anni fosse emerso in un gran numero di paesi un notevole consenso verso la legittimità della democrazia liberale come sistema di governo, vincente nei confronti di ideologie rivali quali la monarchia ereditaria, il fascismo e ultimamente anche il comunismo. Non solo, ma aggiungevo che la democrazia liberale avrebbe potuto costituire addirittura «il punto d’arrivo dell’evoluzione ideologica dell’umanità» e «la definitiva forma di governo tra gli uomini», presentandosi così come «la fine della Storia». Mentre infatti le precedenti forme di governo erano state caratterizzate da gravi difetti e irrazionalità che avevano finito per provocarne il crollo, la democrazia liberale pareva immune da contraddizioni interne tanto profonde. Con questo non intendevo dire però che in democrazie stabili come sono attualmente quelle degli Stati Uniti, della Francia o della Svizzera non vi fossero ingiustizie o gravi problemi sociali; ma solo che questi problemi riguardavano l’incompleta attuazione dei due principi della libertà e dell’uguaglianza sui quali si fonda la democrazia moderna, piuttosto che non difetti degli stessi principi. E mentre oggi è possibile che alcuni paesi non riescano a instaurare una democrazia liberale stabile e che altri finiscano addirittura per regredire a forme primitive di governo quali la teocrazia o la dittatura militare, non è invece possibile apportare miglioramenti all’*ideale* della democrazia liberale.

L’articolo suscitò commenti e polemiche a non finire innanzitutto negli Stati Uniti e quindi in una serie di paesi assai diversi tra loro, come

l'Inghilterra, la Francia, l'Italia, l'Unione Sovietica, il Brasile, il Sud Africa, il Giappone e la Corea del Sud.

Le critiche assunsero ogni forma possibile, e mentre alcune si basavano su puri e semplici fraintendimenti del mio pensiero, altre si avvicinarono con maggiore acutezza al nocciolo del problema.² Tra gli autori delle prime, molti si lasciarono confondere dal mio impiego del termine "storia". Intendendo la storia nel significato convenzionale di successione di avvenimenti, questi critici cercarono di dimostrare che io mi sbagliavo portando come prove della «continuità della storia» la caduta del Muro di Berlino, la repressione di piazza Tienanmen da parte del governo comunista cinese e l'invasione irachena del Kuwait.

La fine che io ipotizzavo non era quella degli avvenimenti, e tantomeno di quelli più grandi e più gravi, ma della Storia intesa come processo evolutivo unico e coerente, che tiene conto delle esperienze di tutti i popoli in tutti i tempi. Questa concezione della Storia era strettamente legata al pensiero del grande filosofo tedesco G.W.F. Hegel. Essa è entrata a far parte della nostra quotidiana atmosfera intellettuale grazie a Karl Marx, che da Hegel la mutuò; ed è implicita nell'uso che noi facciamo di termini come "primitivo" o "progredito", "tradizionale" o "moderno" quando parliamo dei diversi tipi di società umane. Secondo i due pensatori le società umane si erano sviluppate in maniera coerente, passando dalle semplici forme tribali, basate sulla schiavitù e sull'agricoltura di sussistenza, alle varie forme teocratiche, monarchiche e aristocratico-feudali, per sfociare nella moderna democrazia liberale e nel capitalismo a base tecnologica. Questo processo evolutivo non era casuale né incomprensibile, anche se non aveva seguito una linea retta e anche se aveva condotto alla domanda se il "progresso" storico avesse reso l'uomo più felice e più ricco.

Sia Hegel che Marx ritenevano che l'evoluzione delle società umane non fosse senza fine, ma che avrebbe avuto termine quando l'umanità avesse raggiunto una forma di società tale da soddisfare i suoi più profondi e fondamentali desideri. Essi postulavano in tal modo una «fine della Storia», che per Hegel doveva essere lo stato liberale e per Marx una società comunista. Questo non voleva dire che il ciclo naturale nascita-vita-morte

avrebbe avuto termine, che non si sarebbero più verificati avvenimenti importanti, o che i giornali che ne danno notizia non sarebbero stati più pubblicati. Semplicemente non ci sarebbero stati ulteriori progressi nello sviluppo dei principi e delle istituzioni fondamentali, in quanto tutti i problemi veramente importanti sarebbero stati risolti.

Ma con questo libro io non intendo né ripetere quanto ho affermato nel mio articolo, né dilungarmi in un dibattito con i numerosi critici e commentatori dell'articolo stesso. Meno che mai desidero occuparmi qui della fine della guerra fredda o di qualsiasi altro incalzante argomento della politica contemporanea. E se è innegabile che il libro è permeato dai recenti avvenimenti mondiali, il suo oggetto richiama un interrogativo molto vecchio: ha ancora senso per noi, alla fine del secolo XX, parlare di una storia coerente e direzionale dell'umanità che finirà col portare la grande maggioranza della medesima alla democrazia liberale? Per me la risposta è affermativa, e per due motivi: uno basato su argomentazioni di carattere economico e l'altro correlato a ciò che si suol definire la «lotta per il riconoscimento».

Naturalmente per stabilire la validità di una Storia direzionale non è sufficiente appellarsi all'autorità di Hegel, di Marx o di qualcuno dei loro seguaci contemporanei. Nel secolo e mezzo che ci separa da loro il pensiero da essi elaborato è stato incessantemente attaccato da tutte le direzioni. I pensatori più profondi del secolo XX hanno attaccato direttamente l'idea che la storia sia un processo coerente e intelligibile; non solo, ma hanno anche negato la possibilità che ogni aspetto della vita umana sia filosoficamente intelligibile. Noi occidentali siamo diventati del tutto pessimisti circa la possibilità di un progresso globale entro le istituzioni democratiche. Ma questo profondo pessimismo non è affatto accidentale. È nato dai terribili avvenimenti politici della prima metà del secolo XX: due rovinose guerre mondiali, la nascita di ideologie totalitarie e una scienza che con le armi nucleari e il danneggiamento dell'ambiente si è schierata contro l'uomo. Le sofferenze delle vittime della violenza politica nella prima metà di questo secolo – dai superstiti dello stalinismo e del nazismo alle vittime di Pol Pot – fanno pensare a tutt'altro che a un progresso

storico. A dire il vero ci siamo ormai talmente abituati ad aspettarci in futuro cattive notizie circa l'efficienza e la solidità dei governi democratico-liberali, che anche quando capitano notizie buone stentiamo a crederci.

E tuttavia sono arrivate anche le buone notizie. L'avvenimento più notevole di quest'ultimo quarto del secolo XX è stato il manifestarsi di enormi debolezze nel cuore stesso di dittature che sembravano molto forti, sia che si trattasse dei regimi militari di destra che dei regimi totalitari comunisti di sinistra. Dall'America Latina all'Europa orientale, dall'Unione Sovietica al Medio Oriente e all'Asia, negli ultimi tre decenni i regimi autoritari non hanno più retto. E anche se non hanno in tutti i casi ceduto il passo a una stabile democrazia liberale, quest'ultima rimane la sola aspirazione politica coerente per regioni e culture diverse dell'intero pianeta. Oltre a questo i principi economici liberali – il “libero mercato” – si sono diffusi e sono riusciti a produrre livelli di prosperità mai conosciuti sia in paesi industrialmente sviluppati che in quei paesi poveri che alla fine della seconda guerra mondiale facevano parte del Terzo mondo. Una rivoluzione liberale nel pensiero economico ha a volte preceduto, a volte seguito, lo sviluppo di un movimento per la libertà politica.

Tutti questi eventi, assai in contrasto con la terribile storia della prima metà del secolo, quando sembrò che i regimi totalitari di destra e di sinistra avessero la meglio, suggeriscono la necessità di guardare se vi sia più a fondo qualche filo che li collega, oppure se si tratta semplicemente di accidentali e fortunate coincidenze. Sollevando di nuovo il problema dell'esistenza di una storia universale dell'umanità, io non faccio che riesumare un dibattito sorto all'inizio del secolo XIX e lasciato più o meno cadere ai giorni nostri a causa delle dimensioni degli avvenimenti successi da allora in poi. E pur rifacendomi alle idee di filosofi quali Kant e Hegel, che hanno affrontato in precedenza il problema, io mi auguro che le argomentazioni da me addotte siano tali da possedere una loro autonomia.

Questo volume presenta, immodestamente, non uno ma *due* diversi tentativi di delineare una siffatta storia universale. Dopo aver dimostrato nella prima parte perché occorre nuovamente riformulare la domanda circa

una Storia del genere, propongo nella seconda parte una risposta iniziale cercando di usare le scienze moderne come un regolatore o un meccanismo per spiegare la direzionalità e la coerenza della Storia. Le scienze moderne sono un utile punto di partenza in quanto costituiscono l'unica attività sociale importante che per unanime consenso è sia cumulativa che direzionale, anche se il loro impatto finale sulla felicità umana è ambiguo. La progressiva conquista della natura, resa possibile nei secoli XVI e XVII dallo sviluppo del metodo scientifico, è avanzata in base a certe regole precise stabilite non dall'uomo ma dalla natura stessa e dalle sue leggi.

Lo sviluppo delle scienze moderne ha avuto un effetto uniforme su tutte le società in cui si è verificato, e questo per due ragioni. In primo luogo la tecnologia arreca vantaggi militari determinanti ai paesi che la possiedono, e poiché nel sistema internazionale degli stati c'è sempre la possibilità che scoppino delle guerre, nessuno stato che abbia a cuore la propria indipendenza può per mettersi di ignorare la necessità di ammodernare le proprie strutture difensive. In secondo luogo le scienze moderne fissano un orizzonte uniforme delle possibilità di produzione economica. La tecnologia rende possibile un'illimitata accumulazione di ricchezza e quindi la soddisfazione di una serie di desideri umani sempre più vasta. Questo processo assicura una crescente omogeneizzazione di tutte le società umane indipendentemente dalle loro origini storiche e dalle loro eredità culturali. Tutti i paesi in cui è in atto un processo di modernizzazione sono destinati ad assomigliarsi sempre più: essi dovranno unificarsi nazionalmente sulla base di uno stato centralizzato, dovranno urbanizzarsi, sostituire le forme tradizionali di organizzazione sociale come la tribù, la setta e la famiglia con altre forme economicamente razionali basate sulla funzionalità e l'efficienza, e infine dovranno provvedere all'istruzione dei loro cittadini. Grazie ai mercati globali e alla diffusione di una cultura universale dei consumi, siffatte società sono diventate sempre più collegate le une alle altre. Sembra inoltre che la logica delle scienze moderne imporrà un'evoluzione globale in direzione del capitalismo. Le esperienze dell'Unione Sovietica, della Cina e di altri paesi comunisti indicano che, se è vero che economie altamente centralizzate sono state in grado di

raggiungere il livello di industrializzazione rappresentato dall'Europa degli anni cinquanta, esse si rivelano tuttavia sciaguratamente inadeguate a creare le cosiddette economie post-industriali complesse, dove l'informazione e l'innovazione tecnologica hanno un ruolo molto più grande.

Se il meccanismo storico rappresentato dalle scienze moderne è sufficiente a spiegare gran parte del carattere del cambiamento storico e della crescente uniformità delle società moderne, esso non basta però a spiegarci il fenomeno della democrazia. È fuor di dubbio che i paesi più sviluppati sono anche quelli più democratici. Le scienze moderne ci guidano fino alle porte della Terra promessa della democrazia liberale; ma non possono introdurci all'interno della medesima, poiché non è assolutamente automatico che l'industrializzazione avanzata produca la libertà politica. A volte si è avuta una democrazia stabile in società preindustriali, come successe nel 1776 negli Stati Uniti. D'altro canto abbiamo numerosi esempi storici e contemporanei di capitalismo tecnologicamente avanzato coesistente con l'autoritarismo politico. Basti pensare, per il passato, al Giappone dei Meiji e alla Germania di Bismarck e, per il presente, a Singapore e alla Thailandia. In molti casi gli stati autoritari sono capaci di raggiungere tassi di sviluppo economico superiori a quelli delle società democratiche.

Il nostro primo sforzo per stabilire le basi di una storia direzionale ha così un successo solo parziale. Infatti ciò che abbiamo chiamato la «logica delle scienze moderne» è in realtà un'interpretazione economica del cambiamento storico; e tale logica, diversamente dalla sua variante marxista, conduce, come suo risultato finale, al capitalismo anziché al socialismo. La logica delle scienze moderne può spiegare molte cose del nostro mondo: come mai noi cittadini di democrazie avanzate siamo impiegati anziché contadini che sbarcano il lunario faticando nei campi, come mai noi siamo membri di sindacati dei lavoratori o di organizzazioni professionali anziché di tribù o di clan, come mai ubbidiamo all'autorità di un capufficio anziché a quella di un prete, e come mai sappiamo leggere e scrivere e parliamo una comune lingua nazionale.

Ma le interpretazioni economiche della storia sono incomplete e insoddisfacenti, perché l'uomo non è solo un animale economico. In particolare queste interpretazioni non possono realmente spiegare come mai noi siamo democratici, ovvero sostenitori del principio della sovranità popolare e di un ordinamento giuridico che ci garantisca i diritti fondamentali. È per questo motivo che nella Parte terza il libro passa a una seconda e parallela spiegazione del processo storico, una spiegazione che cerca di recuperare l'uomo nella sua interezza, senza limitarsi all'osservazione del lato economico. Per questo bisogna tornare a Hegel e alla sua spiegazione non materialistica della storia, basata sulla «lotta per il riconoscimento».

Secondo Hegel gli esseri umani hanno, al pari degli animali, bisogni e desideri naturali di oggetti che si trovano al di fuori di loro stessi, come il cibo, la bevanda, il riparo e soprattutto la conservazione dei propri corpi. L'uomo si differenzia tuttavia sostanzialmente dagli animali perché oltre a tutto questo egli desidera essere desiderato da altri uomini, ha bisogno di essere «riconosciuto». In particolare egli ha bisogno di essere riconosciuto come un *essere umano*, come un essere che ha un certo valore, una certa dignità. Questo valore è collegato in primo luogo con la sua disposizione a rischiare la propria vita in una lotta per il semplice prestigio. Solo l'uomo infatti è capace di vincere i suoi istinti animali più profondi – primo fra tutti quello della propria conservazione – in nome di principi o obiettivi più elevati, ideali. Secondo Hegel il desiderio del riconoscimento spinge inizialmente due primordiali antagonisti a rischiare la vita in una lotta mortale per far sì che il soccombente riconosca la loro comune qualità di esseri umani. Quando la naturale paura della morte porta uno dei due contendenti a sottomettersi, nasce il rapporto padrone-schiavo. La posta di questo combattimento cruento agli inizi della storia non è né il cibo né il riparo o la sicurezza, bensì il prestigio. Ed è proprio perché lo scopo del combattimento non è determinato dalla biologia che Hegel vi scorge il primo bagliore della libertà.

Il desiderio del riconoscimento può sembrare a prima vista un concetto anomalo, ma in realtà è vecchio quanto la filosofia politica occidentale, ed è

una caratteristica familiare della personalità umana. A parlarne per primo fu Platone, che nella *Repubblica* descriveva l'anima composta di tre parti, una che desidera, una che ragiona e una terza che chiamò *thymós*, ovvero "animo" nel senso di coraggio. Gran parte del comportamento umano si può spiegare come una combinazione delle prime due parti, il desiderio e la ragione: il primo induce gli uomini a cercare oggetti al di fuori di loro, mentre la ragione o il calcolo indica loro il modo migliore per ottenerli. Ma oltre a questo gli esseri umani cercano il riconoscimento del proprio valore, o di persone, cose o principi ai quali attribuiscono valore. La propensione ad attribuire a se stessi un certo *valore*, e a chiedere che questo valore venga riconosciuto, è quello che nel linguaggio corrente si suole chiamare "amor proprio". Tale propensione nasce da quella parte dell'anima che Platone chiamò *thymós*. Essa è come un senso innato di giustizia. La gente ritiene di avere un certo valore, e quando viene trattata da altri come se valesse meno, prova un senso di *rabbia*. Al contrario, quando la gente non ha amor proprio, prova *vergogna*, mentre quando viene stimata per quello che vale, prova un senso di *orgoglio*. Il desiderio del riconoscimento e i sentimenti di rabbia, vergogna e orgoglio che lo accompagnano sono parti della personalità umana inclini a criticare la vita politica. Secondo Hegel sono esse il motore dell'intero processo storico.

Secondo Hegel il desiderio di essere riconosciuto quale essere umano con una sua dignità spinse l'uomo, agli inizi della storia, a ingaggiare una lotta a morte per il prestigio. Il risultato di questa lotta è la divisione della società umana in una classe di padroni, ovvero di coloro che non hanno esitato a rischiare la propria vita, e in una classe di schiavi, ovvero di coloro che hanno ceduto alla paura naturale della morte. Ma il rapporto signoria-servitù, che assunse una grande varietà di forme in tutte le società ineguali e aristocratiche che hanno caratterizzato la maggior parte della storia umana, ha finito col non soddisfare il desiderio di riconoscimento né nei padroni né negli schiavi. Naturalmente lo schiavo non venne riconosciuto in alcun modo quale essere umano. Ma anche il riconoscimento di cui godevano i padroni era ritenuto da questi insoddisfacente per il fatto che non veniva loro concesso da altri padroni ma da schiavi la cui qualità di esseri umani

era ancora incompleta. Nelle società aristocratiche l'insoddisfazione per il difettoso riconoscimento costituì una «contraddizione» che provocò ulteriori fasi della storia.

Hegel riteneva che la «contraddizione» inerente al rapporto signoria-servitù fosse stata finalmente superata con la Rivoluzione francese e, vorremmo aggiungere noi, anche con quella americana. Queste due rivoluzioni democratiche abolirono la distinzione fra padrone e schiavo facendo sì che con la proclamazione dei principi della sovranità popolare e dell'imperio della legge gli schiavi di un tempo divenissero padroni di se stessi. L'ineguale riconoscimento di cui godevano i padroni e gli schiavi viene sostituito da un riconoscimento universale e reciproco, secondo il quale ogni cittadino riconosce la dignità di essere umano di tutti gli altri cittadini, e tale dignità è a sua volta riconosciuta dallo stato attraverso la concessione di *diritti*.

Questa interpretazione hegeliana del significato della democrazia liberale contemporanea si differenzia notevolmente da quell'interpretazione anglosassone che ha costituito la base teorica del liberalismo in Inghilterra e negli Stati Uniti. Nella tradizione di questi due paesi la fiera ricerca del riconoscimento dovette essere subordinata a un illuminato egoismo – il desiderio unito alla ragione – e più specificamente al desiderio di conservare il proprio corpo, ossia all'“istinto di conservazione”. Hobbes, Locke e i Padri fondatori d'America quali Jefferson e Madison ritenevano che i diritti fossero tali in quanto utili a preservare una sfera privata che consentisse agli uomini di arricchirsi e di soddisfare i desideri intimi della loro anima;³ Hegel vede invece i diritti come fini a se stessi, in quanto ciò che soddisfa davvero gli esseri umani non è tanto il benessere materiale quanto il riconoscimento del loro status e della loro dignità. Hegel affermò che con le rivoluzioni americana e francese la storia veniva ad aver fine in quanto, in una società caratterizzata dal riconoscimento universale e reciproco, la brama che aveva messo in moto il processo storico, e cioè la lotta per questo riconoscimento, era stata finalmente soddisfatta. Non esiste un altro ordinamento delle istituzioni sociali umane che possa soddisfare

meglio una tale brama, per cui non è possibile un ulteriore cambiamento progressista nella storia.

Il desiderio del riconoscimento, il *thymós*, può quindi costituire l'anello mancante tra l'economia liberale e la politica liberale nella spiegazione economica della storia della Parte seconda. Il desiderio e la ragione sono insieme sufficienti a spiegare il processo di industrializzazione e gran parte della vita economica in generale. Ma essi non possono spiegare la lotta per la democrazia liberale che nasce alla fine dal *thymós*, quella parte dell'anima che chiede il riconoscimento. Sembra che i cambiamenti sociali che accompagnano l'industrializzazione avanzata, in particolare l'istruzione per tutti, liberino una certa domanda di riconoscimento, che non era affatto presente tra la gente più povera e meno istruita. Quando il livello della vita s'innalza, quando la popolazione diventa più cosmopolita e istruita, e quando la società nel suo complesso raggiunge una condizione di maggiore eguaglianza, la gente comincia a chiedere non solo più ricchezza ma anche il riconoscimento del proprio status. Se la gente fosse nient'altro che desiderio e ragione, sarebbe ben contenta di vivere in stati autoritari orientati verso un'economia di mercato, come la Spagna di Franco, la Corea del Sud o il Brasile sotto il regime militare. Ma anche qui essa è fieramente conscia del proprio valore, e questo la porta a chiedere governi democratici che trattino i cittadini come adulti e non come bambini.

Oggi il comunismo viene soppiantato dalla democrazia liberale, poiché fornisce una forma di riconoscimento fortemente carente.

La comprensione dell'importanza del desiderio del riconoscimento quale motore della storia ci permette di reinterpretare molti fenomeni a noi apparentemente familiari sotto altri aspetti, quali la cultura, la religione, il lavoro, il nazionalismo e la guerra. E questo è esattamente quello che io cerco di fare nella Parte quarta, dove mi sforzo altresì di proiettare nel futuro alcune delle differenti modalità di manifestazione del desiderio di riconoscimento. Per esempio un credente cerca il riconoscimento delle sue divinità e del suo culto, mentre un nazionalista chiede il riconoscimento delle sue particolarità linguistiche e culturali, o del suo gruppo etnico. Ma tutte e due queste forme di riconoscimento sono meno razionali del

riconoscimento universale dello stato liberale in quanto esse sono basate su distinzioni arbitrarie tra il sacro e il profano o tra i gruppi sociali umani. Per questo la religione, il nazionalismo e il complesso degli usi e dei costumi di un popolo, ossia la sua cultura, sono stati considerati tradizionalmente come ostacoli alla costituzione di stabili istituzioni politiche democratiche e di economie liberali.

Ma la verità è considerevolmente più complessa, poiché il successo di una politica e di un'economia liberali poggia spesso su forme di riconoscimento irrazionali che avrebbero dovuto essere superate dal liberalismo. Perché la democrazia funzioni occorre che i cittadini diventino irrazionalmente orgogliosi delle loro istituzioni democratiche: non solo, ma devono anche imparare quella che Tocqueville chiamò l'«arte di associarsi», che poggia su un fiero attaccamento alle piccole comunità. Queste comunità sono spesso fondate sulla religione, l'etnicità o altre forme di riconoscimento, comunque inferiori al riconoscimento universale su cui è basato lo stato liberale. La stessa cosa vale per l'economia liberale. Nella tradizione occidentale dell'economia liberale il lavoro è stato inteso come un'attività sostanzialmente spiacevole, che veniva intrapresa allo scopo di soddisfare i bisogni umani e alleviare le umane sofferenze. Ma in certe culture con una forte etica del lavoro, come quella degli imprenditori protestanti che crearono il capitalismo europeo, o come quella delle élite che dopo la restaurazione dei Meiji modernizzarono il Giappone, il lavoro ebbe anche lo scopo del riconoscimento. Ai giorni nostri in molti paesi asiatici l'etica del lavoro si regge non tanto sugli incentivi materiali quanto sul riconoscimento conferito al lavoro dai gruppi sociali con interessi in parte coincidenti e su cui le loro società sono basate. Questo fa pensare che il successo dell'economia liberale non si basi unicamente sui principi liberali ma richieda anche forme irrazionali di *thymós*.

La lotta per il riconoscimento ci illumina anche sulla natura della politica internazionale. Il desiderio del riconoscimento, che portò i due contendenti primordiali a una lotta cruenta per il prestigio, conduce logicamente anche all'imperialismo e al dominio mondiale. Il rapporto signoria-servitù a livello domestico si ripete naturalmente a livello di rapporti fra stati, con

nazioni che cercano il riconoscimento ed entrano in guerra per la supremazia. Il nazionalismo, una moderna forma di riconoscimento ancora non del tutto razionale, è stato il veicolo della lotta per il riconoscimento degli ultimi cent'anni e l'origine dei più duri conflitti di questo secolo. È questo il mondo della «politica di potenza» descritto da “realisti” della politica estera come Henry Kissinger.

Ma se a provocare le guerre è sostanzialmente il desiderio del riconoscimento, la rivoluzione liberale – che abolisce il rapporto signoria-schiavitù facendo degli schiavi i padroni di se stessi – dovrebbe allora avere un effetto analogo anche sui rapporti tra gli stati. La democrazia liberale sostituisce infatti il desiderio irrazionale di essere riconosciuto come più grande degli altri con il desiderio razionale di venire riconosciuto come eguale. Un mondo fatto di democrazie liberali dovrebbe avere perciò incentivi alla guerra molto ridotti, dato che ogni nazione dovrebbe riconoscere la legittimità dell'altra. E in realtà una sostanziale evidenza empirica sembrerebbe mostrare che negli ultimi duecento anni le democrazie liberali non si sono comportate imperialisticamente tra loro, anche se hanno dato prova di essere perfettamente in grado di entrare in guerra con stati non democratici che non condividono i loro principi fondamentali. Il nazionalismo è attualmente in ripresa in regioni come l'Europa orientale e l'Unione Sovietica, dove i popoli si sono visti negare per troppo tempo il riconoscimento della propria identità nazionale, e attraversa un processo di cambiamento anche all'interno delle più antiche e salde nazionalità del mondo. Nell'Europa occidentale la richiesta del riconoscimento nazionale è stata addomesticata e resa compatibile col riconoscimento universale, come tre o quattro secoli prima era successo quasi allo stesso modo con la religione.

La quinta e ultima parte del libro affronta il problema della “fine della Storia” e quello della creatura che ne emerge, ovvero dell’“ultimo uomo”. Nel corso del dibattito originato dal mio articolo su “National Interest” molti affermarono che la possibilità della fine della Storia era legata alle possibilità di alternative praticabili, nel mondo di oggi, alla democrazia liberale. Si discusse anche molto, tra le varie questioni, se il comunismo

fosse davvero morto e se fosse possibile un ritorno della religione e del nazionalismo estremo. Ma il problema più difficile e profondo riguarda la bontà della stessa democrazia liberale e non solo per sapere se essa riuscirà ad avere la meglio sui suoi rivali di oggi. Ammettendo che al momento essa non ha nulla da temere da nemici esterni, è lecito pensare che le società democratiche di maggior successo riusciranno a mantenersi tali indefinitamente? O non è forse vero che la democrazia liberale è preda di contraddizioni interne talmente gravi da far pensare che finiranno per minarla? È fuor di dubbio che le democrazie contemporanee si trovano a dover affrontare un gran numero di problemi drammatici, dalla droga alla mancanza di alloggi, dalla criminalità al degrado ambientale e, non ultimo, il consumismo. Si tratta tuttavia di problemi non insolubili per una democrazia liberale, e nemmeno tanto gravi da portare necessariamente a un collasso della società come negli anni ottanta è accaduto per il comunismo.

Scrivendo nel secolo XX, un grande interprete di Hegel, Alexandre Kojève, ha affermato senza mezzi termini che la storia era finita perché quello che lui chiamava lo «stato universale e omogeneo» – e che noi a nostra volta chiamiamo democrazia liberale – aveva risolto in maniera definitiva il problema del riconoscimento sostituendo al rapporto signoria-servitù il riconoscimento eguale e universale. Ciò che l'uomo aveva cercato attraverso il corso della storia – ciò che aveva costituito il motore dei precedenti «stadi della storia» stessa – era il riconoscimento. Nel mondo moderno l'uomo l'aveva finalmente trovato ed era completamente soddisfatto. Kojève sostenne questa tesi molto seriamente, e noi dobbiamo considerarla altrettanto seriamente. È infatti possibile comprendere il problema della politica nel corso dei millenni della storia umana come lo sforzo di risolvere il problema del riconoscimento. Il riconoscimento è il problema centrale della politica perché esso è l'origine della tirannia, dell'imperialismo e del desiderio di dominare. È vero che esso ha un lato oscuro, ma non può venire eliminato disinvoltamente dalla vita politica perché è nello stesso tempo il terreno psicologico da cui nascono virtù politiche come il coraggio, il civismo e la giustizia. Tutte le comunità

politiche devono utilizzare il desiderio del riconoscimento e difendersi nello stesso tempo dai suoi effetti distruttivi. Se la forma di governo costituzionale contemporanea avesse davvero trovato la formula in cui tutti potessero essere riconosciuti in modo però da evitare la tirannia, essa potrebbe in tal caso effettivamente aspirare a una stabilità e a una longevità mai conosciute prima dagli altri regimi della terra.

Ma il riconoscimento che i cittadini delle democrazie liberali contemporanee possono ottenere è “del tutto soddisfacente”? La lunga durata della democrazia liberale e le alternative che a essa possono sorgere in futuro dipendono essenzialmente dalla risposta a questo interrogativo. Nella Parte quinta io abbozzo due ampie risposte, una della sinistra e una della destra. La sinistra afferma che nella democrazia liberale il riconoscimento universale è per forza incompleto in quanto il capitalismo crea ineguaglianza economica e richiede una divisione del lavoro che implica *ipso facto* un riconoscimento ineguale. Da questo punto di vista l'illimitato livello di prosperità di una nazione non fornisce alcuna soluzione in quanto continueranno a esserci individui relativamente poveri e perciò invisibili, come esseri umani per i loro concittadini. In altre parole la democrazia liberale continua ingiustamente a riconoscere tutti come eguali.

La seconda critica, che a me sembra più fondata, viene da quella destra che fu profondamente toccata dagli effetti livellatori del principio di eguaglianza della Rivoluzione francese. Questa destra trovò il suo più brillante portavoce nel filosofo Friedrich Nietzsche, le cui concezioni erano state anticipate sotto alcuni aspetti da quel grande osservatore delle società democratiche che fu Alexis de Tocqueville. Nietzsche riteneva che la democrazia moderna non facesse degli schiavi i padroni di se stessi ma fosse la vittoria incondizionata degli schiavi e di una morale da schiavi. Il cittadino tipico di una democrazia liberale era per Nietzsche un «ultimo uomo» il quale, formatosi alla scuola dei fondatori del liberalismo moderno, aveva cessato di credere fieramente nella propria superiorità in cambio della più comoda autoconservazione. La democrazia liberale produceva «uomini senza orgoglio», composti unicamente di desiderio e di ragione, ma privi di *thymós*, abilissimi nello scoprire nuovi modi per soddisfare una serie di

futili bisogni nella prospettiva di una lunga e comoda vita. Ma all'ultimo uomo mancava completamente il *thymós*, il desiderio di essere riconosciuto superiore agli altri, e senza questo desiderio nessuna elevatezza, nessuna conquista erano possibili. Soddisfatto della propria felicità e incapace di qualsiasi senso di vergogna per il fatto di non sapersi elevare al di sopra di quei bisogni, l'ultimo uomo cessava di essere umano.

Seguendo il pensiero di Nietzsche siamo costretti a porci i seguenti interrogativi. L'uomo del tutto soddisfatto del riconoscimento eguale e universale è forse qualcosa di meno di un essere umano completo, e addirittura qualcosa da disprezzare, un «ultimo uomo» senza aspirazioni e senza volontà di lottare? C'è forse un lato della personalità umana che cerca volutamente la lotta, il pericolo, il rischio e la sfida, tanto da non restare soddisfatto della «pace e prosperità» della democrazia liberale contemporanea? La soddisfazione di certi esseri umani non dipende forse dal riconoscimento che sono intrinsecamente diversi? Non solo, ma il desiderio di un riconoscimento ineguale non costituisce forse il fondamento di una vita degna di essere vissuta, e questo non solo nelle passate società aristocratiche, ma anche nelle moderne democrazie liberali? E non può essere che il futuro di quest'ultima dipenda in una certa misura dall'intensità o meno con cui i loro cittadini cercheranno di essere riconosciuti non come eguali ma come superiori agli altri? E la paura di diventare «ultimi uomini» spregevoli non potrebbe condurre gli esseri umani ad affermarsi in modi nuovi e inaspettati e a giungere addirittura al punto di diventare ancora una volta i feroci «primi uomini» impegnati in lotte sanguinose per il prestigio, questa volta con armi moderne?

Questo libro cerca di rispondere a simili interrogativi. Interrogativi che sorgono naturalmente ogni volta che ci chiediamo se quello che noi chiamiamo progresso esiste davvero e se è possibile costruire una storia universale dell'umanità, coerente e direzionale. Per la maggior parte di questo secolo i totalitarismi di destra e di sinistra ci hanno tenuti troppo occupati perché potessimo dedicarci seriamente a quest'ultimo problema. Ma il tramonto di questi totalitarismi sul finire del secolo ci invita a sollevare ancora una volta questo vecchio problema.

PARTE PRIMA

Un vecchio interrogativo
che si pone di nuovo

Il nostro pessimismo

Un filosofo sobrio e rispettabile come Immanuel Kant poteva ancora credere con tutta sincerità che la guerra servisse i fini della Provvidenza. Ma dopo Hiroshima si è capito che ogni guerra è, nel migliore dei casi, un male inevitabile. Un teologo e un santo come Tommaso d'Aquino poté affermare in tutta serietà che i tiranni rientrano nei disegni della Provvidenza in quanto senza di essi non avremmo potuto avere dei martiri. Ma dopo Auschwitz chiunque usasse simili argomenti sarebbe considerato blasfemo. Ebbene, dopo avvenimenti tanto tremendi, verificatisi nel cuore stesso dell'illuminato e tecnologico mondo moderno, è ancora possibile credere in un necessario Dio Progresso più di quanto non lo sia credere in un Dio che manifesta la sua Potenza nella forma di un'onnisciente Provvidenza?

Emil Fackenheim, *La presenza di Dio nella Storia*¹

Si può affermare con sicurezza che il secolo XX ci ha reso tutti profondamente pessimisti riguardo alla storia.

È chiaro che individualmente si può benissimo essere ottimisti valutando le prospettive per la nostra salute e per la nostra felicità. Il popolo americano è per antica tradizione un popolo che ha avuto sempre fiducia nel futuro. Ma quando ci poniamo interrogativi più vasti, come per esempio se c'è stato o ci sarà progresso nella storia, la risposta è decisamente diversa. Per le menti più lucide e attente del nostro secolo non c'è alcun motivo per ritenere che il mondo si stia muovendo verso quelle che in Occidente consideriamo istituzioni politiche umane e rispettabili: in altre parole, verso la democrazia liberale. I nostri pensatori più profondi sono giunti alla

conclusione che una storia – nel senso di un ordine, con un suo significato, nel grande flusso degli avvenimenti umani – non esiste. Quanto a noi, ci sembra di poter dire, in base alla nostra esperienza, che è piuttosto probabile un futuro gravido di mali nuovi e impensati, quali dittature fanatiche, genocidi sanguinosi, un consumismo che banalizzi ancora di più la nostra vita; o disastri senza precedenti come inverni nucleari o effetti serra.

Il pessimismo del secolo XX è in netto contrasto con l'ottimismo del XIX. Per quanto in Europa sia cominciato con guerre e rivoluzioni, il XIX fu in larga misura un secolo di pace, con un aumento senza precedenti del benessere materiale. C'erano due validi motivi alla base di questo ottimismo. Il primo era la convinzione che la scienza moderna avrebbe migliorato le condizioni della vita umana sconfiggendo le malattie e la povertà. La tecnologia moderna avrebbe sottomesso questa vecchia nemica dell'uomo che era la natura, costringendola a cooperare alla felicità dell'uomo stesso. Il secondo motivo era la convinzione che i regimi democratici avrebbero continuato a diffondersi in un numero sempre maggiore di paesi. Lo "spirito del 1776" o gli ideali della Rivoluzione francese avrebbero finito con lo sgominare tiranni, autocrati e preti superstiziosi. L'obbedienza cieca all'autorità avrebbe ceduto il passo a razionali governi democratici, in cui tutti gli uomini, liberi ed eguali, non avrebbero dovuto avere altri padroni che se stessi. Ci furono filosofi che, nel quadro del grande movimento di civilizzazione, considerarono progressiste perfino le sanguinose guerre napoleoniche in quanto avevano sospinto la diffusione dei governi repubblicani. Per spiegare che la storia costituiva un tutto coerente – le cui contorsioni e le cui svolte potevano essere interpretate come fenomeni che finivano, in ogni caso, col portare ai vantaggi della modernità – vennero espresse diverse teorie, alcune degne, altre meno. Nel 1880 un certo Robert Mackenzie arrivò a scrivere:

La storia umana è una registrazione del progresso, una registrazione dell'accumularsi delle conoscenze e dell'aumento della sapienza, del continuo avanzare da un livello più basso a uno più alto di intelligenza e di benessere. Ogni generazione trasmette alla successiva i tesori che ha ereditato, arricchiti dalla propria esperienza, ampliati dai frutti di tutte le

vittorie da essa riportate [...]. La crescita del benessere dell'uomo, salvato dalla malefica interferenza di principi ostinati, è ora lasciata alla benefica regolazione delle leggi della Provvidenza.²

Alla voce “tortura”, la famosa undicesima edizione dell'*Encyclopaedia Britannica*, uscita nel 1910-1911, scriveva: «L'intera materia, almeno per quanto riguarda l'Europa, ha solo un interesse storico».³ Proprio alla vigilia della prima guerra mondiale il giornalista Norman Angell pubblicava *The Great Illusion*, un libro in cui affermava che il libero scambio aveva reso obsoleti gli ingrandimenti territoriali e che la guerra era diventata economicamente irrazionale.⁴

L'estremo pessimismo di questo nostro secolo è dovuto almeno in parte alla crudeltà con la quale queste speranze vennero mandate in frantumi. La prima guerra mondiale fu determinante nel minare la fiducia in se stessa dell'Europa. Naturalmente la guerra provocò il crollo dell'assetto politico costituito dalle monarchie tedesca, austriaca e russa, ma il suo impatto più profondo fu psicologico. Quattro anni di una guerra di trincea indescrivibilmente atroce, in cui in un solo giorno potevano venire falciati in pochi metri di territorio devastato decine di migliaia di uomini, costituì – com'ebbe a scrivere Paul Fussell – «un mostruoso imbarazzo nel diffuso mito migliorista, che per un secolo aveva dominato l'opinione pubblica», capovolgendo «l'idea di progresso».⁵ Per sostenere un sistematico e insensato massacro di altri uomini vennero sfoderate virtù come la fedeltà, la laboriosità, la tenacia e il patriottismo; tanto che venne a essere screditato l'intero mondo borghese che quei valori aveva creato.⁶ Come spiega Paul, il protagonista del romanzo di Erich Maria Remarque, *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, «Loro [i nostri insegnanti] avrebbero dovuto essere per noi, ragazzi di diciotto anni, degli intermediari, delle guide all'età adulta, al mondo del lavoro, del dovere, della cultura, del progresso, in altre parole all'avvenire... Ma la prima morte che abbiamo visto ha mandato in frantumi questa convinzione». E concludeva con parole che sarebbero riecheggiate nella mente di tanti giovani americani della guerra del Vietnam: «La nostra generazione era più onesta della loro».⁷ Il pensiero che

il progresso industriale dell'Europa potesse venir impiegato per una guerra moralmente non riscattabile e senza senso portò a denunciare con durezza ogni tentativo di trovare nella storia disegni o significati più ampi. È così che il noto storico inglese H.A.L. Fisher poteva scrivere nel 1934: «Uomini più saggi e più preparati di me hanno visto nella storia una trama, un ritmo, un disegno prestabilito. Io queste armonie non riesco a vederle. Tutto quello che riesco a vedere sono delle situazioni di emergenza che si susseguono le une alle altre come fanno le onde».⁸

Come si poté constatare, la prima guerra mondiale fu solo un'anticipazione delle nuove forme di male che sarebbero ben presto venute alla luce. Se la scienza moderna rese possibili anni dalla capacità distruttiva senza precedenti, come la mitragliatrice e il bombardiere, la politica moderna creò uno stato di una potenza mai vista e per il quale dovette essere coniata una parola nuova, *totalitarismo*. Sostenuto da efficienti forze di polizia, da partiti politici di massa e da ideologie estremiste che miravano a controllare ogni aspetto della vita umana, questo nuovo genere di stato si avventurò in un programma non meno ambizioso di quello del dominio mondiale. I genocidi perpetrati dai regimi totalitari della Russia di Stalin e della Germania di Hitler non hanno precedenti nella storia dell'umanità, e sotto molti aspetti furono resi possibili dalla stessa modernità.⁹ È chiaro che di tirannie sanguinarie ve ne furono, e molte, anche prima del secolo XX, ma Stalin e Hitler posero tutti e due la tecnologia e l'organizzazione politica moderne al servizio del male. In passato, un progetto così ambizioso come l'eliminazione di un'intera classe di persone – i kulaki nell'Unione Sovietica e gli ebrei in Europa – sarebbe stato al di là della capacità tecnica delle tirannie “tradizionali”. Questo fu invece reso possibile dai progressi tecnici e sociali del secolo precedente. Anche le guerre scatenate dalle ideologie totalitarie furono di un nuovo genere, implicando la distruzione in massa di popolazioni e di risorse economiche – da cui il termine “guerra totale”. Per difendersi da questa minaccia le democrazie liberali dovettero adottare strategie militari come i bombardamenti di Dresda e di Hiroshima, che in altri tempi sarebbero stati stigmatizzati come genocidi.

Nel secolo XIX le teorie sul progresso collegavano il male a uno stato di arretratezza dello sviluppo sociale. Ma se è vero che lo stalinismo sorse in un paese sottosviluppato e semieuropeo noto per il suo governo dispotico, l'Olocausto ebbe luogo in un paese con la più avanzata economia industriale e con una popolazione tra le più civili e istruite d'Europa. Se quindi un avvenimento del genere poté verificarsi in Germania, perché non potrebbe verificarsi anche in ogni altro paese avanzato? E se lo sviluppo economico, l'istruzione e la cultura non costituirono una garanzia contro un fenomeno come il nazismo, quale doveva essere allora l'elemento costitutivo del progresso storico?¹⁰

Le esperienze del secolo XX hanno reso molto problematica la concezione di un progresso basato sulla scienza e sulla tecnologia. La capacità della tecnologia di migliorare la vita umana è infatti decisamente dipendente da un parallelo progresso morale dell'uomo. Senza quest'ultimo la potenza della tecnologia verrà sicuramente utilizzata a scopi malvagi, e l'umanità *starà peggio* di quanto si prevedeva. Le guerre totali del secolo XX non sarebbero state possibili senza le conquiste fondamentali della Rivoluzione industriale: ferro, acciaio, motore a combustione interna e aeroplano. E da Hiroshima in poi l'umanità è vissuta sotto la minaccia della conquista tecnologica più terribile di tutte, quella delle armi nucleari. La fantastica crescita economica resa possibile dalla scienza moderna ha un lato negativo, perché in molte parti del pianeta essa ha portato a un grave degrado ambientale e ha fatto sorgere addirittura la possibilità di una catastrofe ecologica globale. Viene affermato spesso che la tecnologia dell'informazione e le attuali comunicazioni hanno dato impulso agli ideali democratici, come nel caso della trasmissione in mondovisione dell'occupazione della piazza Tienanmen fatta nel 1989 dalla CNN americana, o delle rivoluzioni dell'Europa orientale, l'anno dopo. Ma la tecnologia delle comunicazioni non è, di per sé, né positiva né negativa. Le idee reazionarie dell'ayatollah Khomeini vennero importate in Iran, prima della rivoluzione del 1978, in audiocassette che la modernizzazione del paese a opera dello scià aveva reso ampiamente disponibili. Se negli anni ottanta fossero esistite la televisione e le comunicazioni di oggi, esse

sarebbero state utilizzate con grande efficacia da propagandisti del nazismo quali Leni Riefenstahl e Joseph Goebbels per diffondere le idee naziste, non certo quelle democratiche.

Gli avvenimenti traumatici del secolo XX hanno costituito anche il fondale di una profonda crisi intellettuale. Si può parlare di progresso storico solo se si sa dove sta andando l'umanità. La maggior parte degli europei del secolo XIX ritenevano che progresso volesse dire progresso verso la democrazia. Ma nel nostro secolo non c'è stato quasi mai accordo su questa questione. La democrazia liberale venne minacciata da due grandi ideologie rivali, il comunismo e il fascismo, che proponevano concezioni radicalmente diverse di una buona società. Ma taluni nello stesso Occidente arrivarono a chiedersi se la democrazia fosse davvero un'aspirazione di tutta l'umanità, o se invece il fatto che in precedenza fosse stata ritenuta tale non si dovesse a un gretto etnocentrismo. Costretti a misurarsi con il mondo extraeuropeo – in un primo tempo come padroni coloniali, e quindi, successivamente, come protettori durante la guerra fredda e come teoricamente eguali in un mondo di stati nazionali sovrani – gli europei finirono col mettere in discussione l'universalità dei loro ideali. La capacità di autodistruzione dimostrata dagli stati europei in due guerre mondiali smentì il mito della superiore razionalità dell'Occidente, e nello stesso tempo dopo i campi di sterminio nazisti divenne più difficile fare una distinzione tra popoli civili e popoli barbari, come era istintivo fare per gli europei del secolo XIX. Invece di una storia che va in una sola direzione si ebbe l'impressione che ci fossero tante mete quanti erano i popoli e le civiltà, e che la democrazia liberale non potesse pretendere una posizione di privilegio.

Oggi una delle manifestazioni più chiare del nostro pessimismo è la credenza pressoché universale della stabilità di un forte totalitarismo comunista alternativo alla democrazia liberale dell'Occidente. Negli anni settanta, quand'era segretario di stato, Henry Kissinger così parlò ai suoi concittadini: «Oggi, per la prima volta nella nostra storia, ci troviamo di fronte alla dura realtà di una sfida [comunista] che *non ha fine*... Noi dobbiamo imparare a condurre la nostra politica estera così come per molti

secoli altre nazioni sono state costrette a fare, cioè niente fughe e nessuna tregua... *Questa situazione non cambierà*».¹¹ Secondo Kissinger era utopistico cercare di riformare le strutture politiche e sociali fondamentali di una potenza ostile com'era l'Unione Sovietica. Maturità politica voleva dire accettare il mondo così com'era e non come noi avremmo voluto che fosse, il che, in altre parole, voleva dire venire a patti con l'Unione Sovietica di Brežnev. E mentre il conflitto tra comunismo e democrazia poteva essere contenuto, non era invece possibile superarlo completamente, così come non era possibile evitare in modo definitivo la possibilità di una guerra apocalittica.

Kissinger non era affatto il solo a pensarla così. Praticamente tutti coloro che dovevano occuparsi professionalmente di politica, e in particolare di politica estera, credevano nella stabilità del comunismo, per cui il suo crollo su scala mondiale alla fine degli anni ottanta fu quasi del tutto impreveduto. E non si trattò semplicemente del fallimento di un dogma ideologico da poter guardare con occhio "spassionato". Esso toccò gente di tutto lo spettro politico: persone di destra, di sinistra e di centro, giornalisti e studiosi, uomini politici dell'Est e dell'Occidente.¹² Le radici di una cecità così diffusa erano molto più profonde della mera partigianeria, e andavano ricercate nello straordinario pessimismo storico generato dagli avvenimenti di questo secolo.

Non più tardi del 1983 Jean-Francois Revel dichiarò che «dopo tutto, poteva ben darsi che la democrazia fosse stata un incidente storico, una breve parentesi che si stava chiudendo davanti ai nostri occhi».¹³ Ovviamente la destra non aveva mai creduto che il comunismo avesse raggiunto un qualche grado di legittimità agli occhi delle popolazioni da esso dominate, e vide in maniera molto chiara il fallimento delle società socialiste. Ma gran parte della destra credeva anche che una "società fallita" come l'Unione Sovietica aveva nondimeno trovato, con l'invenzione del totalitarismo leninista, la chiave del potere, per cui una ristretta banda di dittatori-burocrati poteva servirsi della potenza dell'organizzazione e della tecnologia moderna per governare più o meno indefinitamente su grandi popolazioni. Il totalitarismo era riuscito non solo a intimidire le popolazioni

soggette ma anche a costringerle a interiorizzare i valori dei loro padroni comunisti. Questa fu una delle distinzioni che in un suo famoso articolo del 1979 Jeanne Kirkpatrick fece fra i tradizionali regimi autoritari di destra e i totalitarismi radicali di sinistra. Mentre i primi «lasciano com'è la distribuzione della ricchezza, del potere e dello status,» e «non disturbano né i culti religiosi né i tabù tradizionali», i totalitarismi radicali di sinistra cercano di «imporre la loro giurisdizione sull'intera società» e violano «valori e usi interiorizzati». Uno stato totalitario, al contrario di uno puramente autoritario, era in grado di controllare la società sottostante in maniera talmente spietata da rendere praticamente impossibile ogni cambiamento o riforma della medesima: cosicché «la storia di questo secolo non ci fornisce alcun elemento per sperare che i regimi totalitari radicali possano trasformarsi».¹⁴

Alla base di questa convinzione circa il dinamismo degli stati totalitari c'era una profonda mancanza di fiducia nella democrazia. Questa mancanza di fiducia appariva chiaramente dalla convinzione della Kirkpatrick che ben pochi degli attuali paesi non democratici del Terzo mondo sarebbero stati capaci di passare effettivamente alla democrazia (dando per scontata l'impossibilità, per un regime comunista, di democratizzarsi); e dalla credenza di Revel che le forti e stabili democrazie dell'Europa e del Nord America non fossero profondamente convinte di doversi difendere. Enumerando i numerosi requisiti di carattere economico, sociale e culturale che occorre per una vera democratizzazione, la Kirkpatrick criticava come tipicamente americana l'idea che fosse possibile democratizzare dei governi sempre e dovunque. L'idea che nel Terzo mondo potesse esserci un centro democratico era un trabocchetto e un'illusione: l'esperienza ci insegnava che il mondo si divideva in autoritarismi di destra e totalitarismi di sinistra. Dal canto suo Revel non faceva che ripetere in una forma molto più radicale la critica di Tocqueville, secondo il quale le democrazie hanno grosse difficoltà a sostenere politiche estere coerenti e di lunga durata.¹⁵ A impedirglielo è la loro stessa natura democratica, e cioè la pluralità delle voci, l'incertezza e l'autocritica che caratterizzano il dibattito democratico. Quindi «Mentre le cose stanno ferme, cause relativamente minori

corrodono, turbano, sconvolgono e paralizzano le democrazie più di quanto carestie terribili e povertà costante non facciano dei regimi comunisti, i cui sudditi non hanno veri e propri diritti o mezzi per ottenere soddisfazione per i torti subiti. Le società di cui la critica costituisce un aspetto integrante sono le sole dove merita vivere, ma sono anche le più fragili».¹⁶

La sinistra pervenne a una conclusione analoga ma per una strada diversa. Verso gli anni ottanta, in Europa e in America l'opinione più "progressista" non credeva più che il comunismo sovietico costituisse *il suo* futuro, come invece molti avevano pensato alla fine della seconda guerra mondiale. Ciononostante nella sinistra si continuava a credere che il marxismo-leninismo fosse legittimo per *altri* popoli, una legittimità che di solito aumentava in proporzione alla distanza geografica e culturale. Così mentre il comunismo di matrice sovietica non era necessariamente una scelta realistica per individui degli Stati Uniti o dell'Inghilterra, si riteneva che fosse invece un'autentica alternativa per i russi, con le loro tradizioni di autocrazia e di centralismo governativo, per non parlare dei cinesi, che a quanto si diceva l'avevano abbracciato per liberarsi del retaggio della dominazione straniera, dell'arretratezza e dell'umiliazione. Lo stesso ragionamento veniva fatto per i cubani e i nicaraguensi, ritenuti vittime dell'imperialismo americano, e per i vietnamiti, del cui comunismo si diceva che era praticamente una loro tradizione nazionale. Erano in molti nella sinistra a pensare che nel Terzo mondo un regime socialista radicale poteva, anche senza libere elezioni e libertà d'opinione, considerarsi legittimo se si impegnava nella riforma agraria, se forniva l'assistenza sanitaria gratuita e si adoperava per ridurre l'analfabetismo. Dato questo modo di pensare, non sorprende che nella sinistra fossero ben pochi a prevedere un'instabilità rivoluzionaria nel blocco sovietico o in Cina.

In realtà la fiducia nella legittimità e nella stabilità del comunismo assunse, negli ultimi giorni della guerra fredda, una serie di forme bizzarre. Un eminente studioso dell'Unione Sovietica arrivò a sostenere che sotto Brežnev il sistema sovietico aveva raggiunto quello che lui chiamò «pluralismo istituzionale», e che «sembrava quasi che la leadership sovietica avesse portato l'Unione Sovietica più vicino degli Stati Uniti allo

spirito del modello pluralistico della scienza americana della politica».¹⁷ Prima di Gorbacëv la società sovietica non era «inerte e passiva ma-partecipante in quasi tutte le accezioni del termine», e i cittadini sovietici «che prendevano parte» alla politica erano, in proporzione, più numerosi che negli Stati Uniti.¹⁸ Questo stesso modo di pensare lo ritroviamo nell'Europa orientale, dove – nonostante il comunismo fosse, ovviamente, un'imposizione – molti studiosi riscontrarono una fortissima stabilità sociale. Nel 1987 uno specialista affermò: «Se oggi noi dovessimo paragonare (gli stati dell'Europa orientale) a molti paesi del mondo – per esempio a numerosi paesi dell'America Latina – essi ci apparirebbero come simboli della stabilità», e criticava l'immagine tradizionale del «partito “illegittimo” [...] contrapposto a una popolazione scettica e necessariamente ostile».¹⁹

Mentre alcuni di questi punti di vista costituivano semplicemente una proiezione del passato recente sul futuro, molti di essi poggiavano su un giudizio relativo alla *legittimità* del comunismo nell'Est. In altre parole, nonostante tutti i loro innegabili problemi, i governanti comunisti avevano fatto con i loro popoli un «contratto sociale» fondato su un detto che circola in Unione Sovietica: «Loro fanno finta di pagarci e noi facciamo finta di lavorare». Questi regimi non erano né produttivi né dinamici, ma si diceva che governavano con un certo grado di consenso da parte delle loro popolazioni perché davano sicurezza e stabilità.²⁰ Ecco cosa scriveva nel 1968 il politologo Samuel Huntington:

Gli Stati Uniti, l'Inghilterra e l'Unione Sovietica hanno forme diverse di governo, ma in tutti e tre questi sistemi il governo governa. Ognuno di questi paesi è una comunità politica in cui il popolo è nella stragrande maggioranza d'accordo sulla legittimità del sistema politico. In ognuno di questi paesi i cittadini e i loro leader hanno le stesse idee sull'interesse pubblico nonché sulle tradizioni e i principi sui quali è fondata la comunità politica.²¹

Huntington non aveva una particolare simpatia per il comunismo, ma pensava che il peso dell'evidenza ci costringesse a concludere che esso era riuscito a conquistarsi con gli anni un certo grado di approvazione popolare.

Il pessimismo del presente circa la possibilità del progresso nella storia è conseguente a due crisi distinte ma parallele: la crisi della politica del secolo XX e la crisi intellettuale del razionalismo occidentale. La prima ha ucciso decine di milioni di persone e ne ha costretto centinaia di milioni a vivere sotto nuove e più brutali forme di schiavitù; la seconda ha lasciato la democrazia liberale senza le risorse intellettuali con cui potersi difendere. Esse erano interrelate e non possono essere comprese separatamente. D'altro canto la mancanza di consenso intellettuale ha reso le guerre e le rivoluzioni di questo secolo più ideologiche e perciò più estremistiche di quanto avrebbero potuto essere. Le rivoluzioni russa e cinese, e le conquiste naziste durante la seconda guerra mondiale, videro il ritorno, in forma ingrandita, della brutalità che caratterizzò le guerre di religione del secolo XVI, combattute non per ampliamenti territoriali o per il controllo di risorse economiche, ma per sistemi di valori e modi di vivere di intere popolazioni. D'altra parte la violenza di questi conflitti a base ideologica e le loro terribili conseguenze ebbero un effetto devastante sulla fiducia nelle proprie forze delle democrazie liberali, il cui isolamento in un mondo di regimi totalitari e autoritari condusse alla nascita di seri dubbi sulla universalità della concezione liberale del diritto.

E tuttavia, nonostante le mille ragioni per essere pessimisti dopo le esperienze della prima metà di questo secolo, gli avvenimenti della seconda metà hanno preso una direzione quanto mai diversa e inattesa. Ormai all'inizio degli anni novanta, il mondo nel suo complesso non presenta per nulla mali nuovi, ma sotto certi aspetti ci appare addirittura *migliorato*. La più grande delle sorprese è stata il crollo inaspettato del comunismo in gran parte del mondo, verificatosi alla fine degli anni ottanta. Ma questo avvenimento, per quanto sconcertante, è solo parte di una più vasta costellazione di avvenimenti che hanno cominciato a prender forma con la seconda guerra mondiale. Sono crollate le dittature autoritarie di ogni genere, di destra e di sinistra.²² In alcuni casi il crollo ha portato all'instaurazione di democrazie liberali stabili e prosperose; in altri casi all'autoritarismo è successa l'instabilità, o un'altra forma di dittatura. Ma, al di là di un eventuale successo finale della democrazia, gli autoritarismi di

ogni genere sono piombati in una grave crisi praticamente in ogni parte del globo. Se agli inizi del secolo XX la principale novità fu l'invenzione degli stati forti della Germania e della Russia totalitarie, dopo pochi decenni abbiamo visto quanto fosse tremenda la loro debolezza interna. E questa debolezza, così totale e inaspettata, suggerisce come le lezioni pessimistiche sulla storia – che secondo alcuni il nostro secolo avrebbe impartito – vadano tutte ripensate da cima a fondo.

La debolezza degli stati forti

L'attuale crisi dell'autoritarismo non è cominciata né con la *perestrojka* di Gorbacëv né con la caduta del Muro di Berlino. Ha avuto inizio un decennio e mezzo prima con la caduta, nell'Europa del Sud, di una serie di governi autoritari di destra. Nel 1974 in Portogallo le forze armate rovesciarono con un colpo di stato il regime di Caetano. Dopo un periodo di instabilità che minacciò di trasformarsi in guerra civile, nell'aprile 1976 venne eletto primo ministro il socialista Mário Soares, e da allora il paese vive in pace sotto un governo democratico. In quello stesso anno in Grecia vennero rovesciati i colonnelli che avevano governato il paese fin dal 1967, e a essi successe il governo democratico di Karamanlis. E nel 1975, in Spagna, la morte del generale Francisco Franco aprì la strada a un passaggio quanto mai pacifico alla democrazia, che venne instaurata nel paese due anni dopo. Inoltre in Turchia, a causa del terrorismo che stava inghiottendo la sua società, nel settembre 1980 presero il potere i militari, che tuttavia nel 1983 restituirono il paese al governo dei civili. Da allora tutti questi paesi hanno tenuto elezioni regolari, libere e pluripartitiche.

La trasformazione che si è verificata nell'Europa del Sud in meno di un decennio è stata notevole. Condannati dalle loro tradizioni religiose e autoritarie a rimanere fuori dalla corrente principale dello sviluppo dell'Europa democratica occidentale, questi paesi erano stati prima di allora considerati come le pecore nere del continente. Ma già negli anni ottanta ciascuno di essi era riuscito a instaurare una democrazia stabile e funzionante, tanto stabile che, a eccezione forse della Turchia, tutti coloro che vi vivevano riuscivano a malapena a pensare che le cose potessero andare diversamente.

Uno scenario più o meno simile di passaggi alla democrazia ebbe luogo negli anni ottanta nell'America Latina. L'avvio lo dette nel 1980 il Perù, dove dopo dodici anni di regime militare venne restaurato un governo eletto democraticamente. Nel 1982 la guerra delle Falkland/Malvine accelerò in Argentina il crollo della giunta militare, alla quale successe il governo Alfonsín, eletto democraticamente. La transizione argentina venne presto seguita da altri paesi dell'America Latina, con la caduta dei regimi militari nel 1983 in Uruguay e nel 1984 in Brasile. Sul finire del decennio le dittature di Stroessner in Paraguay e di Pinochet in Cile cedettero il passo a governi eletti democraticamente, e agli inizi degli anni novanta cadde anche il governo sandinista del Nicaragua, dove le libere elezioni portarono alla direzione del paese una coalizione guidata da Violeta Chamorro. Per molti osservatori, la stabilità delle democrazie latino-americane era meno affidabile rispetto a quella delle democrazie nell'Europa del Sud. In questa regione le democrazie andavano e venivano, e praticamente tutti i paesi dove ora si erano instaurate attraversavano acute crisi economiche, la cui manifestazione più appariscente era l'indebitamento. Inoltre paesi come il Perù e la Colombia si trovavano a dover far fronte a minacce interne quali l'insurrezione e la droga. E ciononostante queste nuove democrazie hanno dato prova di una notevole elasticità, quasi che la loro precedente esperienza autoritaria le abbia vaccinate contro un ritorno troppo facile ai regimi militari. Resta comunque il fatto che mentre agli inizi degli anni settanta i paesi latinoamericani democratici si contavano sulla punta delle dita, agli inizi degli anni novanta nell'emisfero occidentale sono rimasti solo Cuba e la Guyana a non permettere libere elezioni.

Sviluppi di questo genere si sono avuti anche nell'Asia orientale. Nel 1986 nelle Filippine venne rovesciata la dittatura di Marcos, e una marea di manifestazioni popolari portò alla presidenza del paese Corazón Aquino. L'anno seguente nella Corea del Sud il generale Chun si dimise, permettendo l'elezione a presidente di Roh Tae-woo. Se è vero che a Taiwan il sistema politico non è stato riformato in modo molto drastico, nel 1988, dopo la morte di Chiang Ching-kuo, ci fu però un notevole fermento democratico sotterraneo. Col passaggio di gran parte della vecchia guardia

al partito del Kuomintang, il partito al governo, si è avuta una crescente partecipazione di altri settori della società taiwanese al parlamento nazionalista, tra cui molti nativi dell'isola. E infine il governo autoritario della Birmania è stato scosso da fermenti di indirizzo democratico.

Nel febbraio 1990 nel Sud Africa il governo a maggioranza boera di F.W. de Klerk annunciò la liberazione di Nelson Mandela e l'abrogazione delle leggi che condannavano alla clandestinità l'African National Congress e il South African Communist Party. Egli inaugurò in tal modo un periodo di negoziati il cui obiettivo era quello di un governo di bianchi e di neri, con la prospettiva di un governo di maggioranza.

Retrospectivamente, noi abbiamo avuto difficoltà a individuare la causa profonda della crisi in cui le dittature si sono venute a trovare, nell'errore di aver creduto che esse potessero perpetuarsi, o, più in generale, di aver creduto alla vitalità degli stati forti. In una democrazia liberale lo stato è debole per definizione: la conservazione di una sfera di diritti individuali vuol dire infatti una precisa limitazione del suo potere. Al contrario, i regimi autoritari di destra e di sinistra hanno cercato di servirsi del potere dello stato per violare la sfera privata e controllarla per vari scopi, quali la costruzione di una forza militare, la promozione di un ordine sociale egualitario, o la realizzazione di una rapida crescita economica. Quello che veniva perduto nel campo della libertà individuale doveva essere riguadagnato a livello di obiettivi nazionali.

La debolezza che alla fine determinò il crollo di questi stati forti fu in ultima analisi la mancanza di legittimità, cioè soprattutto una crisi ideologica. Legittimità non vuol dire infatti giustizia o diritto in senso assoluto, ma è un concetto relativo, basato sulle percezioni soggettive della gente. Ora tutti i regimi che vogliono svolgere un'azione efficace devono essere basati su qualche principio di legittimità.¹ Non esiste un dittatore che governi solo "con la forza", come per esempio si dice comunemente di Hitler. Un tiranno può imporsi con la forza ai suoi figli, a delle persone anziane, e forse alla propria moglie, se è fisicamente più forte di loro, ma non può comandare in questo modo a più di due o tre persone, e certamente non a una nazione di milioni di individui.² Quando perciò noi diciamo che

Hitler comandava “con la forza”, intendiamo dire che erano i sostenitori di Hitler, inclusi il partito nazista, la Gestapo e la Wehrmacht, che riuscivano a intimidire fisicamente un numero più vasto di persone. Ma cosa spingeva questi sostenitori a essere fedeli a Hitler?

Certamente non la sua capacità di intimidirle fisicamente, bensì il fatto che essi credevano nella legittimità della sua autorità. Può accadere che gli stessi apparati di sicurezza vengano tenuti sotto controllo attraverso l'intimidazione, ma in *qualche* punto del sistema il dittatore deve avere dei subordinati fedeli che credono nella legittimità della sua autorità. E questo vale anche per il capo-mafia più modesto e corrotto: egli non potrebbe essere un *capo* se la sua “famiglia” non accettasse per un qualche motivo la sua legittimità. Come Socrate spiega nella *Repubblica* di Platone, perfino in una banda di ladri dev'esserci un qualche principio di giustizia che permetta la divisione del bottino. La legittimità è perciò determinante perfino nella dittatura più ingiusta e sanguinaria.

È chiaro che per sopravvivere un regime non ha bisogno di veder riconosciuta la propria legittimità dalla maggioranza della sua popolazione. Ci sono numerosi esempi di contemporanee dittature di minoranze, odiatissime da vasti strati delle loro popolazioni, e che ciononostante sono riuscite a rimanere al potere per decenni. Tale è il caso del regime dominato dagli Alawiti in Siria, nonché quello della fazione ba'thista di Saddam Hussein in Iraq. E non c'è bisogno di dire che nell'America Latina varie giunte militari e varie oligarchie hanno governato senza un consistente appoggio popolare. Il fatto che una popolazione nel suo complesso non riconosca la legittimità di un regime non costituisce di per sé una crisi di legittimità del regime stesso, a meno che questo mancato riconoscimento non cominci a contaminare le élite legate al regime, e in particolare quelle che hanno il monopolio del potere coercitivo, quali il partito del governo, le forze armate e la polizia. Quando infatti parliamo di una crisi in un sistema autoritario, noi intendiamo una crisi all'interno di quelle élite la cui coesione è essenziale al funzionamento del regime.

A un dittatore la legittimità può venire da varie fonti: per esempio da un esercito o da un'ideologia ben studiata che giustifichi il suo diritto a

governare. Nel nostro secolo il più importante tentativo sistematico di fondare un principio di legittimità coerente, di destra – non democratico e non egualitario –, è stato il fascismo. La sua dottrina non ha avuto un carattere “universale” come il liberalismo e il comunismo, anche se esso negava che gli uomini fossero tutti eguali e avessero eguali diritti. Il fascismo ultranazionalista sosteneva infatti che la fonte suprema della legittimità era la razza o nazione, e più specificamente il diritto di «razze padrone» (come quella tedesca) di governare altri popoli. La potenza e la volontà venivano messe al di sopra della ragione e dell’eguaglianza, ed erano considerate di per sé titoli per governare. L’affermazione nazista della superiorità razziale dei tedeschi dovette essere dimostrata praticamente attraverso il conflitto con altre culture, per cui la guerra divenne una condizione normale anziché patologica.

Il fascismo non è durato abbastanza per crisi interne di legittimità, per cui dovette essere sconfitto con la forza delle armi. Hitler e i suoi ultimi fedeli affrontarono la morte nel loro bunker di Berlino, convinti fino all’ultimo della giustizia della causa nazista e della legittimità dell’autorità del Führer. Agli occhi della maggior parte del popolo il fascismo perse il suo fascino solo dopo che venne sconfitto.³ Hitler aveva basato la rivendicazione della propria legittimità sulla promessa del dominio del mondo, e invece quello che i tedeschi si ritrovarono ad avere furono distruzioni spaventose e un’occupazione da parte di razze che avevano ritenuto inferiori. Il fascismo esercitò un grande fascino non solo sui tedeschi ma anche su molti altri popoli della terra finché la sua immagine rimase legata soprattutto a immense parate notturne al lume delle fiaccole e a vittorie senza spargimento di sangue; ma quando il militarismo che ne costituiva il nocciolo venne portato alle sue logiche conclusioni, perse la maggior parte dei suoi sostenitori. Si potrebbe dire che il fascismo soffrì di una contraddizione interna, in quanto proprio l’enfasi data al militarismo e alla guerra lo condusse inevitabilmente a un conflitto autodistruttivo con il sistema internazionale. Possiamo perciò concludere che dopo la fine della seconda guerra mondiale il fascismo non ha più costituito un serio rivale della democrazia liberale.

Naturalmente possiamo chiederci quale grado di legittimità avrebbe oggi il fascismo se Hitler non fosse stato sconfitto. Ma la contraddizione interna di cui s'è detto costituiva una minaccia più verosimile della possibilità che esso venisse sconfitto militarmente dal sistema internazionale. Anche se Hitler fosse riuscito a vincere, il fascismo avrebbe perso egualmente la sua intima *raison d'être* nella pace di un impero universale in cui non sarebbe stato più possibile affermare con la guerra e la conquista la superiorità della razza tedesca.

Dopo la sconfitta di Hitler, quello che rimase come alternativa di destra alla democrazia liberale fu un gruppo di dittature militari ostinate ma strutturalmente deboli. La maggior parte di questi regimi non si è però data un programma che andasse al di là della conservazione dell'ordine sociale tradizionale. La loro principale debolezza è consistita nel non aver saputo dare alla legittimità che si sosteneva una base plausibile e di lunga durata. Nessuno di essi è stato in grado di formulare, come invece fece Hitler, una dottrina della nazione che potesse giustificare un governo autoritario perpetuo. Tutti furono perciò costretti ad accettare il *principio* della democrazia e della sovranità popolare, e ad affermare che i loro paesi non erano ancora pronti per la democrazia per le più varie ragioni, tra cui la minaccia comunista, il terrorismo o la cattiva gestione dell'economia da parte del regime democratico che li aveva preceduti. Ciascuno di essi dovette giustificarsi come transitorio, in attesa di un ritorno definitivo alla democrazia.⁴ Ma la debolezza provocata dalla mancanza di una fonte coerente di legittimità non significò un rapido o inevitabile crollo dei governi autoritari di destra. Anche i regimi democratici dell'America Latina e dell'Europa meridionale soffrivano di gravi debolezze, nel senso che non riuscivano a far fronte a una varietà di complessi problemi economici e sociali.⁵ Pochi infatti avevano saputo realizzare una rapida crescita economica, e molti erano afflitti dal terrorismo. Ma la mancanza di legittimità divenne per l'autoritarismo di destra una fonte determinante di debolezza quando, come succedeva quasi inevitabilmente, questi regimi dovettero affrontare una crisi o un fallimento in qualche area della politica. I regimi legittimi hanno un fondo di buona volontà che li scusa per errori di

breve termine, anche se gravi, e un fallimento può venire espiato con la rimozione di un primo ministro o di un gabinetto. Nei regimi illegittimi, invece, accade spesso che un insuccesso porti in men che non si dica al rovesciamento del regime stesso.

Questo fu il caso del Portogallo. La dittatura di António de Oliveira Salazar e del suo successore Marcelo Caetano aveva una stabilità superficiale, tant'è vero che alcuni osservatori parlarono dei portoghesi come di un popolo «passivo, fatalistico e malinconico a non finire».⁶ Esattamente come avevano fatto prima di loro i tedeschi e i giapponesi, anche i portoghesi dimostrarono che quegli osservatori occidentali stranieri che li avevano ritenuti non ancora maturi per la democrazia si erano sbagliati. La dittatura di Caetano crollò nel 1974, quando i suoi stessi militari si voltarono contro il capo, dando vita al Movimento das Forças Armadas (MFA).⁷ Il loro motivo immediato fu l'intensificarsi della guerra coloniale in Africa, che secondo loro non poteva essere vinta e che, oltre a ingoiarsi un quarto delle entrate pubbliche, stava costando la vita a un numero rilevante di militari portoghesi. Il passaggio alla democrazia fu però tutt'altro che automatico, perché quelli dell'MFA non avevano tutti idee democratiche. Una parte notevole degli ufficiali risentiva l'influenza del Partito comunista portoghese di Álvaro Cunhal, rigidamente stalinista. Ma al contrario degli anni trenta, il centro e la destra democratica si rivelarono inaspettatamente elastici e, dopo un periodo politicamente e socialmente burrascoso, nelle elezioni dell'aprile 1976 il Partito socialista moderato di Mário Soares ottenne la maggioranza. Questo fu dovuto in misura non irrilevante all'aiuto di alcune organizzazioni straniere, dal Partito socialdemocratico tedesco alla CIA. Ma l'aiuto esterno si sarebbe rivelato inutile se il Portogallo non avesse avuto una società civile sorprendentemente forte, e cioè se i partiti politici, i sindacati e la Chiesa non fossero stati in grado di mobilitare in favore della democrazia larghi strati popolari. E un ruolo positivo lo ebbe anche la moderna civiltà europea occidentale dei consumi. Scrisse infatti un osservatore: «Invece di marciare in dimostrazioni cantando slogan della Rivoluzione socialista [...] i lavoratori preferirono spendere il loro denaro in vestiti, elettrodomestici e

altri prodotti delle società dei consumi dell'Europa occidentale, al cui livello di vita essi aspiravano».⁸

Il passaggio della Spagna alla democrazia, avvenuto l'anno seguente, è stato forse il caso recente più autentico del fallimento della legittimità autoritaria. Il generale Francisco Franco fu, per molti anni, l'ultimo esponente del conservatorismo europeo di tipo ottocentesco, basato sul trono e l'altare, quello stesso conservatorismo che venne sconfitto dalla Rivoluzione francese. Ma a partire dagli anni trenta nella coscienza cattolica della Spagna si era avviato un drammatico processo di cambiamento; negli anni sessanta, con il Concilio Vaticano II, la Chiesa si era in gran parte liberalizzata, e settori importanti del cattolicesimo spagnolo avevano adottato le idee democratico-cristiane dell'Europa occidentale. La Chiesa spagnola scoprì così che tra cristianesimo e democrazia non solo non c'era necessariamente conflitto, ma si accinse in misura sempre maggiore a difendere i diritti umani e a criticare la dittatura franchista.⁹ Un'espressione di questa nuova coscienza fu la nascita dell'*Opus Dei*, un movimento di tecnocrati laici cattolici i cui membri, dopo il 1957, entrarono in gran numero nella pubblica amministrazione, contribuendo notevolmente alla successiva liberalizzazione dell'economia. Così, quando nel 1975 Franco morì, settori importanti del suo vecchio apparato si trovarono già pronti ad accettare la legittimità di una serie di "patti" negoziati che dissolsero tutte le importanti istituzioni franchiste, legalizzarono un'opposizione che comprendeva anche il Partito comunista spagnolo, e permisero le elezioni per quella assemblea costituente che avrebbe redatto una costituzione completamente democratica. Tutto questo non sarebbe potuto accadere se elementi importanti del vecchio regime, primo fra tutti re Juan Carlos, non fossero stati convinti che in un'Europa democratica, alla quale la Spagna era giunta a rassomigliare sempre più sia sul piano sociale che su quello economico, il franchismo costituiva un anacronismo.¹⁰ Le ultime Cortes franchiste fecero una cosa notevole: nel novembre 1976 approvarono a grande maggioranza una legge che costituiva praticamente il loro suicidio in quanto stabiliva che le prossime Cortes avrebbero dovuto essere elette democraticamente. Come quella portoghese,

anche la popolazione spagnola fornì il contributo determinante per il passaggio alla democrazia, esprimendosi in favore di un forte centro democratico. Nel dicembre 1976 dette infatti il suo appoggio al referendum che approvava le elezioni democratiche, e nel giugno 1977 mandò tranquillamente al governo, con le stesse, il partito di centro-destra di Suárez.¹¹

Nei casi della Grecia e dell'Argentina, dove il passaggio alla democrazia avvenne rispettivamente nel 1974 e nel 1983, i militari non vennero cacciati dal governo con la forza. Essi cedettero invece il passo all'autorità civile a causa di divisioni all'interno delle loro stesse file, divisioni originate sostanzialmente dal fatto che essi non credevano più nel loro diritto a governare. Come in Portogallo, la causa immediata fu un fallimento in politica estera. I colonnelli greci che salirono al potere nel 1967 non cercarono mai una legittimazione al di fuori della democrazia, ma affermarono che la loro intenzione era solo quella di preparare la strada alla restaurazione di un sistema politico «sano» e «rigenerato».¹² Il regime militare si trovò così a non poter recuperare il credito perso per l'appoggio dato ai greci di Cipro che, rivendicando l'unione dell'isola alla Grecia, avevano provocato l'occupazione della medesima da parte della Turchia e aperto una crisi che rischiò di sfociare in una vera e propria guerra.¹³ L'obiettivo principale della giunta militare che nel 1976 prese il potere in Argentina, cacciando via Isabela Perón, era quello di liberare il paese dal terrorismo. Ma l'aver cercato di raggiungere il loro scopo con una guerra brutale fece saltare le fondamenta della loro principale *raison d'être*. La decisione di invadere le Falkland/Malvine, provocando una guerra non necessaria e che non avrebbero mai potuto vincere, tolse infatti ogni credito agli uomini della giunta militare.¹⁴

In altri casi governi militari forti si rivelarono incapaci di affrontare i problemi economici e sociali che avevano delegittimato i loro predecessori democratici. Nel 1980, in Perù, di fronte a una crisi economica che stava rapidamente aggravandosi, il governo militare del generale Francisco Morales Bermúdez, non essendo riuscito a stroncare gli scioperi e a risolvere difficili problemi sociali, cedette il potere a un governo civile.¹⁵ I

militari brasiliani rimasero al governo dal 1968 al 1973, un periodo di notevole crescita economica, ma di fronte alla crisi mondiale del petrolio e al rallentamento di questa crescita si resero conto di non essere particolarmente dotati per la gestione dell'economia. Quando João Figueiredo, l'ultimo presidente militare, si dimise per far posto a un presidente civile regolarmente eletto, molti dei suoi collaboratori militari si sentirono sollevati e giunsero perfino a vergognarsi degli errori che avevano fatto.¹⁶ Inizialmente in Uruguay il governo militare prese il potere per condurre quella che fu una «sporca guerra» contro l'insurrezione dei tupamaros del 1973-1974. L'Uruguay aveva però una tradizione democratica piuttosto forte, e forse fu questo a indurre nel 1980 i militari uruguayani a sottoporre l'istituzionalizzazione del loro governo alla prova di un plebiscito: ma la persero, e si fecero da parte.¹⁷

In Sud Africa, architetti del sistema dell'apartheid – come l'ex primo ministro H.F. Verwoerd – negavano la premessa liberale dell'eguaglianza di tutti gli uomini e ritenevano che tra le razze umane ci fossero una divisione e una gerarchia naturali.¹⁸ L'apartheid è stato uno sforzo per realizzare lo sviluppo industriale del Sud Africa servendosi della forza lavoro nera e per cercare, nello stesso tempo, di invertire e impedire quell'urbanizzazione che è la naturale concomitante di ogni processo di industrializzazione. Questo esperimento di ingegneria sociale, se per la sua ambizione può dirsi monumentale, visto retrospettivamente è stato solo una monumentale follia. Tra il 1916 e il 1981 quasi 18 milioni di neri sono stati arrestati in base alle cosiddette *pass laws* per il reato di voler vivere vicino ai loro luoghi di lavoro. Sul finire degli anni ottanta l'impossibilità di sconfiggere le leggi della moderna economia aveva portato a una rivoluzione nel modo di pensare dei boeri, tant'è vero che F.W. de Klerk, molto prima di diventare primo ministro, poteva affermare: «L'economia richiede la presenza permanente di milioni di neri nelle aree urbane... Non serve affatto bluffare con noi stessi».¹⁹ Così per i bianchi la perdita di legittimità del sistema dell'apartheid ha finito con l'essere basata sulla sua inefficacia, e ha portato la maggioranza dei boeri ad accettare un nuovo sistema che prevede la partecipazione dei neri al potere.²⁰

Pur riconoscendo le differenze che in realtà esistono tra questi casi, i passaggi alla democrazia verificatisi nell'Europa meridionale, nell'America Latina e nel Sud Africa presentano una notevole omogeneità. A parte quello di Somoza in Nicaragua, non c'è stato infatti un solo caso in cui il vecchio regime sia stato costretto a lasciare il potere con insurrezioni violente o rivoluzioni.²¹ Quello che ha permesso il cambiamento di regime è stata, almeno da parte di alcuni membri del vecchio regime, una decisione *volontaria* di dimettersi per lasciare il posto a un governo eletto democraticamente. E se è vero che l'abbandono tranquillo del potere è stato sempre provocato da una crisi, è anche vero che in ultima analisi la cosa è stata resa possibile dalla convinzione sempre più forte che nel mondo moderno la sola fonte legittima di autorità è la democrazia. Una volta raggiunti i limitati obiettivi che si erano posti – eliminare il terrorismo, ripristinare l'ordine pubblico, porre fine al caos economico, e così via –, gli autoritari di destra dell'America Latina e dell'Europa si sono trovati a non saper giustificare la loro permanenza al potere e hanno perso così la fiducia in se stessi. È difficile uccidere la gente in nome del trono e dell'altare se lo stesso re non cerca altro che di essere il monarca nominale di un paese democratico, o se la chiesa si mette all'avanguardia della lotta per i diritti umani. Che pensare perciò di quel briciolo di saggezza spicciola secondo la quale «nessuno lascia il potere volontariamente»?

Non c'è bisogno di dire che molti vecchi autoritari non si sono convertiti alla democrazia dall'oggi al domani, e che sono stati spesso vittime della loro incompetenza e dei loro calcoli sbagliati. Né il generale Pinochet in Cile né i sandinisti in Nicaragua si aspettavano di perdere le elezioni alle quali si erano sottoposti. Ma il fatto è che anche i dittatori più intransigenti hanno ritenuto opportuno indire elezioni per darsi almeno una patina di legittimità democratica. E in molti casi l'abbandono del potere da parte di militari potenti ha comportato per essi grossi rischi personali, in quanto venivano a trovarsi del tutto indifesi di fronte alle eventuali vendette di coloro che essi avevano angariato.

Forse non sorprenderà che a spazzare via dal potere gli autoritari di destra sia stata l'idea di democrazia. Nella maggior parte degli stati forti di

destra il potere era in realtà piuttosto limitato quando aveva a che fare con l'economia o con la società nel suo complesso. I loro leader rappresentavano gruppi sociali tradizionali che venivano spinti sempre più ai margini delle loro società, e i generali e i colonnelli che governavano erano di solito individui senza idee e di scarsa intelligenza. Ma che dire delle potenze totalitarie comuniste? Avevano forse ridefinito il significato stesso del termine "stato forte" e scoperto la formula per perpetuare il loro potere?

Ancora sulla debolezza degli stati forti, o degli ananas sulla luna

Ecco qui alcune frasi del tema di un alunno della nona classe di Kujbyšev, scritte non più tardi degli anni sessanta: «È il 1981. Il comunismo. Il comunismo è l'abbondanza di tutte le benedizioni materiali e culturali [...]. Tutti i trasporti urbani sono elettrificati, e tutte le aziende nocive sono state spostate oltre i limiti della città [...]. Noi siamo sulla Luna, stiamo camminando tra fiori e alberi da frutto [...].».

Ebbene, quanti anni sono passati da quando siamo riusciti a mangiare ananas sulla Luna? Io mi contenterei se un giorno riuscissimo a saziarci tutti con i pomodori prodotti sulla Terra!

Andrej Nuikin, *The Bee and the Communist Ideal*¹

Quello di totalitarismo è un concetto elaborato nell'Occidente dopo la seconda guerra mondiale per definire l'Unione Sovietica e la Germania nazista, i cui regimi tirannici avevano un carattere molto diverso da quelli autoritari tradizionali.² Hitler e Stalin ridefinirono il concetto di stato forte con lo stesso ardore con cui emettevano i loro ordini del giorno. Il dispotismo tradizionale, come quello della Spagna franchista o delle varie dittature militari dell'America Latina, non cercò mai di schiacciare la "società civile", cioè la sfera degli interessi privati di una società, ma mirò solo a controllarla. Nella maggior parte dei casi questi regimi seppero coesistere con istituzioni indipendenti come la Chiesa, i sindacati, le associazioni a fini commerciali e così via. Sia il partito falangista di Franco che il movimento peronista argentino non riuscirono a elaborare un sistema

ideologico e fecero solo tiepidi sforzi per cambiare i valori e le abitudini della gente.

Lo stato totalitario, al contrario, era basato su una precisa ideologia, la quale forniva una visione completa della vita umana. Il totalitarismo mirava a distruggere la società civile nella sua interezza perché voleva arrivare al controllo “totale” della vita dei suoi cittadini. Dal 1917, quando i bolscevichi presero il potere, lo stato sovietico attaccò sistematicamente tutte le potenziali fonti di autorità della società russa che avrebbero potuto competere con esso, ivi compresi i partiti politici di opposizione, la stampa, i sindacati, le imprese private e la Chiesa. È vero che alla fine degli anni trenta esistevano ancora istituzioni che portavano alcuni di questi nomi, ma si trattava solo di ombre spettrali di ciò che erano state, organizzate e completamente controllate dal regime. Ciò che era rimasto era una società i cui membri erano stati ridotti ad «atomi» distaccati da ogni «istituzione mediatrice» che non fosse lo stato onnipotente.

Lo stato totalitario sperava di creare il nuovo uomo sovietico cambiando la struttura profonda delle sue credenze e dei suoi valori, attraverso il controllo della stampa, l'educazione, la propaganda. Ma questo veniva a colpire i rapporti più personali e intimi dell'essere umano, quelli familiari. Il giovane Pavlik Morozov, che denunciò i suoi genitori alla polizia di Stalin, venne per molti anni considerato dal regime un figlio sovietico modello. Ha scritto Michail Heller: «I rapporti umani che costituiscono il tessuto della società, e cioè la famiglia, la religione, la memoria storica, il linguaggio, diventano bersagli, la società viene a essere sistematicamente e metodicamente atomizzata, e i rapporti personali dell'individuo vengono sostituiti da altri, scelti per lui dallo stato».³

Il romanzo di Ken Kesey, *Qualcuno volò sul nido del cuculo*, del 1962, fornisce un quadro eloquente delle aspirazioni totalitarie. Il racconto è imperniato sulla situazione di un ospedale psichiatrico i cui pazienti conducono vite di un'insensatezza infantile sotto la sorveglianza tirannica di una Grande Infermiera. McMurphy, il protagonista del romanzo, cerca di liberarli infrangendo le regole dell'istituto e alla fine riesce a restituirli alla libertà. Ma nel corso dell'operazione scopre che nessuno dei pazienti viene

tenuto là contro la propria volontà; e finisce che hanno tutti paura del mondo esterno e restano volontariamente incarcerati, sentendosi più al sicuro sotto la vigilanza della Grande Infermiera. E proprio questo era il fine ultimo del totalitarismo: non solo privare il nuovo uomo sovietico della propria libertà, ma far sì che egli ne avesse paura e preferisse la sicurezza, accettando le proprie catene anche in mancanza di coercizione.

Molti hanno ritenuto che il totalitarismo sovietico avesse trovato un alleato nelle tradizioni autoritarie prebolsceviche del popolo russo. Una delle opinioni che gli europei avevano dei popolani russi del secolo XIX ce l'ha tramandata il viaggiatore francese Custine, il quale scrisse che si trattava di una razza «rotta alla schiavitù [, che] ha preso sul serio solo il terrore e l'ambizione».⁴ La fiducia occidentale nella stabilità del comunismo sovietico poggiava sulla convinzione, più o meno meditata, che il popolo russo non fosse interessato alla democrazia o comunque maturo per essa. Dopotutto nel 1917 il governo sovietico non è stato imposto ai russi da una potenza straniera, come invece successe nell'Europa orientale dopo la seconda guerra mondiale, ed è sopravvissuto per sei o sette decenni superando carestie, sommovimenti e invasioni. Questo ha fatto pensare che il sistema avesse conquistato un certo grado di legittimità in vasti strati della popolazione, e sicuramente all'interno delle élite governative che rispecchiavano quelle inclinazioni naturali della loro società all'autoritarismo. Successe così che alcuni osservatori occidentali fossero prontissimi a credere che il popolo polacco desiderasse rovesciare il comunismo non appena ne avesse avuto l'occasione, ma che la stessa cosa non valesse per i russi. In altre parole questi ultimi erano felici reclusi di un manicomio non perché costretti da sbarre o da camicie di forza, ma per un gran bisogno di sicurezza, di ordine, di autorità, e anche per qualche beneficio extra che il regime sovietico era riuscito a dare per soprammercato, come la grandezza imperiale e lo status di superpotenza. Il Soviet appariva davvero molto forte, soprattutto nella competizione strategica globale con gli Stati Uniti.

Ma lo stato totalitario non era solo capace di perpetuarsi indefinitamente: poteva anche riprodursi in tutto il mondo come un virus. Quando il

comunismo venne esportato nella Germania orientale, a Cuba, nel Vietnam o in Etiopia, arrivò completo di tutto, partito di avanguardia, governo centralizzato, apparato di polizia e un'ideologia come guida per tutti gli aspetti della vita. E tutte queste istituzioni si rivelarono funzionanti indipendentemente dalle tradizioni culturali nazionali dei paesi in questione.

Ma che è successo a questa macchina del potere capace di perpetuarsi?

A segnare il crollo definitivo del comunismo quale fattore della storia mondiale è stato l'anno 1989, proprio quello del duecentesimo anniversario della Rivoluzione francese e della ratifica della costituzione degli Stati Uniti.

A cominciare dall'inizio degli anni ottanta il ritmo del cambiamento all'interno del mondo comunista è stato così rapido e continuo che a volte abbiamo avuto la tendenza a dare questo cambiamento per scontato, e anche a dimenticare le dimensioni di ciò che stava accadendo. Non sarà perciò del tutto inutile un'occhiata retrospettiva alle pietre miliari di questo periodo:

- All'inizio degli anni ottanta la leadership comunista cinese cominciò a permettere ai contadini – che costituivano l'80 per cento della popolazione – di coltivare e vendere i loro prodotti. In effetti l'agricoltura venne decollectivizzata. Le relazioni di mercato dell'economia capitalista cominciarono a riapparire non solo nelle campagne ma anche nell'industria urbana.
- Nel 1986 la stampa sovietica cominciò a pubblicare articoli che criticavano i crimini dell'era staliniana, un argomento che dall'estromissione di Chruščëv negli anni sessanta non era stato più toccato. Col cadere di un tabù dopo l'altro, la libertà di stampa si allargò rapidamente. Nel 1989 la stampa poté attaccare liberamente Gorbacëv e il resto della leadership sovietica, e nel 1990 e 1991 si ebbero in tutta l'Unione Sovietica grosse dimostrazioni in cui si chiedevano le dimissioni dello stesso Gorbacëv.
- Nel marzo 1987 vennero fatte elezioni per una nuova ristrutturazione del Congresso del popolo e del Soviet supremo. Altre elezioni ebbero luogo due anni dopo in ognuna delle quindici repubbliche che formavano l'URSS, e a livello locale. Il Partito comunista si dette da fare per volgerle a suo favore, ma non riuscì a impedire che un buon numero di parlamenti locali cadessero sotto il controllo di deputati non comunisti.
- Nella primavera del 1989 Pechino venne temporaneamente tenuta sotto controllo da decine di migliaia di studenti che reclamavano la fine della corruzione e l'instaurazione, nel paese, della democrazia. Nel giugno essi vennero spietatamente schiacciati da un'azione dell'esercito cinese, ma nel frattempo erano comunque riusciti a mettere pubblicamente in discussione la legittimità del Partito comunista cinese.
- Nel febbraio 1989 l'Armata Rossa si ritirò dall'Afghanistan, e questo, come poi si è visto, fu solo l'inizio di una serie di ritirate.

- Agli inizi del 1989 i riformisti del Partito dei lavoratori socialisti ungheresi annunciarono un programma che prevedeva per l'anno successivo elezioni libere e pluripartitiche. Nell'aprile 1989 una Tavola rotonda portò a un accordo tra il Partito dei lavoratori polacchi e il Sindacato Solidarno| per la spartizione del potere. Come risultato delle elezioni – che anche il Partito polacco tentò invano di vincere – nel luglio andò al potere un governo di Solidarno|.
- Nel luglio-agosto 1989 centinaia di migliaia di tedeschi dell'Est cominciarono a fuggire nella Germania occidentale, provocando una crisi che in brevissimo tempo portò all'abbattimento del Muro di Berlino e al crollo dello stato della Germania dell'Est.
- Il crollo della Germania dell'Est dette l'avvio alla caduta dei governi comunisti della Cecoslovacchia, della Bulgaria e della Romania. Agli inizi del 1991 tutti gli ex stati comunisti dell'Europa orientale, ivi comprese l'Albania e le più importanti repubbliche della Jugoslavia, avevano tenuto elezioni ragionevolmente libere e pluripartitiche. Perfino l'Albania e il governo comunista conservatore della repubblica iugoslava della Serbia vennero scossi dalle manifestazioni anticomuniste. Tranne che in Romania, Bulgaria, Serbia e Albania, dappertutto i comunisti vennero cacciati via dal governo, e in Bulgaria il governo comunista eletto venne costretto a dimettersi.⁵ Il Patto di Varsavia non ebbe più così una base politica, e le forze sovietiche cominciarono a ritirarsi dall'Europa orientale.
- Nel gennaio 1990 venne abrogato l'art. 6 della Costituzione sovietica, che garantiva al Partito comunista un «ruolo di primo piano».
- Sulla scia dell'abrogazione dell'art. 6, nell'Unione Sovietica sorsero diversi partiti politici non comunisti, che riuscirono ad andare al potere in varie repubbliche. Il fatto più sorprendente fu, nella primavera del 1990, l'elezione di Boris El'cin a presidente della Russia, la più importante delle repubbliche dell'URSS, e il successivo abbandono da parte sua, e di molti suoi sostenitori, del partito comunista. Questo stesso gruppo cominciò quindi a dibattere il ripristino della proprietà privata e del mercato.
- Nel corso del 1990 i parlamenti eletti liberamente in ogni repubblica federata, ivi comprese la Russia e l'Ucraina, dichiararono la loro «sovranità». Ma nel marzo 1990 i parlamenti degli stati baltici si spinsero molto più in là, dichiarando la loro completa indipendenza dall'Unione Sovietica. Questo non portò nell'immediato a provvedimenti drastici, come molti avevano previsto, ma all'interno della Russia si scatenò una lotta di potere per decidere se mantenere o no la vecchia Unione.
- Nel giugno 1991 si tennero in Russia le prime elezioni popolari compiutamente libere, che portarono El'cin alla presidenza della Federazione russa. L'evento era un indice della crescente rapidità con cui il potere veniva devoluto da Mosca alla periferia.
- Nell'agosto 1991 un colpo di stato contro Gorbacëv sostenuto da un gruppo di comunisti intransigenti approdò al fallimento. Le cause furono in parte l'incompetenza e la scarsa convinzione dei golpisti, ma anche il largo sostegno delle istituzioni democratiche, guidato da Boris El'cin, da parte del popolo sovietico, generalmente ritenuto passivo e pronò all'autorità.

Nel 1980 nessun serio conoscitore del mondo comunista avrebbe ritenuto non solo probabile ma nemmeno possibile che a distanza di un decennio si verificasse uno qualsiasi di questi avvenimenti. E avrebbe giustificato

questo suo giudizio col fatto che ognuno degli avvenimenti di cui sopra avrebbe minato un elemento chiave del potere totalitario comunista, infliggendo in tal modo un colpo mortale all'intero sistema. Infine il sipario è calato con la dissoluzione dell'URSS e la messa al bando del Partito comunista in Russia in seguito al fallimento del colpo di Stato dell'agosto 1991. E allora, com'è che le aspettative precedenti sono state smentite? E qual è la spiegazione della straordinaria debolezza di questo stato forte, manifestatasi solo con l'inizio della *perestrojka*?

La debolezza fondamentale, quella che nonostante la sua enorme gravità è sfuggita all'attenzione degli osservatori occidentali, è stata la debolezza economica. Ammettere il fallimento economico del sistema sovietico era molto più difficile in quanto il regime stesso aveva esplicitamente basato la sua rivendicazione della legittimità sulla propria capacità di offrire al popolo un elevato livello materiale di vita. Per quanto sia duro ricordarlo ora, sta di fatto che fin verso i primi anni settanta la crescita economica è stata in realtà ritenuta la forza dell'Unione Sovietica. Tra il 1928 e il 1955 il PIL sovietico era infatti cresciuto a un tasso annuo del 4,4-6,3 per cento, e nei due decenni successivi era cresciuto di nuovo della metà con la stessa velocità del PIL USA, facendo credere che avesse davvero avuto ragione Chruščëv quando aveva minacciato di sorpassare gli Stati Uniti e poi di soterrarli.⁶ Ma verso la metà degli anni settanta il tasso di crescita era rallentato fino a un livello che per il decennio 1975-1985 la CIA valutò del 2,0-2,3 l'anno. Ci sono prove sempre più numerose che queste cifre hanno artatamente elevato la crescita, non avendo tenuto conto dell'inflazione nascosta. Vari economisti sovietici riformisti hanno dichiarato che durante questo periodo il tasso di crescita è stato dello 0,6-1,0 per cento, o addirittura dello zero.⁷ La crescita piatta del PIL, unita, per i primi anni ottanta, all'aumento annuo del 2-3 per cento delle spese militari, vogliono dire che nel decennio precedente all'avvento al potere di Gorbacëv l'economia civile è andata addirittura indietro, e a un passo tutt'altro che trascurabile.⁸ Chiunque abbia soggiornato in un albergo sovietico, fatto spese in un magazzino di stato o viaggiato nelle campagne, dove è possibile trovarsi di fronte a una miseria davvero nera, non può non essersi reso

conto della gravissima situazione dell'economia sovietica; situazione che le statistiche ufficiali rispecchiavano tutt'altro che fedelmente.

Altrettanto importante è stato il modo in cui la crisi economica è stata interpretata. Sul finire degli anni ottanta all'interno dell'establishment economico sovietico si verificò una notevole rivoluzione intellettuale. Nel giro di tre o quattro anni dall'avvento al potere di Gorbacëv, la vecchia guardia dei tempi di Brežnev venne sostituita con economisti riformisti quali Abel Aganbegyan, Nikolaj Petrakov, Stanislav Šatalin, Oleg-Bogomolov, Leonid Abalkin, Grigorij Javlinskij e Nikolaj Šmelëv. Tutti questi uomini conoscevano, anche se in qualche caso imperfettamente, i principi fondamentali della dottrina economica liberale, ed erano anche convinti che alla base del declino dell'economia dell'URSS ci fosse il dirigismo centralizzato.⁹

Sarebbe tuttavia un errore interpretare il successivo corso della *perestrojka* semplicemente in termini di imperativi economici.¹⁰ Come ha fatto rilevare lo stesso Gorbacëv, nel 1985 l'Unione Sovietica non era in una situazione di crisi ma di «precrisi». Altri stati hanno superato difficoltà economiche di gran lunga più gravi. Per esempio, durante la Grande Crisi il PIL degli Stati Uniti diminuì di circa un terzo, e tuttavia questo non portò a un discredito generalizzato del sistema americano. Per un certo tempo ci si è resi conto della grave situazione dell'economia sovietica, e c'era tutta una panoplia di riforme tradizionali che avrebbero potuto essere tentate per arrestarne il declino.¹¹

Ma per comprendere la vera debolezza dello stato sovietico occorre porre il problema economico nel contesto di una crisi molto più ampia, quella della legittimità del sistema sovietico nel suo insieme. Quello economico è stato solo uno dei numerosi fallimenti di questo sistema, sebbene abbia avuto l'effetto di catalizzare il rifiuto del sistema di credenze e di mettere in luce la debolezza della struttura sottostante. Il fallimento più grave, fondamentale, del totalitarismo è stato quello di non riuscire a controllare il pensiero della gente. Come si è potuto constatare, i cittadini sovietici sono riusciti a conservare la capacità di pensare a se stessi. Molti avevano capito, nonostante anni e anni di propaganda, che il governo stava loro mentendo.

Coloro che avevano sofferto sotto lo stalinismo non avevano dimenticato, e ce l'avevano a morte col regime. E praticamente ogni famiglia aveva perduto qualcuno o qualche amico durante la collettivizzazione, o il Grande Terrore degli anni trenta, o durante la guerra, i cui costi erano stati resi molto più elevati dagli errori commessi da Stalin in politica estera. Essi sapevano che le vittime erano state perseguitate ingiustamente e che il regime sovietico non aveva mai ammesso la propria responsabilità per crimini tanto efferati. Il popolo aveva anche capito che in quella presunta società senza classi si era andato creando un nuovo sistema di classi, con una classe dei funzionari di partito non meno corrotta e privilegiata della classe dominante del vecchio regime, e di gran lunga più ipocrita.

Una prova di questo ce la fornisce l'uso, nell'Unione Sovietica, di termini come "democratizzazione" (*demokratizacija*), di cui Gorbacëv si serve in continuazione per definire i suoi obiettivi. Naturalmente Lenin credeva che l'Unione Sovietica avesse raggiunto, attraverso la dittatura del partito, una forma di democrazia più vera delle democrazie "formali" dell'Occidente. Tuttavia, nell'Unione Sovietica di oggi nessuno che usi il termine "democratizzazione" si illude che esso voglia dire qualcosa di diverso dalla democrazia occidentale, e cioè che possa essere riferito al centralismo leninista. Analogamente, per i sovietici di oggi l'aggettivo "economico" significa "efficiente", un significato che deriva dalle leggi *capitalistiche* della domanda e dell'offerta. E tanti e tanti sono in URSS i giovani che, disperati per il peggioramento della qualità della vita, vi diranno che il loro unico desiderio è quello di vivere in un paese «normale», vale a dire in una democrazia liberale non stravolta dall'ideologia marxista-leninista. Com'ebbe a raccontarmi nel 1988 un amico sovietico, dato che là «tutti sanno» che democrazia significa «ognuno può fare tutto ciò che vuole», lui aveva dovuto faticare non poco per far svolgere ai suoi figli i compiti di scuola.

Cosa ancora più importante, ad avercela col regime non erano solo le vittime dello stesso ma anche i suoi beneficiari. Aleksandr Jakovlev, il membro del Politburo dal 1986 al 1990 che architettò la politica della *glasnost*, e Eduard Shevardnadze, il ministro degli esteri che formulò la

politica del «nuovo pensiero», hanno passato tutti e due la loro vita nel cuore dell'apparato del Partito comunista. E al pari dei membri delle Cortes franchiste, dei generali argentini e greci che lasciarono volontariamente il potere, tutti e due si resero conto che il sistema sovietico era profondamente malato e vennero messi in posti di grande responsabilità in modo che potessero fare qualcosa per curarlo. I tentativi di riforma della fine degli anni ottanta non vennero infatti imposti all'Unione Sovietica dall'esterno, anche se la competizione con gli Stati Uniti sottolineava la necessità di riforme, ma furono la conseguenza di una crisi interna di fiducia che aveva infettato un largo segmento dell'élite sovietica.

Lo scalzamento della legittimità del sistema non fu programmato in anticipo e non avvenne dall'oggi al domani. Gorbacëv si servì della *glasnost* e della democratizzazione come di strumenti per consolidare inizialmente la propria posizione di leadership, e successivamente per suscitare l'opposizione popolare all'ostinata burocrazia economica. E nel far questo non si allontanò affatto dalla tattica seguita da Chruščëv negli anni cinquanta.¹² Ma questi atti iniziali di una liberalizzazione politica in gran parte simbolica assunsero ben presto una vita propria e divennero cambiamenti richiesti di per sé. L'appello iniziale di Gorbacëv per la *glasnost* e la *perestrojka* riscosse l'approvazione immediata ed entusiastica di tutta una schiera di intellettuali che non avevano affatto bisogno di essere convinti dei difetti del sistema. E successe che gli unici parametri validi con cui il vecchio sistema venne misurato e in base ai quali venne trovato fallimentare furono quelli della democrazia liberale, ed esattamente la produttività dell'economia di mercato e la libertà della politica democratica.¹³

Il popolo sovietico, umiliato dai suoi governanti e disprezzato non solo dagli altri europei ma dai suoi stessi intellettuali in quanto complice dell'autoritarismo, dimostrò che queste convinzioni erano errate. Dopo il 1989 la società civile iniziò a ricostituirsi dalla *tabula rasa* del totalitarismo, attraverso la formazione di decine di migliaia di nuove associazioni – partiti politici, sindacati, nuovi giornali, associazioni ecologiste e letterarie, chiese, gruppi nazionalisti e così via. La supposta

accettazione da parte del popolo sovietico della legittimità del vecchio contratto sociale autoritario venne smentita dalle enormi maggioranze che votarono, a ogni occasione, contro i rappresentanti del vecchio apparato comunista. La maturità politica del popolo russo, in particolare, risultò quanto mai evidente nella scelta di Boris El'cin come primo presidente democraticamente eletto, di fronte a un demagogo di tipo fascista come il serbo Milošević o a un democratico tiepido come Gorbacëv. Tale maturità venne ulteriormente dimostrata quando il popolo russo accorse, al richiamo di El'cin, a difendere le istituzioni democratiche contro il golpe conservatore dell'agosto 1991. Come i popoli dell'Europa orientale prima di loro, i russi si dimostrarono non inerti e divisi, ma spontaneamente pronti a difendere la loro libertà e i loro diritti.¹⁴

Un crollo così massiccio della sottostante struttura di credenze dell'Unione Sovietica non avrebbe potuto verificarsi dall'oggi al domani, lasciando pensare che il totalitarismo come sistema era fallito molto prima degli anni ottanta. E in realtà l'inizio della fine del totalitarismo si può forse far risalire addirittura al periodo successivo alla morte di Stalin, avvenuta nel 1953, quando il regime pose fine all'uso indiscriminato del terrore.¹⁵ Dopo il cosiddetto "rapporto segreto" di Chruščëv del 1956 e la chiusura dei gulag di Stalin, il regime non poté più fare affidamento, per mettere in atto i suoi disegni, sulla pura coercizione, e per far sì che la gente lo seguisse dovette fare ricorso in misura sempre crescente agli allettamenti, alla cooptazione e alla corruzione. L'abbandono del puro terrore fu in un certo senso inevitabile, perché sotto il sistema stalinista nemmeno quelli della stessa leadership poterono mai sentirsi al sicuro: non i capi della polizia di Stalin, Ežov e Berija, che finirono tutti e due giustiziati, non il suo ministro degli esteri Molotov, la cui moglie venne spedita in gulag, non il suo successore Chruščëv, che raccontò come bastasse un'occhiata di Stalin perché un membro del Politburo temesse della propria vita, e nemmeno lo stesso Stalin, che aveva continuamente paura di qualche complotto. Lo smantellamento di un sistema di terrore così letale per coloro che lo facevano funzionare divenne perciò quasi obbligatorio quando la morte di Stalin permise alla leadership sovietica di farlo.

La decisione del regime sovietico di non uccidere più le persone indiscriminatamente spostò l'equilibrio delle forze tra stato e società in favore di quest'ultima, e volle anche dire che da allora in poi lo stato sovietico non avrebbe più avuto il controllo di tutti gli aspetti della vita del paese. Non sarebbe stato più possibile soffocare o manipolare la domanda dei consumatori, il mercato nero o i meccanismi politici locali. L'intimidazione da parte della polizia rimase un'arma importante nelle mani dello stato, ma venne tenuta spesso dietro le quinte e dovette essere accompagnata da altri strumenti politici, come per esempio la promessa di maggiori beni di consumo. Prima di Gorbacëv un buon venti per cento del PIL veniva prodotto dal mercato nero o passava attraverso di esso, rimanendo perciò completamente al di fuori del controllo della pianificazione centrale.

Un esempio dell'indebolimento del controllo centrale fu il sorgere negli anni sessanta e settanta di un certo numero di "mafie" nelle repubbliche non russe dell'URSS. Una delle più famose fu la "mafia del cotone" che prosperò nell'Uzbekistan sotto la direzione del primo segretario del Partito comunista Rašidov. Forte dei suoi rapporti personali con il presidente sovietico Brenev, con la figlia di Brežnev Galina, e con il marito di lei Curbanov (un funzionario della polizia di Mosca), Rašidov fu in grado di rimanere per molti anni a capo di un corrotto impero burocratico. Questo gruppo di funzionari riuscì a falsificare i dati della produzione cotoniera dell'Uzbekistan, a far passare ingenti quantità di denaro in conti bancari personali, e a mandare avanti l'organizzazione locale del partito senza che Mosca ci mettesse praticamente le mani. Mafie di vario genere proliferarono in questo periodo in tutta la società sovietica, e anche se furono più fiorenti nelle repubbliche non russe, se ne trovavano anche a Mosca e a Leningrado.

Un sistema del genere non può essere definito totalitario, ma non è nemmeno una forma diversa dell'autoritarismo di tipo latino-americano. Forse la migliore etichetta per definire l'Unione Sovietica e l'Europa orientale dell'epoca di Brežnev è quella usata da Václav Havel, che chiamò questi regimi «post-totalitari», nel senso che, pur non essendo più i

sanguinari stati di polizia degli anni trenta e quaranta, essi vivevano ancora all'ombra della precedente prassi totalitaria.¹⁶ Ma se è vero che il totalitarismo non è riuscito a uccidere in queste società l'idea democratica, è anche vero che le ha lasciate malandate al punto da rendere loro difficile la successiva democratizzazione.

Il totalitarismo è fallito anche in Cina e nei paesi dell'Europa orientale. Il controllo del governo centrale sull'economia cinese non è stato mai completo come nell'Unione Sovietica, nemmeno al culmine del periodo "stalinista" della RPC, perché si calcola che circa un quarto dell'economia non sia mai rientrato nell'ambito del piano nazionale. Quando nel 1978 Deng Xiaoping dette il via alla riforma economica, molti cinesi avevano ancora vivo il ricordo dei mercati e dell'imprenditorialità degli anni cinquanta, per cui non dovrebbe sorprendere che un gran numero di loro sia stato in grado di trarre profitto dalla liberalizzazione economica del decennio successivo. Pur continuando a lodare a parole Mao e il marxismo-leninismo, Deng ripristinò infatti la proprietà privata e aprì le porte del paese all'economia capitalistica mondiale. Il varo della riforma economica costituì, da parte della leadership comunista cinese, un primo e chiaro riconoscimento del fallimento della pianificazione centralizzata socialista.

Ora, uno stato totalitario che permette un esteso settore privato non è più, per definizione, uno stato totalitario. Nell'atmosfera di relativa libertà che s'instaurò in Cina tra il 1978 e la repressione del 1989, la società civile del paese riprese rapidamente a fiorire in forma di organizzazioni di affari, di imprese private, di società informali e così via. La leadership cinese calcolò di potersi garantire la legittimità non tanto con una difesa ostinata dell'ortodossia marxista quanto con l'assumersi il ruolo di promotrice della modernizzazione e delle riforme del paese.

Ma ottenere la legittimità sarebbe stato difficile quanto nel caso dell'Unione Sovietica. La modernizzazione economica avrebbe infatti richiesto l'apertura della società cinese alle idee e alle influenze straniere, trasferito potere dallo stato alla società civile, offerto possibilità di corruzione e di altri abusi che non è facile correggere in sistemi politici monopartitici, e creato nelle grandi città un'élite sempre più istruita e

cosmopolita che avrebbe costituito, quanto a funzione, l'equivalente di una classe media. Furono infatti i figli di quest'ultima che il 17 aprile 1989, anniversario della morte di Hu Yaobang, organizzarono in piazza Tienanmen la prima di una lunga serie di manifestazioni di protesta.¹⁷ Si trattava di studenti, alcuni dei quali avevano studiato in Occidente e sapevano come si viveva in altri paesi; e a essi non bastavano più le mezze riforme del Partito comunista cinese, che permettevano una notevole libertà economica, ma nessuna libertà politica.

Secondo alcuni le proteste studentesche di piazza Tienanmen, più che l'espressione di una richiesta spontanea di partecipazione politica, rispecchiarono la lotta in atto tra Zhao Ziyang e Li Peng per lo scettro di Deng.¹⁸ Potrebbe darsi benissimo, perché gli studenti protestatari avevano più simpatia per Zhao che per il resto della leadership, ed egli fece, prima della repressione del 4 giugno, un tentativo disperato per salvarsi, appellandosi a loro.¹⁹ Ma il fatto che le manifestazioni di protesta fossero il prodotto di una manovra dall'alto non toglie che esse volessero anche significare per la società cinese una profonda insoddisfazione nei riguardi del sistema politico esistente. A parte questo, il problema della successione è uno dei punti più vulnerabili di ogni totalitarismo. Quando, come succede comunemente, non viene accettato un meccanismo costituzionale per la successione al potere, per cercare di vincere i contendenti sono sempre tentati di giocare la carta delle riforme. Solo che giocare questa carta porta inevitabilmente a liberare nella società forze e atteggiamenti che poi sfuggono al controllo del manipolatore.

Dopo gli avvenimenti del 1989 la Cina è divenuta esattamente un altro stato autoritario dell'Asia. Infatti per un largo settore della propria élite, e in particolare per i giovani che un giorno erediteranno il paese, essa non gode di una legittimità interna, e inoltre non è più guidata da un'ideologia coerente. La RPC non servirà più da modello per i rivoluzionari di altri paesi – lo fu invece sotto Mao –, e viene ormai paragonata ai sempre più numerosi stati capitalisti della regione.

Non più tardi dell'estate del 1989, proprio all'inizio della crisi dei profughi della Germania Est, molti in Occidente avanzarono l'ipotesi che il

socialismo avesse messo salde radici nella Germania Est e in altri paesi dell'Europa orientale, e che, data la loro libertà, i popoli di questi paesi avrebbero senz'altro scelto un'alternativa di sinistra "umana" che non fosse né comunismo né democrazia capitalistica. Ma tutto questo si dimostrò una totale illusione. Il fallimento del totalitarismo nell'Europa orientale, dove le istituzioni sovietiche erano state imposte con la forza a una popolazione che non le voleva, è stato molto più rapida che nell'Unione Sovietica o in Cina. A eccezione della Bulgaria, della Romania e della Serbia, i popoli di questi paesi non hanno visto altra alternativa che le istituzioni e la prassi dell'Europa occidentale. E questo non avrebbe dovuto sorprendere. Infatti in essi la società civile ha subito, in misura che varia da paese a paese, una distruzione meno completa. Per esempio in Polonia l'agricoltura non è stata collettivizzata come lo fu nelle vicine Ucraina e Bielorussia, e la Chiesa è stata lasciata più o meno libera. Inoltre, a tutte le ragioni che le popolazioni dell'Est europeo avevano per opporsi ai valori comunisti dobbiamo aggiungere la forza dei nazionalismi locali, che servi a mantenere vivo il ricordo delle società precomunite e dopo i sovvertimenti della fine del 1989 permise la loro rapida rinascita. Dopo che i sovietici lasciarono intendere che non sarebbero intervenuti a puntellare i regimi alleati dell'Europa orientale, l'unico risultato sorprendente fu la totale demoralizzazione degli apparati comunisti di tutti i paesi dell'Europa orientale, nonché il fatto che quasi nessuno della vecchia guardia osò alzare un dito per difendersi.

Nell'Africa subsahariana il socialismo africano e la tradizione postcoloniale dello stato forte a partito unico sono pressoché totalmente screditati dalla fine degli anni ottanta, quando gran parte della regione subì un collasso economico e la guerra civile. La più disastrosa esperienza fu quella degli stati rigidamente marxisti come l'Etiopia, l'Angola e il Mozambico. Democrazie efficienti emersero nel Botswana, nel Gambia, nel Senegal, nelle Mauritius e in Namibia, mentre i governi autoritari furono costretti a promettere libere elezioni in una quantità di altri stati africani.

Naturalmente la Cina continua ad avere un governo comunista, e lo stesso Cuba, la Corea del Nord, il Vietnam, l'Albania e la repubblica serba

della Jugoslavia. Ma dopo il crollo improvviso, tra il luglio e il dicembre del 1989, di sei regimi comunisti dell'Europa orientale, il concetto di comunismo ha subito un enorme cambiamento. Mentre infatti un tempo si presentava come una forma di civiltà più alta e avanzata della democrazia liberale, da allora in poi esso viene associato a un alto grado di arretratezza politica ed economica. E se è vero che nel mondo il potere comunista non è del tutto scomparso, ha però cessato di avere dietro di sé un'idea dinamica e affascinante. Quelli che si chiamano comunisti si trovano oggi a dover combattere continue battaglie di retroguardia per conservare qualcosa della loro posizione e del loro potere di un tempo. I comunisti si trovano oggi nella tutt'altro che invidiabile posizione di difendere un ordine sociale vecchio e reazionario che ha ormai fatto il suo tempo, esattamente come quei monarchici che sono riusciti a sopravvivere nel XX secolo. La minaccia ideologica che un tempo essi costituirono per la democrazia liberale non esiste più, e con il ritiro dell'Armata Rossa dall'Europa orientale è scomparsa anche gran parte della minaccia militare.

Ma se è vero che le idee democratiche hanno minato la legittimità dei regimi comunisti di tutto il mondo, è altrettanto vero che anche la democrazia ha avuto tremende difficoltà a mettere radici. In Cina le manifestazioni di protesta degli studenti vennero stroncate dal partito e dall'esercito, e successivamente furono revocate alcune delle riforme fatte in precedenza da Deng. Il futuro della democrazia nelle quindici repubbliche dell'URSS è lungi dall'essere assicurato. In Bulgaria e in Romania, dopo che i governanti comunisti furono cacciati, si sono avute continue agitazioni politiche. La Jugoslavia ha conosciuto la guerra civile e la disintegrazione. Solo l'Ungheria, la Polonia, la Cecoslovacchia e l'ex Germania Est sembrano pronte a passare entro questo decennio a una democrazia stabile e a un'economia di mercato, anche se perfino in questi casi i problemi economici da affrontare sono molto più grandi del previsto.

È stato affermato che il comunismo è effettivamente morto, ma esso sta per essere ben presto sostituito da un nazionalismo intollerante e aggressivo. È perciò prematuro commemorare la fine dello stato forte, perché là dove non riesce a sopravvivere l'autoritarismo comunista si

instaurerà semplicemente un autoritarismo nazionalista, e chissà, forse addirittura un fascismo di tipo russo o serbo. Perché questa parte del mondo non sarà mai né pacifica né democratica, e, secondo questa scuola di pensiero, alla fine potrebbe anche rivelarsi, per le attuali democrazie occidentali, non meno pericolosa di quanto lo è stata la vecchia Unione Sovietica.

Ma non dovremmo stupirci se in tutti i paesi ex comunisti il passaggio a una democrazia stabile non fosse né rapido né liscio: dovremmo anzi stupirci molto di più se avvenisse il contrario. Gli ostacoli che questi paesi devono superare sono in realtà enormi. L'ex Unione Sovietica, per esempio, non è semplicemente in grado di democratizzarsi. Un'URSS libera al punto da essere considerata una vera democrazia si dividerebbe immediatamente, in base a criteri nazionali ed etnici, in tutta una serie di stati più piccoli. Questo non vuol dire però che le singole parti dell'URSS, ivi compresa la Repubblica Socialista Federativa Sovietica Russa (RSFSR) e l'Ucraina non possano democratizzarsi. Solo che la democratizzazione dovrà essere preceduta da un doloroso processo di separazione delle singole nazionalità, un processo che non può essere portato a termine in tempi rapidi o senza spargimento di sangue. Questo processo iniziò con la negoziazione del trattato di unione tra le quindici repubbliche dell'URSS nell'aprile 1991, e subì un'accelerazione dopo il fallimento del *golpe* di agosto.

Inoltre non c'è contraddizione tra la democrazia e il genere di nazionalismo che sta emergendo ai giorni nostri. Mentre infatti è molto improbabile che in tempi brevi venga instaurata una stabile democrazia liberale in Uzbekistan o nel Tagikistan, non c'è alcun motivo di pensare che la Lituania o l'Estonia, una volta ottenuta l'indipendenza nazionale, saranno meno liberali della Svezia o della Finlandia. Né si può affermare che i nazionalismi che stanno emergendo oggi debbano essere per forza espansionisti o aggressivi. Uno degli sviluppi più notevoli verificatisi tra la fine degli anni ottanta e l'inizio degli anni novanta è stato l'evolversi della principale corrente del nazionalismo russo in direzione del concetto di "piccola Russia", una direzione per la quale si sono pronunciati non liberali

come Boris El'cin, ma nazionalisti conservatori quali Eduard Volodin e Viktor Astaf'ev.

Noi dovremmo cercare di distinguere le situazioni transitorie da quelle permanenti. È, per esempio, del tutto probabile che nell'Unione Sovietica e in alcune parti dell'Europa orientale i marxisti-leninisti vengano rimpiazzati da dittatori di vario genere, da nazionalisti o da colonnelli, ed è perfino possibile che in alcune aree tornino di nuovo i comunisti. Ma un fatto è certo: l'autoritarismo che essi rappresentano rimarrà localizzato e asistemico. Non solo, ma al pari dei vari dittatori militari dell'America Latina, alla fine anch'essi dovranno fare i conti con il fatto che la fonte della loro legittimità non è di lunga durata, e con la mancanza di una buona formula per risolvere i problemi economici e politici di lungo termine che essi si troveranno di fronte. La sola ideologia coerente che goda in questa parte del mondo di una legittimità molto estesa resta la democrazia liberale. Può darsi che molti popoli di questa regione non riescano a compiere il passaggio alla democrazia nel giro di questa generazione, ma potranno benissimo farlo nella prossima, quando la controrivoluzione autoritaria, che non potrà durare a lungo, si esaurirà. Anche nell'Europa occidentale il passaggio alla democrazia liberale è stato lungo e difficile, ma questo non ha impedito che ogni paese di questa regione giungesse infine alla meta.

Si è ritenuto che il totalitarismo comunista fosse una formula per bloccare i processi naturali e organici dell'evoluzione sociale e sostituirli con una serie di rivoluzioni non spontanee dall'alto, quali la distruzione delle vecchie classi sociali, un'industrializzazione rapida e la collettivizzazione dell'agricoltura. Si è ritenuto anche che questo genere di ingegneria sociale avrebbe differenziato le società comuniste da quelle non totalitarie in quanto il cambiamento sociale partiva dallo stato e non dalla società. E vennero messe pure da parte le normali regole della modernizzazione economica e politica, che secondo gli esperti sono praticamente universali nelle società «normali».²⁰ Nell'Unione Sovietica e in Cina i processi di riforma degli anni ottanta hanno in genere rivelato cose molto importanti a proposito dell'evoluzione sociale umana, anche se per il loro successo bisognerà ancora aspettare. Perché il totalitarismo è riuscito a

distuggere le istituzioni visibili della società prerivoluzionaria russa e cinese, ma le sue aspirazioni a creare un uomo nuovo sia di tipo sovietico che maoista si sono rivelate del tutto illusorie. Dalle ere di Brežnev e di Mao sono emerse in tutti e due i paesi élite che, tenuti presenti i diversi livelli di sviluppo economico, assomigliano alle loro equivalenti occidentali molto più di quanto si sarebbe potuto immaginare. Le loro élite più avanzate sono state in grado di apprezzare, se non proprio di condividere, la cultura dei consumi dell'Europa occidentale, dell'America e del Giappone, così come molte delle idee politiche di questi paesi. E pur mantenendo numerosi tratti specificamente "post-totalitari", la gente dell'Unione Sovietica e della RPC si è rivelata tutt'altro che atomizzata, dipendente e infantilmente bisognosa di autorità come l'avevano rappresentata in passato teorie occidentali. Ha invece dimostrato di essere adulta, di saper distinguere il vero dal falso, la ragione dal torto, e di cercare, al pari degli altri adulti nella vecchiaia dell'umanità, il riconoscimento della propria maggiore età e della propria autonomia.

La rivoluzione liberale mondiale

Noi siamo alle porte di un'epoca importante, un'epoca di fermenti, in cui lo spirito avanza d'un balzo, trascende la sua forma precedente e ne prende una nuova. Tutta la massa delle rappresentazioni, dei concetti e dei legami che finora hanno tenuto insieme il nostro mondo, stanno dissolvendosi e crollando come immagini di un sogno. Si sta preparando una nuova fase dello spirito. E tocca specialmente alla filosofia salutare la sua apparizione e riconoscerla, mentre altri, che le si oppongono impotentemente, restano abbarbicati al passato.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
in una lezione del 18 settembre 1806¹

Sia nella sinistra comunista che nella destra autoritaria c'è stata una bancarotta in fatto di idee capaci di dare una coesione interna a governi forti, basati sia su partiti "monolitici" che su giunte militari o dittature personali. L'assenza di un'autorità legittima ha voluto dire che quando un governo autoritario è andato incontro al fallimento in qualche settore della politica, non si è trovato un principio più alto cui il regime potesse appellarsi. Alcuni hanno paragonato la legittimità a una specie di riserva di cassa. Tutti i governi, sia democratici che autoritari, hanno i loro alti e bassi, ma solo i governi legittimi hanno questa riserva cui attingere in momenti di crisi.

La debolezza dei governi autoritari della destra sta nel loro controllo incompleto della società civile. Andando al potere con un preciso mandato di ristabilire l'ordine o di imporre una "disciplina economica", molti si sono trovati a non avere più successo dei loro predecessori democratici quanto a

stimolare lo sviluppo economico o a creare nella società un senso dell'ordine. E coloro che non hanno avuto successo hanno finito per rimanere presi nelle proprie reti. Questo perché le società alla cui sommità essi sedevano, man mano che in esse aumentavano l'istruzione, il benessere e le dimensioni della classe media, diventavano per loro un vestito sempre più largo. Inoltre, con lo svanire del ricordo dell'emergenza specifica che aveva giustificato i governi forti, queste società hanno finito con l'essere sempre meno disposte a tollerare regimi militari.

I governi totalitari della sinistra hanno cercato di evitare questi problemi assoggettando al loro controllo l'intera società civile, ivi compreso quello che i loro cittadini potevano pensare. Ma un autentico sistema di questo genere poteva essere tenuto in piedi unicamente attraverso un terrore che minacciasse gli stessi reggitori del sistema. Solo che l'attenuarsi di questo terrore ha messo in moto un lungo processo di degenerazione in cui lo stato è venuto a perdere il controllo di certi aspetti chiave della società civile. Cosa quanto mai grave, lo stato ha perso il controllo del sistema delle credenze. E siccome la formula socialista per lo sviluppo economico non ha funzionato, lo stato non ha potuto impedire che i suoi cittadini prendessero atto di questo fatto e ne traessero le loro conclusioni.

Oltre a questo, pochi sono i regimi totalitari che sono riusciti a rimanere tali dopo una o più crisi di successione. In mancanza delle regole di successione normalmente accettate, quella di mettere in discussione l'intero sistema chiedendo riforme fondamentali, allo scopo di sconfiggere i propri rivali, è stata sempre una grossa tentazione per chi mirava alla conquista del potere. La carta delle riforme è un asso di briscola, perché il malcontento per i sistemi stalinisti è forte dappertutto. E così che Chruščëv ha usato l'antistalinismo contro Berija e Malenkov, come Gorbacëv l'ha usato contro i suoi avversari dell'era brežneviana, e che Zhao Zi-yang se n'è servito contro Li Peng, l'uomo della linea dura. Chiedersi se i singoli o i gruppi in lotta per il potere fossero realmente democratici è in un certo senso irrilevante, dato che la tendenza dei processi di successione è stata quella di minare la credibilità dei vecchi regimi mettendo in luce i loro inevitabili abusi. La cosa importante è che questi processi hanno liberato forze sociali

e politiche nuove e più sinceramente legate alle idee liberali, che ben presto sono sfuggite al controllo di coloro che avevano programmato le prime limitate riforme.

La debolezza degli stati forti ha fatto sì che molti autoritarismi cedessero il passo alla democrazia, mentre gli stati post-totalitari sono diventati puri e semplici autoritarismi. L'Unione Sovietica sta trasferendo rapidamente potere alle sue repubbliche, e, se è vero che la Cina continua a essere una dittatura, il suo regime ha perso il controllo di parti importanti della società. Esse non hanno più la coerenza ideologica che un tempo dava loro il marxismo-leninismo, e può darsi benissimo che i nuovi conservatori andati al potere in Unione Sovietica alla fine del 1990 appendessero alle loro pareti un'icona ortodossa invece del ritratto di Lenin. Gli aspiranti golpisti dell'agosto 1991 somigliano alle giunte militari latino-americane, con gli ufficiali dell'esercito e i funzionari di polizia che ricoprono un ruolo di fondamentale importanza.

Oltre alla crisi dell'autoritarismo politico è proseguita nel campo dell'economia una rivoluzione più silenziosa ma non meno rilevante. Avvenimento a un tempo rivelazione e causa di questa rivoluzione è stato il fenomenale sviluppo dell'economia nell'Asia orientale dopo la seconda guerra mondiale. Uno sviluppo che non si è limitato solo a paesi di più antica modernizzazione come il Giappone, ma che ha finito per includere praticamente tutti i paesi asiatici disposti a adottare l'economia di mercato e a integrarsi nel sistema capitalistico mondiale. I risultati da essi ottenuti hanno portato a pensare che anche dei paesi poveri, senza altre risorse che le loro laboriose popolazioni, potevano trarre vantaggi dall'apertura del sistema economico internazionale e creare quantità impensate di nuova ricchezza, colmando rapidamente il gap con le più radicate potenze capitaliste dell'Europa e del Nord America.

Il miracolo economico dell'Asia orientale è stato studiato attentamente in tutto il mondo, ma in nessun posto come nel blocco comunista. La crisi terminale del comunismo è cominciata in un certo senso quando la leadership cinese si è resa conto che i cinesi venivano lasciati indietro dall'Asia capitalista e che la pianificazione centralizzata socialista aveva

condannato la Cina all'arretratezza e alla povertà. Le riforme liberaleggianti che seguirono portarono la Cina a raddoppiare in cinque anni la produzione del grano, fornendo una nuova dimostrazione del potere dell'economia di mercato. La lezione asiatica è stata più tardi assimilata dagli economisti dell'Unione Sovietica, che conoscevano bene le spaventose dimensioni dello spreco e dell'inefficienza provocati nel loro paese dalla pianificazione centralizzata. I paesi dell'Europa orientale avevano bisogno di lezioni: essi sapevano meglio di altri paesi comunisti che il fatto di non essere riusciti a raggiungere i livelli di vita degli altri paesi europei era dovuto al sistema socialista che i sovietici gli avevano imposto dopo la guerra.

Ma anche altri economisti, oltre a quelli del blocco comunista, si sono messi a studiare il miracolo economico asiatico. Una notevole trasformazione ha avuto luogo anche nel pensiero economico dell'America Latina.² Negli anni cinquanta, quando a presiedere la Commissione economica delle Nazioni Unite per l'America Latina fu l'economista argentino Raúl Prebisch, era di moda attribuire il sottosviluppo – non solo dell'America Latina, ma del Terzo mondo in genere – al sistema capitalistico. Si argomentava che i pionieri europei e nordamericani dello sviluppo capitalistico avevano in realtà strutturato l'economia mondiale a loro favore, condannando quelli che erano venuti dopo alla posizione subordinata di fornitori di materie prime. Agli inizi degli anni novanta questa concezione è cambiata completamente. Il presidente messicano Carlos Salinas de Gortari, il presidente argentino Carlos Menem e il presidente brasiliano Fernando Collor de Mello, una volta andati al potere, hanno cercato tutti di realizzare grandi programmi di liberalizzazione economica, riconoscendo la necessità della concorrenza e dell'apertura all'economia mondiale. Il Cile ha cominciato a mettere in pratica i principi dell'economia liberale dall'inizio degli anni ottanta, sotto Pinochet, con il risultato che quando il paese è uscito dalla dittatura, sotto la leadership del presidente Patricio Aylwin, si è trovato con l'economia più prospera di tutta l'America meridionale. Questi leader nuovi, eletti democraticamente, sono partiti dalla premessa che il sottosviluppo non era dovuto alle disuguaglianze congenite del capitalismo, bensì al grado insufficiente di

capitalismo praticato in passato nei loro paesi. Le privatizzazioni e il libero scambio sono diventate le nuove parole d'ordine, al posto delle nazionalizzazioni e della sostituzione delle importazioni. L'ortodossia marxista degli intellettuali latino-americani è venuta a trovarsi sempre più sotto il fuoco di scrittori come Hernando de Soto, Mario Vargas Llosa e Carlos Rangel, le cui idee liberali e liberiste stanno conquistando un pubblico sempre più vasto.

Con l'avvicinarsi della fine del millennio le crisi gemelle dell'autoritarismo e della pianificazione centralizzata socialista hanno lasciato sul ring, quale ideologia di validità potenzialmente universale, un solo contendente: la democrazia liberale, la dottrina della libertà individuale e della sovranità popolare. A duecento anni da quando per la prima volta animarono le rivoluzioni americana e francese, i principi gemelli della libertà e dell'eguaglianza si sono dimostrati non sempre durevoli ma sempre risorgenti.³

Per quanto strettamente collegati, liberalismo e democrazia sono due concetti distinti. Il liberalismo politico può essere definito semplicemente come il riconoscimento giuridico di certi diritti o libertà individuali. Dei diritti fondamentali si possono dare definizioni quanto mai varie, ma noi ci limiteremo a quella contenuta nella classica opera sulla democrazia di Lord Bryce, che li limita a tre: diritti civili, cioè «l'esonazione dal controllo del cittadino per quanto riguarda la sua persona e la sua proprietà», diritti religiosi, cioè «l'esonazione dal controllo per quanto riguarda l'espressione di opinioni religiose e la pratica del culto», e quelli che lui chiama diritti politici, cioè «l'esonazione dal controllo in materie che non riguardano il benessere dell'intera comunità in maniera talmente chiara da rendere necessario il controllo stesso», ivi compreso il diritto fondamentale della libertà di stampa.⁴ Quella di premere per il riconoscimento di vari diritti economici di seconda e terza categoria, quali il diritto al lavoro, alla casa e all'assistenza sanitaria, è stata una prassi comune a tutti i paesi socialisti. Ma un simile allargamento della lista presenta un grosso problema, e cioè l'incompatibilità del riconoscimento di questi diritti con quello dei diritti di proprietà e di libero scambio. Nella nostra definizione noi ci atterremo alla

lista più breve e tradizionale di Bryce, che è in armonia con quella contenuta nella Dichiarazione dei diritti americana.

La democrazia invece è il diritto universale ad avere una parte del potere politico, ovvero il diritto di tutti i cittadini di votare e di partecipare all'attività politica. Il diritto di partecipare alla gestione della cosa pubblica può essere considerato un altro diritto liberale – in realtà il più importante – ed è per questa ragione che dal punto di vista storico il liberalismo viene collegato strettamente alla democrazia.

Nel giudicare quali paesi siano democratici, noi ci atterremo a una definizione della democrazia strettamente formale. Un paese è democratico se permette ai propri cittadini di scegliersi il governo che vogliono attraverso elezioni periodiche, pluripartitiche e a scrutinio segreto,⁵ in base al suffragio eguale e universale.⁶ È vero che la sola democrazia formale non garantisce sempre un'eguale partecipazione ed eguali diritti. Le procedure democratiche possono venire infatti manipolate da élite, e non sempre riflettono con esattezza la volontà o i veri interessi individuali della gente. Ma appena ci allontaniamo dalla definizione formale, apriamo la porta a infiniti abusi del principio democratico. Nel nostro secolo i maggiori nemici della democrazia hanno attaccato la democrazia «formale» in nome della democrazia «sostanziale». È stata questa la giustificazione usata da Lenin e dal partito bolscevico per sciogliere l'Assemblea costituente russa e proclamare una dittatura di partito, che avrebbe dovuto realizzare «nel nome del popolo» la democrazia sostanziale. È invece la democrazia formale a costituire la vera salvaguardia istituzionale contro la dittatura, ed è molto più probabile che alla fine essa produca anche una democrazia «sostanziale».

Di solito liberalismo e democrazia procedono insieme, ma in teoria possono essere anche separati. È infatti possibile che un paese sia liberale senza essere particolarmente democratico. Tale è stata nel secolo XVIII l'Inghilterra, dove una ristretta élite sociale godeva di una lunga lista di diritti, tra cui quello del voto, che venivano invece negati agli altri. È anche possibile che un paese sia democratico senza essere liberale, cioè senza difendere i diritti dei singoli e delle minoranze. È esattamente il caso della

Repubblica islamica dell'Iran, dove si sono avute regolari elezioni, che sono state anche abbastanza corrette in base agli standard del Terzo mondo, e che hanno reso il paese più democratico di quanto non lo sia stato al tempo dello scià. Tuttavia l'Iran islamico non è uno stato liberale: non sono garantite né la libertà di parola, né quella di riunione, e tantomeno quella religiosa. I diritti più elementari dei cittadini iraniani non sono giuridicamente protetti, e a soffrire maggiormente di questa situazione sono le minoranze etniche e religiose del paese.

Nella sua manifestazione economica il liberalismo è il riconoscimento del diritto alla libera attività economica e allo scambio economico basato sulla proprietà privata e il mercato. Dato che il termine "capitalismo" ha acquisito con gli anni connotazioni peggiorative a non finire, recentemente è diventato di moda parlare invece di "economia di mercato", sinonimo di liberalismo economico. È chiaro che di questa definizione piuttosto ampia di liberalismo economico esistono molte interpretazioni, che vanno dagli Stati Uniti di Ronald Reagan e dall'Inghilterra di Margaret Thatcher alle socialdemocrazie della Scandinavia e ai regimi relativamente statalistici del Messico e dell'India. Tutti gli stati capitalisti contemporanei hanno larghi settori pubblici, mentre la maggior parte degli stati socialisti hanno permesso un certo grado di attività economica privata. C'è stata una notevole polemica sul punto in cui le dimensioni del settore pubblico diventano tali da non permettere più a uno stato di definirsi liberale. Ma forse, invece di metterci a stabilire una percentuale precisa, è più proficuo guardare quale posizione lo stato assume *in linea di principio* sulla legittimità della proprietà e dell'iniziativa privata. Noi considereremo come liberali gli stati che difendono questi diritti; quelli invece che gli sono contrari o che si basano su altri principi, come per esempio la "giustizia economica", non li qualificheremo.

Non è che la crisi attuale dell'autoritarismo abbia necessariamente portato al sorgere di regimi democratici liberali, né è detto che le democrazie che ne sono risultate siano sicure. I paesi di nuova democrazia dell'Europa orientale si trovano di fronte a brusche trasformazioni delle loro economie. Analogamente le nuove democrazie dell'America Latina si

trovano a dover fare i conti con la terribile situazione economica lasciata dal precedente malgoverno e la cui manifestazione più evidente è lo spaventoso debito pubblico. Molti dei paesi dell'Asia orientale che hanno conosciuto un rapido sviluppo sono economicamente liberali, ma non hanno ancora accettato la sfida della liberalizzazione politica. La diffusione della rivoluzione liberale è stata direttamente proporzionale al livello complessivo dell'economia e dello sviluppo sociale dei vari paesi, per cui aree come il Medio Oriente⁷ sono rimaste escluse. È del tutto possibile che stati come il Perù e le Filippine, dati gli enormi problemi che devono affrontare, ricadano in qualche specie di dittatura.

Ma le eventuali battute d'arresto e le delusioni che indubbiamente punteggeranno il processo di democratizzazione, oppure il fatto che non tutte le economie di mercato prospereranno, non devono farci perdere di vista il disegno più vasto che sta prendendo forma nella storia mondiale. Il numero visibile delle scelte che i paesi si trovano ad affrontare nel decidere come organizzarsi economicamente e politicamente è andato *diminuendo* col tempo. Tra tutti i tipi di regimi sorti nel corso della storia, dalle monarchie e dalle aristocrazie alle teocrazie e alle dittature fasciste e comuniste di questo secolo, la sola forma di governo sopravvissuta intatta fino alla fine del secolo XX è la democrazia liberale.

In altre parole, esce vittoriosa non tanto la prassi quanto l'*idea* liberale. Per larga parte del mondo questo significa che non esiste oggi un'ideologia con pretese di universalità che sia in grado di minacciare la democrazia liberale, così come non esiste un principio universale di legittimità diverso da quello della sovranità del popolo. Il monarchismo nelle sue varie forme è stato ampiamente sconfitto fin dagli inizi di questo secolo. Il fascismo e il comunismo, i principali rivali fino a oggi della democrazia liberale, si sono screditati da soli. Se l'Unione Sovietica (o gli stati che le succederanno) non riuscirà a democratizzarsi, e se le Filippine o il Perù ricadranno in una qualche forma di autoritarismo, la cosa più probabile è che la democrazia si arrenderà a un colonnello o a un burocrate che affermerà di parlare unicamente in nome del popolo russo, peruviano o filippino. Perfino i non

democratici saranno cioè costretti a parlare il linguaggio della democrazia per giustificare la loro deviazione dall'unico modello universale.

È vero che, esattamente come il liberalismo e il comunismo, anche l'islam costituisce un'ideologia sistematica e coerente, con un proprio codice morale e una propria dottrina politica e sociale. E il suo richiamo è potenzialmente universale perché l'islam si rivolge a tutti gli uomini in quanto tali e non ai soli membri di un determinato gruppo etnico o nazionale. E in effetti l'islam ha sconfitto la democrazia liberale in molte parti del mondo islamico, e costituisce una grave minaccia per la prassi liberale anche in paesi dove non ha il potere politico diretto. La fine della guerra fredda in Europa è stata subito seguita da una minaccia dell'Iraq all'Occidente, minaccia dalla quale non è da escludere il fattore islam.⁸

Nonostante la potenza dimostrata dall'islam nel suo attuale revival, resta tuttavia il fatto che questa religione non esercita alcun richiamo al di fuori di quelle aree che erano già culturalmente islamiche. Ma sembrerebbe che i tempi delle conquiste culturali dell'islam siano ormai passati: l'islam può riconquistare fedeli che si erano allontanati, ma non dice nulla ai giovani di Berlino, di Tokyo o di Mosca. E per quanto la gente di cultura islamica assommi a circa un miliardo, cioè un quinto della popolazione mondiale, esso non può, a livello ideologico, costituire una minaccia per la democrazia liberale nemmeno nel proprio territorio.⁹ In realtà l'impressione è che a lungo andare sarà il mondo islamico a subire l'influenza delle idee liberali anziché il contrario, dato che il liberalismo ha dimostrato da un secolo e mezzo a questa parte di saper attrarre numerosi e potenti aderenti. La ragione dell'attuale revival fondamentalista sta in parte nel fatto che le società islamiche tradizionali si sentono fortemente minacciate dai valori liberali dell'Occidente.

Noi che viviamo in democrazie stabili e radicate ci troviamo di fronte a una situazione insolita. Al tempo dei nostri nonni erano molte le persone di buon senso che si aspettavano un futuro socialista radioso, in cui la proprietà privata e il capitalismo sarebbero stati aboliti e la stessa politica sarebbe stata in qualche modo superata. Al contrario, oggi noi riusciamo a malapena a immaginarci un mondo migliore del nostro, o un futuro che non

sia sostanzialmente democratico e capitalista. È ovvio che all'interno di questa cornice molte sono le cose che potrebbero essere migliorate, come dare una casa a chi non l'ha, garantire prospettive per minoranze e donne, migliorare la concorrenza e creare nuovi posti di lavoro. Noi possiamo anche immaginarci un domani molto peggiore dell'oggi, dominato da un ritorno dell'intolleranza nazionalistica, razziale o religiosa, o in cui si venga sopraffatti da guerre e distruzioni ambientali. Ma non possiamo raffigurarci un mondo che sia *essenzialmente* diverso dall'attuale, e nello stesso tempo migliore. Anche altre epoche, meno riflessive della nostra, hanno pensato di essere le migliori, ma noi siamo arrivati a questa stessa conclusione stanchi, per così dire, dell'aver cercato alternative che secondo noi *dovevano* essere migliori della democrazia liberale.¹⁰

Il fatto che le cose stiano così, nonché l'ampiezza dell'attuale rivoluzione liberale, ci invitano a porci questo interrogativo: quella a cui stiamo assistendo è semplicemente una fortunata ma momentanea svolta delle sorti della democrazia liberale, oppure è in atto un qualche sviluppo a più lungo termine che finirà col condurre tutti i paesi verso la democrazia liberale?

Dopo tutto è ben possibile che l'attuale tendenza in direzione della democrazia sia un fenomeno ciclico. Non abbiamo infatti che da guardarci indietro: tra la fine degli anni sessanta e l'inizio dei settanta, il coinvolgimento nella guerra del Vietnam e lo scandalo Watergate provocano negli Stati Uniti una mancanza di fiducia in se stessi, l'intero Occidente precipita in una crisi economica in seguito all'embargo del petrolio da parte dell'OPEC, la maggior parte delle democrazie dell'America Latina vengono rovesciate da una serie di colpi di stato militari, e sembra che in tutto il mondo prosperino regimi non democratici o antidemocratici: dall'Unione Sovietica, da Cuba e dal Vietnam all'Arabia Saudita, all'Iran e al Sud Africa. Perciò, perché non dovremmo aspettarci il ritorno di una situazione come quella degli anni settanta, o anche peggio, come quella degli anni ottanta, con lo scontro di virulente ideologie antidemocratiche?

E inoltre, perché non pensare che l'attuale crisi dell'autoritarismo sia semplicemente dovuta alla fortuna, che sia una rara convergenza di pianeti

politici che non si ripeterà per almeno altri cento anni? Da uno studio attento del crollo, negli anni settanta e ottanta, dei vari regimi autoritari viene fuori una pletora di lezioni sulla natura di questi avvenimenti. Più uno conosce un paese, più si rende conto del «vortice delle contingenze esterne» che lo differenziano dai suoi vicini, nonché dalle circostanze apparentemente fortuite che lo hanno portato a uno sbocco democratico.¹¹ Le cose avrebbero infatti potuto andare molto diversamente: nel 1975 il Partito comunista portoghese avrebbe potuto vincere, e se non fosse stato per l'abilità e la moderazione del re Juan Carlos, la Spagna avrebbe potuto anche non passare alla democrazia. La forza delle idee liberali non è indipendente dagli attori umani che cercano di realizzarle, per cui se Andropov e Cernenko fossero vissuti più a lungo, o se lo stesso Gorbacëv avesse avuto un altro carattere, il corso degli avvenimenti verificatisi nell'Unione Sovietica e nell'Europa orientale tra il 1985 e il 1990 sarebbe stato completamente diverso. Seguendo la moda corrente delle scienze sociali, verrebbe la tentazione di dire che a dominare il processo di democratizzazione e a far sì che ogni caso sia unico tanto nello svolgimento quanto nell'esito finale sono fattori politici imprevedibili come la leadership e l'opinione pubblica.

Ma è solo se noi guardiamo non unicamente agli ultimi quindici anni, bensì all'*intera estensione della storia*, che la democrazia liberale comincia a occupare un posto del tutto speciale. Vediamo così che su scala mondiale si sono avuti dei cicli nelle sorti della democrazia, ma si è avuta anche una pronunciata tendenza secolare in direzione della medesima. Nella tavola alle pagine 95-97 è illustrato questo andamento attraverso il tempo. Essa indica che lo sviluppo della democrazia non è stato né continuo né unidirezionale. L'America Latina, per esempio, aveva meno democrazie nel 1975 che nel 1955, e complessivamente il mondo era meno democratico nel 1939 che nel 1919. Periodi di entusiasmo democratico vengono interrotti da discontinuità e da arresti radicali, come quelli rappresentati dal nazismo e dallo stalinismo. D'altra parte tutti questi rovesciamenti hanno finito per essere anch'essi rovesciati, cosicché col tempo siamo giunti in tutto il mondo a un aumento impressionante del numero delle democrazie. In effetti

lo sviluppo della democrazia liberale, e insieme del suo compagno, il liberalismo economico, è stato il fenomeno macropolitico più notevole degli ultimi quattrocento anni.

È vero che le democrazie sono state piuttosto rare nella storia umana, tanto rare che prima del 1776 non ne esisteva una in tutto il mondo. (Quella ateniese del tempo di Pericle non possiamo, a rigor di termini, chiamarla democrazia, perché non difendeva in maniera sistematica i diritti personali.)¹² Se si guarda da quanti anni esistono, anche delle fabbriche, delle automobili e delle metropoli con diversi milioni di abitanti si deve dire che sono state rare, mentre consuetudini come schiavitù, le monarchie ereditarie e i matrimoni dinastici sono rimasti in vita per periodi di tempo enormi. Però ciò che è importante non è la frequenza o la durata dell'avvenimento, ma la sua tendenza. Nel mondo progredito, infatti, c'è poco da aspettarsi che in un prossimo futuro scompaiano le metropoli o le automobili, così com'è poco probabile che ritorni la schiavitù.

È contro questo sfondo che il carattere mondiale dell'attuale rivoluzione liberale assume una rilevanza tutta particolare. Esso costituisce infatti un'ulteriore prova che è in atto un processo fondamentale che detta un comune modello evolutivo per *tutte* le società umane, qualcosa come una storia universale dell'umanità che si muove in direzione della democrazia liberale. Nessuno nega che in questo processo vi siano vette e depressioni. Ma addurre come prova della debolezza complessiva della democrazia liberale il fallimento della medesima in un determinato paese, o addirittura in un'intera regione del pianeta, dimostra una grettezza di vedute che stupisce. I cicli e le discontinuità non sono di per sé incompatibili con una storia che è direzionale e universale, allo stesso modo in cui l'esistenza di cicli economici non nega la possibilità di uno sviluppo economico a lungo termine.

Tavola I
Le democrazie liberali nel mondo

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
Stati Uniti	x	x	x	x	x	x	x	x
Canada			x	x	x	x	x	x
Svizzera	x	x	x	x	x	x	x	x
Gran Bretagna		x	x	x	x	x	x	
Francia	x		x	x		x	x	x
Belgio		x	x	x		x	x	x
Olanda		x	x	x		x	x	x
Danimarca			x	x		x	x	x
Piemonte/Italia			x	x		x	x	x
Spagna								x
Portogallo								x
Svezia			x	x	x	x	x	x
Norvegia				x		x	x	x
Grecia			x			x		x
Austria				x		x	x	x
Germania Ovest				x				x
Germania Est				x		x		x
Polonia				x				x
Cecoslovacchia				x				x
Ungheria								x
Bulgaria								x
Romania								x
Turchia						x	x	x
Lettonia								x
Lituania								x
Estonia				x				x
Finlandia				x	x	x	x	x
Irlanda					x	x	x	x
Australia				x	x	x	x	x
Nuova Zelanda				x	x	x	x	x
Cile			x	x		x		x
Argentina			x	x				x
Brasile								x
Uruguay				x	x	x		x
Paraguay								x
Messico						x	x	x
Colombia				x	x	x	x	x
Costa Rica				x	x	x	x	x
Bolivia						x		x
Venezuela						x	x	x
Perù						x		x
Ecuador						x		x
El Salvador						x		x
Nicaragua								x
Honduras								x
Giamaica							x	x
Repubblica Domini- cana								x
Trinidad							x	x
Giappone						x	x	x
India					x	x	x	x
Sri Lanka						x	x	x
Singapore							x	x
Corea del Sud								x
Thailandia								x
Filippine						x		x
Mauritius								x
Senegal							x	x
Botswana								x
Namibia								x
Papua Nuova Guinea								x
Israele						x	x	x
Libano						x		x
Totale	3	5	13	25	13	36	30	61

[Nota 13](#)

Impressionante al pari dell'aumento del numero delle democrazie è il fatto che il sistema democratico dalla sua testa di ponte dell'Europa occidentale e del Nord America è dilagato anche in altre parti del mondo che non hanno le stesse tradizioni politiche, religiose e culturali di quelle aree. Ma c'è stato, per esempio, chi ha affermato che per quanto riguarda la Spagna, il Portogallo o i paesi dell'America Latina, tutti di tradizione iberica – tradizione diversa, formatasi attorno a un «nucleo autoritario, patrimoniale, cattolico, stratificato, corporativo e semif feudale»¹⁴ – pretendere che essi si attenessero ai modelli della democrazia liberale dell'Europa occidentale o degli Stati Uniti voleva dire semplicemente peccare di «etnocentrismo».¹⁵ Eppure è stato proprio a questi universali modelli democratici che i popoli iberici hanno prestato fede, tant'è vero che a partire dalla metà degli anni settanta la Spagna e il Portogallo sono assunte al rango di democrazie stabili, inserendosi sempre più strettamente nell'economia dell'Europa comunitaria. E questi stessi modelli hanno voluto dire qualcosa anche per i popoli dell'America Latina, dell'Europa orientale, dell'Asia e di molte altre parti del mondo. Il successo della democrazia in una tale varietà di luoghi e tra popoli tanto diversi fa pensare infatti che i principi di libertà e di eguaglianza su cui essa si basa non siano qualcosa di accidentale o il prodotto di pregiudizi etnocentrici, ma delle scoperte della natura dell'uomo in quanto tale, e che la loro verità non diminuisca ma si faccia sempre più evidente man mano che un particolare punto di vista diventa più cosmopolita.

Il problema se esista qualcosa di simile a una storia universale dell'umanità che tenga conto delle esperienze di tutti i tempi e di tutti i popoli non è affatto nuovo, anzi è molto vecchio, ma gli avvenimenti recenti ci costringono a porlo di nuovo sul tappeto. Coloro che hanno tentato di scrivere nella maniera più seria e sistematica delle storie universali hanno visto al centro della storia un processo di realizzazione della libertà. La storia, cioè, non era una cieca concatenazione di

avvenimenti ma un insieme dotato di senso in cui si erano sviluppate e avevano avuto un ruolo le idee che l'uomo aveva elaborato sul migliore ordinamento politico e sociale possibile. E se oggi noi siamo arrivati a un punto in cui non possiamo immaginare un mondo sostanzialmente diverso dal nostro, in cui non si vede in che modo il futuro potrebbe costituire un miglioramento essenziale rispetto al nostro ordinamento attuale, allora dobbiamo anche prendere in considerazione la possibilità che la stessa Storia sia giunta alla fine.

Nella Parte seconda tratteremo quindi di questo problema: alla fine del secolo XX ha senso scrollarci di dosso il nostro pessimismo e vedere ancora una volta se sia possibile scrivere una storia universale dell'umanità?

PARTE SECONDA

La vecchiaia dell'umanità

Un'idea per una storia universale

Così in alto la concezione della storia non volò mai, neanche sognando; giacché oggi la storia umana è solo la continuazione della storia degli animali e delle piante; anzi, nelle più abissali profondità del mare l'universalista storico trova ancora le tracce di se stesso come mucillagine vivente; rimirando come un miracolo l'enorme strada che l'uomo ha già percorso, lo sguardo è colto da vertigine di fronte all'ancor più stupefacente miracolo, di fronte allo stesso uomo moderno che può abbracciare con lo sguardo questa strada. Egli sta alto e superbo in vetta alla piramide del processo del mondo; mettendovi sopra la pietra finale della sua conoscenza, sembra che egli gridi alla natura in ascolto tutt'intorno: «Siamo alla meta, siamo alla meta, noi siamo la natura compiuta».

Friedrich Nietzsche, *Utilità e danno della storia per la vita*¹

Una storia universale dell'umanità non è la stessa cosa di una storia dell'universo: non è cioè un catalogo enciclopedico di tutto ciò che si sa dell'umanità, ma il tentativo di trovare nello sviluppo complessivo delle società umane un disegno che abbia un senso.² Lo sforzo di scrivere una storia universale non è anch'esso universale, comune a tutti i popoli e le culture. Nonostante la filosofia e la storia dell'Occidente abbiano avuto inizio in Grecia, gli storici greci non hanno mai messo mano a un'opera del genere. Nella *Repubblica* Platone parla di un certo ciclo naturale dei regimi, e nella *Politica* di Aristotele sono trattate le cause delle rivoluzioni e come a un tipo di regime ne succeda un altro.³ Aristotele riteneva che nessun regime potesse soddisfare completamente l'uomo e che l'insoddisfazione portasse a sostituire un regime con un altro in un ciclo senza fine. In questa

sequenza la democrazia non occupava affatto un posto di riguardo né dal punto di vista della bontà né da quello della stabilità. In realtà tutti e due questi filosofi ritenevano che la democrazia avesse la tendenza a trasformarsi in tirannia. Inoltre Aristotele non ammetteva la continuità della storia. Riteneva infatti che il ciclo dei regimi facesse parte di un ciclo naturale più vasto, per cui cataclismi o disastri naturali come le inondazioni spazzavano via periodicamente non solo le società umane esistenti, ma anche ogni testimonianza delle medesime, costringendo gli uomini a ricominciare daccapo il processo storico.⁴ Nella visione della cultura greca la storia veniva a essere non secolare ma ciclica.

In Occidente le prime storie veramente universali sono state quelle cristiane.⁵ I greci e i romani avevano tentato di scrivere storie del mondo allora conosciuto, ma fu il cristianesimo che introdusse per primo il concetto di eguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio e che trasse da questo la conclusione di un destino comune a tutti i popoli del mondo. Al teologo e filosofo cristiano sant'Agostino non interessavano la storia greca o quella ebraica in quanto tali, ma la redenzione dell'uomo in quanto uomo; e proprio in questo consisteva la realizzazione della volontà di Dio sulla terra. Le nazioni tutte non erano altro che parti di una più generale umanità, il cui destino poteva essere compreso solo pensando a un piano di Dio per il genere umano. Il cristianesimo introdusse inoltre il concetto di una storia finita nel tempo, una storia che è cominciata quando Dio ha creato l'uomo e che finirà con la salvezza finale di quest'ultimo.⁶ Per i cristiani la fine della storia terrena sarà segnata dal giorno del giudizio, che a sua volta segnerà l'inizio del regno dei cieli: e a questo punto sia la terra che gli avvenimenti terreni cesseranno letteralmente di esistere. Secondo la concezione cristiana della storia è quindi chiaro come in tutte le storie universali che si vogliono scrivere sia implicita una "fine della storia". I singoli avvenimenti della storia possono assumere un significato solo se inquadrati in un qualche fine più ampio, il cui raggiungimento porta necessariamente alla chiusura del processo storico. Questa fine ultima dell'uomo è ciò che rende potenzialmente comprensibili tutti i singoli avvenimenti.

Il revival dell'interesse per il mondo antico che ebbe luogo nel Rinascimento fornì al pensiero un orizzonte storico che nemmeno gli stessi antichi avevano avuto. In diversi autori di questo periodo, ivi compreso Pascal, troviamo la metafora che paragona la storia umana alla vita dell'individuo, e l'idea che l'uomo moderno, facendo assegnamento su ciò che avevano realizzato gli antichi, viva nella «vecchiaia dell'umanità».⁷ Tuttavia i più importanti tentativi di scrivere storie universali secolari hanno avuto luogo con l'affermarsi, nel secolo XVI, del metodo scientifico. Secondo questo metodo, che è legato ai nomi di Galileo, di Bacon e di Descartes, era possibile conoscere, e perciò dominare, la natura, a sua volta soggetta a una serie di leggi coerenti e universali. E la conoscenza di queste leggi non solo era accessibile all'uomo in quanto tale, ma era anche cumulativa, nel senso che le generazioni successive avrebbero potuto risparmiarsi gli sforzi e gli errori di quelle precedenti. Il concetto moderno di progresso ha così avuto origine dall'affermarsi delle scienze moderne, ed è basandosi su invenzioni quali la bussola, la stampa e la polvere da sparo che Francis Bacon ha potuto rivendicare la superiorità dei moderni sugli antichi. Questo concetto di progresso quale acquisizione cumulativa e senza fine di conoscenze lo troviamo esposto in maniera quanto mai chiara da Bernard Le Bovier de Fontenelle nel 1688:

Una mente davvero colta contiene, per così dire, tutte le menti dei secoli precedenti; essa non è altro che un'unica e identica mente, che è andata sviluppandosi e migliorandosi in continuazione [...] ma io devo confessare che l'uomo in questione non conoscerà la vecchiaia; egli sarà sempre in grado di fare le cose che si confanno alla sua giovinezza, e sarà sempre più capace di fare le cose che si confanno al culmine della sua maturità; cioè a dire, mettendo da parte l'allegoria, che gli uomini non degenereranno mai, e che la crescita e lo sviluppo dell'umano sapere non avranno mai fine.⁸

Il progresso preconizzato da Fontenelle era soprattutto quello scientifico. Egli non elaborò una corrispondente teoria del progresso sociale o politico. Il padre dell'idea moderna di progresso è stato Machiavelli, secondo il quale la politica deve liberarsi delle pastoie della filosofia classica e l'uomo deve vincere la *fortuna*, la quale include la natura. Altre teorie del progresso sono state avanzate da esponenti dell'illuminismo quali Voltaire, dagli

enciclopedisti francesi, dall'economista Turgot, e dal suo amico e biografo Condorcet. *L'Abbozzo di un quadro storico del progresso dello spirito umano* di Condorcet contiene una storia universale dell'uomo ripartita in dieci stadi, l'ultimo dei quali, non ancora raggiunto, dovrebbe essere caratterizzato da prospettive eguali per tutti, libertà, razionalità, democrazia e istruzione generalizzata.⁹ Al pari di Fontenelle, anche Condorcet non postula un termine alla perfettibilità umana, tant'è vero che parla della possibilità di un undicesimo stadio della storia ancora sconosciuto.

I tentativi più seri di scrivere storie universali si sono avuti però nell'ambito dell'idealismo tedesco. Nel 1784 Immanuel Kant pubblicava le *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. In questo scritto, per quanto di sole sedici pagine, venivano definiti i criteri fondamentali da tener presenti per tutti i successivi tentativi di scrivere una storia universale.¹⁰

Kant si rese perfettamente conto che a prima vista sembrava davvero che «questo corso idiota delle cose umane» non presentasse alcun disegno particolare, per cui la storia umana dava l'impressione di essere nient'altro che una successione di guerre e di crudeltà. Tuttavia egli si chiese se nella storia umana non ci fosse anche un movimento regolare, per cui ciò che dal punto di vista del singolo poteva sembrare caotico poteva invece rivelarsi, su un lungo periodo, una lenta e progressiva evoluzione. Questo era particolarmente vero nel caso dello sviluppo della ragione dell'uomo. Nessuno, per esempio, poteva sperare di scoprire tutta la matematica, ma il carattere cumulativo del sapere matematico permetteva a ogni generazione di poter fare assegnamento sulle conquiste delle generazioni precedenti.¹¹

Kant ritenne che la storia avesse una risultante, vale a dire uno scopo finale che era implicito nelle correnti potenzialità dell'uomo e che rendeva comprensibile l'intera storia. Questa risultante era la realizzazione della libertà umana, perché «il problema più grande che la natura assegna alla specie umana è una società in cui la libertà esteriore è collegata nel modo più alto al potere irresistibile, cioè a una costituzione civica perfettamente giusta». Il criterio in base al quale potremo comprendere il progresso storico sarà dunque la realizzazione di una tale costituzione civica e la sua

universalizzazione nel mondo intero. Egli fornì anche un modello da seguire nel compiere l'enorme sforzo di astrazione necessario per separare ciò che in questa evoluzione era essenziale dall'immensa massa di dati sugli avvenimenti che costituiscono la materia prima della storia. L'interrogativo al quale rispondere per una storia universale era dunque il chiedersi se, tenendo conto di tutte le società e di tutti i tempi, ci fosse una ragione valida per aspettarsi un generale progresso umano nella direzione del governo repubblicano, cioè di quello che noi oggi intendiamo per democrazia liberale.¹²

Kant descrisse a grandi linee anche il meccanismo che spingeva l'umanità a quel più alto livello di razionalità che è rappresentato dalle istituzioni liberali. Questo meccanismo non era la ragione, ma il suo contrario: l'antagonismo egoistico prodotto da quella «asociale socialità» che porta gli uomini ad abbandonare la guerra di tutti contro tutti per unirsi in società civili, e incoraggia quindi le arti e le scienze in modo che queste società possano rimanere competitive le une con le altre. E la fonte di quella creatività sociale che deve assicurare la realizzazione di «una vita idilliaca in un'Arcadia ancora da venire» andava ricercata proprio nella competitività e nella vanità dell'uomo, nel suo desiderio di dominare e di governare.

Ovviamente il breve saggio di Kant non costituisce di per sé una storia universale. Scritto quando il filosofo aveva sessant'anni, esso voleva solo far rilevare che occorreva un altro Keplero o un altro Newton per spiegare le leggi universali dell'evoluzione della storia umana. Kant affermò che il genio in grado di scrivere una simile storia avrebbe dovuto essere sia un filosofo, in modo da comprendere ciò che nelle vicende umane fosse importante, sia uno storico che avesse assimilato la storia di tutti i popoli e di tutti i tempi per ricavarne una sintesi dotata di senso. Egli avrebbe dovuto seguire «l'influenza della storia greca sulla costruzione e decostruzione (distruzione) dello stato romano che ingoiò quello greco, poi l'influenza romana sui barbari che a loro volta distrussero Roma, e così via fino ai giorni nostri; se l'uno aggiunge episodi dalle storie nazionali di paesi illuminati, l'altro scoprirà un regolare progresso nella costituzione di stati

nel nostro continente (che probabilmente finirà col dettar legge a tutti gli altri)». La storia era quella della distruzione di una civiltà dopo l'altra, ma ogni rovesciamento conservava qualcosa del periodo precedente, e così preparava la strada a un livello di vita più alto. Il compito di scrivere questa storia, concludeva lui modestamente, era al di là delle sue capacità, ma se qualcuno ci fosse riuscito, un'opera del genere avrebbe dato all'uomo una visione chiara del suo futuro, contribuendo in tal modo a realizzare il governo repubblicano universale.¹³ Il progetto kantiano di una storia universale, che fosse filosoficamente seria e nello stesso tempo basata (fondata) sulla padronanza della storia empirica, venne ereditato dal suo successore, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, che lo completò nella generazione successiva alla morte di Kant. Hegel non ha mai goduto di una buona reputazione nel mondo anglosassone, che lo ha accusato di essere un reazionario apologeta della monarchia prussiana, un precursore del totalitarismo del secolo XX e, cosa peggiore di ogni altra da una prospettiva inglese, un metafisico di difficile lettura.¹⁴ Questi pregiudizi hanno impedito alla gente di rendersi conto dell'importanza di Hegel, uno dei filosofi costitutivi della modernità. Sia che ci rendiamo conto o meno del debito che abbiamo verso di lui, gli dobbiamo comunque quanto c'è di fondamentale nella nostra coscienza odierna.

Hegel ha sviluppato notevolmente sia nella forma che nella sostanza tutti i particolari della proposta kantiana di una storia universale.¹⁵ Al pari di Kant, anch'egli definì l'idea di scrivere una storia universale come un progetto che avrebbe fornito «l'esposizione dello spirito (cioè la coscienza umana collettiva) nel processo di sviluppo della conoscenza di ciò che esso è potenzialmente».¹⁶ L'intenzione di Hegel era quella di spiegare il «buono» contenuto nei vari stati reali e nelle varie civiltà della storia, le ragioni per le quali essi erano stati alla fine rovesciati, e il «germe di rischiaramento» che ne sopravviveva e che preparava perciò la strada per più alti livelli di sviluppo. Come nella concezione kantiana della «socialità asociale», anche Hegel vide che nella storia il progresso nasceva *non* dallo sviluppo regolare della ragione, ma dalla cieca interazione delle passioni che portavano gli uomini a scontri, rivoluzioni e guerre – la sua famosa

«astuzia della ragione». La storia procede attraverso un continuo processo di conflitti, in cui sia i sistemi di pensiero che quelli politici entrano in collisione e cadono a pezzi per le loro contraddizioni interne. Essi vengono rimpiazzati da altri sistemi meno contraddittori e perciò più elevati, che danno luogo a nuove e diverse contraddizioni – la cosiddetta dialettica. Hegel è stato uno dei primi filosofi europei a prendere in considerazione le «storie nazionali» di popoli non europei, come quelli dell'India e della Cina, e a inserirle nel suo progetto. E come aveva postulato Kant, il processo storico aveva una risultante, che è la realizzazione della libertà qui sulla terra: «La storia del mondo non è altro che il progresso della coscienza della libertà». Lo svolgimento della storia universale poteva essere inteso come lo sviluppo dell'eguaglianza della libertà umana, riassunto in questo epigramma di Hegel: «Le nazioni orientali sapevano che *uno* era libero; il mondo greco-romano che *alcuni* erano liberi; noi sappiamo che tutti gli uomini sono completamente liberi (in quanto uomini)». ¹⁷ Per Hegel l'incarnazione della libertà umana era il moderno stato costituzionale o, di nuovo, quello che noi abbiamo chiamato democrazia liberale. La storia universale dell'umanità non era altro che la progressiva ascesa dell'uomo alla piena razionalità, nonché alla consapevolezza che questa razionalità si esprime in un autogoverno liberale.

Hegel è stato spesso accusato di culto dello stato e della sua autorità, e perciò di essere un nemico del liberalismo e della democrazia. Un'analisi approfondita di questa accusa esorbita però dai fini di quest'opera, ¹⁸ per cui ci limiteremo a dire che è lui stesso a definirsi *il* filosofo della libertà, colui che ha visto come l'intero processo storico culmini nel realizzarsi della libertà in istituzioni politiche e sociali concrete. Invece che diventare universalmente noto come difensore dello stato, Hegel avrebbe potuto benissimo diventarlo come difensore della società civile, cioè come il filosofo che ha ritenuto giusto esentare dal controllo statale un ampio settore dell'economia e dell'attività politica. E fu certamente così che lo vide Marx, il quale attaccò Hegel quale apologeta della borghesia.

Sulla dialettica hegeliana c'è stata una notevole mistificazione. E ad avviarla fu il collaboratore di Marx, Friedrich Engels, il quale credeva che

la dialettica di Hegel fosse un «metodo» di cui ci si potesse appropriare, separandolo dal contenuto del suo sistema. Altri hanno affermato che per Hegel la dialettica era un congegno metafisico che permetteva di dedurre la totalità della storia umana *a priori*, cioè da primi principi logici, indipendentemente dai dati empirici e dalla conoscenza degli avvenimenti storici reali. Una simile interpretazione della dialettica hegeliana è insostenibile: basta leggere le opere storiche di Hegel per rendersi conto del ruolo che in esse hanno i fatti accidentali e contingenti della storia.¹⁹ La dialettica hegeliana è simile a quella platonica che l'ha preceduta, il dialogo socratico, cioè la conversazione tra due esseri umani su qualche argomento importante come la natura del bene o la definizione della giustizia. Queste discussioni vengono portate a una conclusione in base al principio di contraddizione: vince cioè la parte che si contraddice meno, oppure, se nel corso della conversazione i dialoganti vengono a trovarsi tutti e due in contraddizione, allora emerge una terza posizione libera dalle contraddizioni dei primi due. Ma anche questa terza posizione può contenere nuove e impreviste contraddizioni, dando così luogo a un'altra conversazione e a un'altra conclusione. Per Hegel la dialettica ha luogo non solo a livello delle discussioni filosofiche ma anche tra società o, come direbbero i cultori di scienze sociali, tra sistemi socioeconomici. Si potrebbe definire la storia come un dialogo tra società, in cui quelle con gravi contraddizioni interne hanno la peggio e vengono rimpiazzate da altre che riescono a superare quelle contraddizioni. Così per Hegel l'impero romano finì per crollare perché stabilì l'eguaglianza giuridica per tutti gli uomini senza però riconoscere i loro diritti e la loro interiore dignità umana. Questo riconoscimento l'offrì solo la tradizione ebraico-cristiana per la quale tutti gli uomini erano eguali in virtù della loro libertà morale.²⁰ Il mondo cristiano andò a sua volta soggetto ad altre contraddizioni. Un esempio classico è stata la città medievale, dominata da mercanti e uomini d'affari che costituirono il germe del sistema economico capitalistico. Ma la loro superiore efficienza economica finì col mettere in luce l'irrazionalità dei freni morali messi alla produzione, per cui si arrivò alla distruzione di quella stessa città che aveva dato loro vita.

Dove Hegel si differenzia in modo quanto mai sostanziale da precedenti autori di storia universali quali Fontenelle o Condorcet è nel dare a concetti come natura, libertà, storia, verità e ragione un fondamento filosofico enormemente più vasto e profondo. Se infatti può darsi benissimo che Hegel non sia stato il primo filosofo a occuparsi della storia, è però fuor di dubbio che egli sia stato il primo filosofo *storicista*, cioè un filosofo che credeva nella essenziale relatività storica della verità.²¹ Hegel riteneva che ogni coscienza umana fosse limitata dalle particolari condizioni sociali e culturali dell'ambiente in cui viveva – o, come diremmo noi, dai “tempi”. Il pensiero passato, sia quello della gente comune che quello di grandi filosofi e scienziati, non era vero in assoluto o «oggettivamente», ma solo relativamente all'orizzonte storico e culturale in cui quelle persone vivevano. La storia umana dev'essere perciò vista non solo come una successione di civiltà e di livelli di realizzazione materiale differenti, ma soprattutto come una successione di differenti forme di coscienza. La coscienza, cioè quello che gli esseri umani pensano dei problemi fondamentali del torto e della ragione, delle attività che danno loro piacere, delle credenze negli dei, e anche come percepiscono il mondo, è cambiata sostanzialmente col tempo. E dato che questi modi di pensare erano in contraddizione tra loro, ne consegue che la maggior parte di essi erano sbagliati o erano forme di «falsa coscienza», che dovevano venire smascherate dalla storia successiva. Secondo Hegel le grandi religioni del mondo non erano vere di per sé, ma erano *ideologie* scaturite da particolari bisogni della gente che credeva in esse. Il cristianesimo, in particolare, era un'ideologia sorta dalla schiavitù, e la sua proclamazione dell'eguaglianza universale andava bene per gli schiavi in quanto favoriva la loro liberazione.

Oggi è tutt'altro che facile rendersi conto del carattere radicale dello storicismo hegeliano perché esso è parte rilevante del nostro orizzonte intellettuale. Noi diamo infatti per scontato un prospettivismo storico del pensiero e condividiamo un generale pregiudizio contro modi di pensare che non siano “up to date”. Lo storicismo è implicito nella posizione delle femministe contemporanee che considerano l'attaccamento alla famiglia e

alla casa delle loro madri o delle loro nonne come usanza di altri tempi. Può darsi benissimo che il fatto che le nostre progenitrici accettassero di buon grado una cultura maschilista sia stato giusto “per il loro tempo”, e che le abbia perfino rese felici, anche se ora un simile modo di pensare non è più accettabile e costituisce una forma di «falsa coscienza». Lo storicismo è implicito anche nell’atteggiamento del nero che nega la possibilità che un bianco possa mai comprendere che cosa significhi *essere* un nero. Perché anche se le coscienze dei bianchi e dei neri non sono necessariamente separate da tempi storici, sono però tenute separate dall’orizzonte della cultura e delle esperienze dentro il quale ognuna di esse si è formata, e attraverso il quale le comunicazioni sono quanto mai limitate.

La radicalità dello storicismo di Hegel risulta evidente dalla sua stessa concezione dell’uomo. Tranne una sola importante eccezione, ogni filosofo anteriore a Hegel ha virtualmente creduto che esistesse quella che si soleva chiamare la «natura umana», cioè una serie più o meno stabile di tratti – passioni, desideri, capacità, virtù, e così via – che caratterizzavano l’uomo in quanto tale.²² Naturalmente i singoli uomini potevano cambiare, ma la natura essenziale dell’uomo, fosse un contadino cinese o un moderno sindacalista europeo, non cambiava mai. Il comune modo di dire “la natura non cambia mai”, usato spessissimo quando si parla di alcune delle caratteristiche umane meno attraenti come l’avidità, la lussuria o la crudeltà, rispecchia esattamente questa concezione filosofica. Al contrario, Hegel, pur non negando l’esistenza nell’uomo di un lato naturale derivante da bisogni del corpo come il cibo o il sonno, riteneva che nelle sue caratteristiche più essenziali l’uomo fosse *indeterminato*, e perciò libero di creare la propria natura.²³ Così, secondo Hegel, la natura del desiderio umano non è data una volta per tutte, ma cambia a seconda dei periodi storici e delle culture.²⁴ Per fare un esempio, oggi un abitante dell’America, della Francia o del Giappone spende la maggior parte delle sue energie per procurarsi oggetti – un certo tipo di auto, scarpe da atleta, abiti griffati – o uno status – l’ambiente giusto, la scuola giusta, il lavoro giusto. Ma nei tempi antichi la maggior parte di questi oggetti del desiderio non esistevano nemmeno, e perciò non potevano essere desiderati, così come molto

probabilmente non sono desiderati dall'attuale abitante di un paese sottosviluppato del Terzo mondo, costretto a impiegare tutto il suo tempo nella ricerca di cose essenziali come il cibo e la sicurezza. Il consumismo e la scienza del marketing che lo alimenta si basano su desideri che sono stati letteralmente *creati* dall'uomo stesso, e che in futuro cederanno il passo ad altri desideri.²⁵ I nostri desideri attuali sono condizionati dal nostro ambiente sociale, che a sua volta è il prodotto della totalità del nostro passato storico. E gli oggetti specifici del desiderio sono solo uno degli aspetti della «natura umana» che è cambiata col tempo. Anche l'importanza del desiderio rispetto agli altri elementi del carattere umano si è evoluta. La storia universale di Hegel dà perciò una spiegazione non solo del progresso della conoscenza e delle istituzioni, ma anche del cambiamento della natura stessa dell'uomo. Perché la natura umana sembra non avere più niente di naturale; sta non per *essere* ma per *diventare* qualcosa di completamente diverso da quello che è stata un tempo.

Dove Hegel si differenzia da Fontenelle e dagli storicisti più radicali venuti dopo di lui è nel non credere che il processo storico continuerà indefinitamente, ma che con la realizzazione di società libere nel mondo reale esso verrà invece ad avere una fine. Ci sarà, in altre parole, una *fine della storia*. Questo non vuol dire però che non ci saranno più gli avvenimenti derivanti dalle nascite, dalle morti e dalle interazioni sociali dell'umanità, o che sarà la fine della conoscenza reale del mondo. Hegel ha tuttavia definito la storia come l'avanzare dell'uomo verso livelli più alti di razionalità e di libertà, e questo processo aveva un punto di arrivo logico nel raggiungimento dell'autocoscienza assoluta. Ed egli riteneva che a incarnare questa autocoscienza fosse il suo sistema filosofico, esattamente come a incarnare la libertà umana era lo stato liberale moderno sorto in Europa dopo la Rivoluzione francese e negli Stati Uniti dopo la Rivoluzione americana. Quando Hegel dichiarò che la storia era finita con la battaglia di Jena del 1806, era chiaro che non intendeva dire che lo stato liberale aveva vinto in tutto il mondo, anche perché non era nemmeno certo che avesse vinto nel suo piccolo angolo della Germania dell'epoca. Quello che lui intendeva dire era che i principi della libertà e dell'eguaglianza alla base

dello stato liberale moderno erano stati scoperti e attuati nei paesi più avanzati, e che non esistevano altri principi o altre forme di organizzazione sociale e politica superiori al liberalismo. In altre parole le società liberali erano libere dalle «contraddizioni» che avevano caratterizzato le forme di organizzazione sociale precedenti, per cui avrebbero portato la dialettica storica a una conclusione.

Ma l'affermazione di Hegel che la storia finiva con lo stato liberale moderno venne presa in scarsa considerazione fin dal momento in cui egli formulò il suo sistema. Hegel venne quasi subito attaccato da un altro grande pensatore ottocentesco che si occupò di storia universale, Karl Marx. In verità se noi non ci sentiamo intellettualmente debitori nei confronti di Hegel è soprattutto perché la sua eredità ci è pervenuta *attraverso* Marx, il quale si appropriò per i suoi scopi di molte parti del sistema hegeliano. Marx accettò la concezione hegeliana della fondamentale storicità delle cose umane, cioè l'idea che la società umana si era evoluta nel corso del tempo passando da strutture sociali primitive a strutture sociali più complesse e avanzate. Egli si trovò inoltre d'accordo con Hegel che il processo storico è fondamentalmente dialettico, cioè che le precedenti forme di organizzazione politica e sociale contenevano «contraddizioni» interne che col tempo venivano alla luce, portando al loro rovesciamento e alla loro sostituzione con qualcosa di più avanzato. E Marx condivise anche la credenza di Hegel nella possibilità di una fine della storia. Cioè egli preconizzò una forma finale di società, libera da contraddizioni, la cui realizzazione avrebbe posto fine al processo storico.

Dove Marx si differenziò da Hegel fu però sul tipo di società che sarebbe emersa alla fine della storia. Secondo Marx lo stato liberale non era in grado di risolvere una contraddizione fondamentale, quella del conflitto di classe, della lotta tra borghesia e proletariato. Marx rivolse lo storicismo hegeliano contro lo stesso Hegel, affermando che lo stato liberale non rappresentava l'universalizzazione della libertà, ma solo la vittoria della libertà per una certa classe, la borghesia. Secondo Hegel l'alienazione – la divisione dell'uomo contro se stesso e la successiva perdita del controllo sul proprio destino – era stata adeguatamente risolta alla fine della storia

attraverso il riconoscimento filosofico della libertà possibile nello stato liberale. Ma a sua volta Marx osservava che nelle società liberali l'uomo rimaneva alienato da se stesso perché il capitale, una creazione umana, si era trasformato in signore e padrone dell'uomo e lo controllava.²⁶ La burocrazia dello stato liberale, che Hegel chiamava la «classe universale» perché rappresentava gli interessi del popolo nel suo complesso, per Marx rappresentava invece solo interessi particolari all'interno della società civile, e precisamente quelli dei capitalisti che la dominavano. Il filosofo Hegel non aveva raggiunto affatto l'«autocoscienza assoluta» ma era lui stesso un prodotto del suo tempo, un apologeta della borghesia. La fine marxista della storia sarebbe venuta solo con la vittoria della vera «classe universale», il proletariato, e la successiva realizzazione di un'utopia comunista globale che avrebbe posto fine alla lotta di classe una volta per sempre.²⁷

Le critiche che i marxisti muovono a Hegel e alla società liberale sono oggi talmente note che non è affatto il caso di ripeterle. Tuttavia il monumentale fallimento del marxismo quale base per società del mondo reale – fallimento del tutto evidente a 140 anni dalla pubblicazione del *Manifesto del Partito comunista* – ci costringe a chiederci se in fin dei conti non sia stata più profetica la storia universale di Hegel. Questa possibilità venne fatta rilevare a metà del nostro secolo da Alexandre Kojève, filosofo francese di origine russa che negli anni trenta tenne all'École pratique des hautes études di Parigi una serie di seminari che ebbero un'enorme risonanza, sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.²⁸ Se Marx è stato il più grande interprete di Hegel nel secolo XIX, Kojève lo è stato sicuramente nel XX. Al pari di Marx, anche Kojève non si è voluto attenere alla pura e semplice spiegazione del pensiero di Hegel, ma se ne è servito creativamente per costruire una propria visione della modernità. Ecco come Raymond Aron ci parla di Kojève:

Egli riuscì ad affascinare un uditorio di superintellettuali quanto mai pronti al dubbio e alla critica. Come? C'entravano senz'altro il suo talento e il suo virtuosismo dialettico [...]. [La sua arte di speaker] era intimamente collegata con il suo argomento e la sua personalità. L'argomento era sia la storia mondiale che la *fenomenologia*. Quest'ultima gettava luce

sulla prima. Tutto assumeva un senso. Perfino coloro che a sentir parlare di provvidenza storica diventavano sospettosi e temevano che dietro l'arte si nascondesse l'artificio, alla fine non resistevano alla sua magia; l'intelligibilità che egli conferiva al tempo e agli eventi era per il momento una dimostrazione più che sufficiente.²⁹

Al centro dell'insegnamento di Kojève c'era l'affermazione sbalorditiva che Hegel aveva avuto sostanzialmente ragione, e che la storia mondiale, nonostante tutte le svolte e le controsvolte degli anni successivi, era finita effettivamente nell'anno 1806. È difficile scoprire quale fosse il vero intento che Kojève nascondeva sotto la sua profonda ironia, ma dietro questa conclusione apparentemente paradossale c'era la convinzione che i principi di libertà e di eguaglianza emersi dalla Rivoluzione francese, e incarnati in quello che Kojève chiamava lo «stato universale e omogeneo» moderno, costituivano la risultante dell'evoluzione ideologica umana oltre la quale non poteva esserci un'ulteriore evoluzione. Ovviamente Kojève sapeva benissimo che dal 1806 in poi c'erano state un bel po' di guerre e di rivoluzioni sanguinose, ma egli le considerava un «allineamento delle province».³⁰ In altre parole il comunismo non rappresentava affatto uno stadio *più alto* della democrazia liberale, ma faceva parte di quello *stesso* stadio della storia che avrebbe finito con l'universalizzare la diffusione della libertà e dell'eguaglianza in tutte le parti del mondo. Anche se le rivoluzioni bolscevica e cinese sembrarono allora avvenimenti grandiosi, l'unico loro effetto duraturo era quello di diffondere i principi già consolidati di libertà e di eguaglianza tra i popoli un tempo arretrati e oppressi, e di costringere i paesi più sviluppati che già vivevano in accordo con questi principi ad aiutarli a completare il proprio sviluppo.

Il seguente brano può dare un'idea di quanto Kojève fosse brillante e nello stesso tempo originale:

Osservando ciò che stava avvenendo attorno a me e riflettendo su quanto era successo nel mondo dalla battaglia di Jena in poi, io capii che Hegel aveva ragione a vedere in questa battaglia la fine della storia propriamente detta. Con e in virtù di questa battaglia l'umanità è praticamente giunta al limite e alla meta, cioè alla fine dell'evoluzione storica dell'uomo. Quello che è accaduto da allora in poi è stato solamente un'estensione nello spazio della forza rivoluzionaria universale realizzata in Francia da Robespierre-Napoleone. Dal punto di vista autenticamente storico le due guerre mondiali con il loro seguito di grandi e piccole

rivoluzioni hanno avuto solo l'effetto di portare le civiltà arretrate delle province periferiche ad allinearsi con le posizioni storiche europee (realmente o potenzialmente) più avanzate. Se la sovietizzazione della Russia e la comunistizzazione della Cina non sono niente di più o di diverso dalla democratizzazione (per mezzo dell'hitlerismo) della Germania imperiale o dall'acquisto da parte del Togo dell'indipendenza, o meglio ancora, dall'auto-determinazione dei papuani, è solo perché l'attuazione del bonapartismo robespierriano obbliga l'Europa postnapoleonica ad accelerare l'eliminazione dei numerosi e più o meno anacronistici resti del suo passato prerivoluzionario.³¹

L'incarnazione più completa dei principi della Rivoluzione francese erano per Kojève i paesi dell'Europa occidentale postbellica, cioè quelle democrazie capitaliste che avevano raggiunto un alto livello di abbondanza materiale e di stabilità politica:³² perché queste erano società senza più «contraddizioni» fondamentali. Compiaciute di sé ed economicamente indipendenti, esse non avevano più grandi obiettivi politici per cui lottare, e potevano così dedicarsi interamente all'attività economica. Nell'ultima parte della sua vita Kojève lasciò l'insegnamento per lavorare come burocrate nella Comunità europea. Per lui la fine della storia voleva dire non solo la fine delle grandi lotte e dei grandi conflitti politici, ma anche quella della filosofia. La Comunità europea era perciò un'appropriata incarnazione istituzionale della fine della storia.

Le storie universali rappresentate dalle opere monumentali di Hegel e di Marx sono state seguite da altre, anche se di minore portata. La seconda metà del secolo XIX vide nascere un certo numero di teorie relativamente ottimistiche sulla progressiva evoluzione sociale, come quelle del positivista Auguste Comte e del darwinista sociale Herbert Spencer. Per quest'ultimo l'evoluzione sociale faceva parte di un più ampio processo di evoluzione biologica ed era soggetta a tipi analoghi di leggi, come quella della sopravvivenza del più adatto.

Anche il secolo XX ha visto diversi tentativi di storie universali, sebbene di un carattere decisamente più pessimista. Ricordiamo tra le altre *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler, e *Uno studio della storia* di Arnold Toynbee, che trasse ispirazione dall'opera del primo.³³ Sia Spengler che Toynbee dividono la storia nelle storie dei singoli popoli – che il primo chiama «culture» e il secondo «società» – e che secondo loro sono soggette

a certe leggi uniformi di sviluppo e di decadenza. Essi rompono così con la tradizione, cominciata con gli storici cristiani e culminata in Hegel e Marx, di una storia unitaria e progressiva dell'umanità. In un certo senso Spengler e Toynbee ritornano alle storie cicliche dei singoli popoli che caratterizzarono la storiografia greco-romana. Per quanto a quel tempo fossero molto lette, tutte e due peccano di un analogo organicismo nell'insistere su una discutibile analogia tra culture o società e organismi biologici. Spengler è rimasto popolare per il suo pessimismo e sembra anche che abbia esercitato una certa influenza su uno statista come Henry Kissinger, ma né lui né Toynbee hanno raggiunto la profondità dei loro predecessori tedeschi.

L'ultima storia universale di un certo rilievo scritta nel secolo XX non è stata l'opera di un individuo singolo ma piuttosto uno sforzo collettivo, fatto dopo la seconda guerra mondiale da un gruppo di sociologi, in massima parte americani, sotto il titolo generale di «teoria della modernizzazione».³⁴ Nella prefazione all'edizione inglese del *Capitale*, Karl Marx aveva affermato: «Il paese che è industrialmente più sviluppato non fa che mostrare a quello meno sviluppato l'immagine del suo futuro». Consapevolmente o meno, questa è stata la premessa iniziale della teoria della modernizzazione. Secondo questa teoria, che ha attinto a piene mani dal pensiero di Marx e dei sociologi Weber e Durkheim, lo sviluppo industriale ha seguito un modello coerente e col tempo ha prodotto certe strutture sociali e politiche uniformi anche in paesi e culture tra loro diversi.³⁵ Studiando paesi come l'Inghilterra e gli Stati Uniti, che hanno conosciuto per primi l'industrializzazione e la democratizzazione, è infatti possibile scoprire un modello universale che finisce per essere seguito da tutti i paesi.³⁶ Ma mentre Max Weber era molto pessimista a proposito dell'aumento della razionalità e della laicità del «progresso» storico, la teoria postbellica della modernizzazione ha dato invece alle sue idee una tinta decisamente ottimistica e, vorremmo aggiungere, tipicamente americana. Non tutti i teorici della modernizzazione si sono trovati d'accordo sul grado di unilinearità dell'evoluzione storica e sull'esistenza di vie alternative alla modernità, ma nessuno di essi ha messo in dubbio la

direzionalità della storia o che la democrazia liberale dei paesi industriali più avanzati si trovi alla fine della medesima. Negli anni cinquanta e sessanta questi teorici hanno lavorato, e con grande entusiasmo, per mettere la loro teoria in condizioni di aiutare i paesi di nuova indipendenza del Terzo mondo a svilupparsi economicamente e politicamente.³⁷

Alla fine, però, la teoria della modernizzazione si è trovata a essere accusata di *etnocentrismo*, cioè di avere elevato le esperienze dell'Europa occidentale e del Nord America nel campo dello sviluppo al livello di verità universale, senza essersi resa conto dei propri «limiti culturali».³⁸ «In conseguenza dell'egemonia politica e culturale dell'Occidente», ha affermato un critico, «si è facilmente arrivati all'idea etnocentrica che solo lo sviluppo politico dell'Occidente costituisce un modello valido».³⁹ Questa critica andava più in profondità della semplice accusa che per arrivare alla modernità ci fossero molte altre vie e non solo quelle seguite specificamente da paesi come l'Inghilterra e l'America. Essa metteva infatti in discussione il concetto stesso di modernità, e in particolare portava a chiedersi se tutti i paesi volessero davvero adottare i principi liberaldemocratici dell'Occidente; e se non ci fossero altri punti di partenza culturali egualmente validi.⁴⁰

L'accusa di etnocentrismo è stata la campana a morto per la teoria della modernizzazione. I sociologi che avevano formulato questa teoria condividevano infatti le premesse relativistiche dei loro critici e non avevano perciò argomenti né scientifici né empirici con cui poter difendere i valori della democrazia liberale: tant'è vero che hanno dovuto limitarsi a sottolineare che la loro intenzione non era affatto quella di essere etnocentrici.⁴¹

Non c'è bisogno di dire che il grande pessimismo storico provocato dal secolo XX ha gettato il discredito sulla maggior parte delle storie universali. Per molti l'uso del concetto marxista di «storia» atto a giustificare il terrore dell'Unione Sovietica, della Cina e di altri paesi comunisti ha conferito a questo termine una connotazione sinistra. La nozione di una storia direzionale, dotata di un senso, progressista o addirittura comprensibile, è molto estranea alle principali correnti del pensiero del nostro tempo. Parlare

come fece Hegel di una storia mondiale è un invito alle risa e al compatimento da parte di quegli intellettuali che credono di comprendere il mondo in tutta la sua complessità e la sua tragedia. Non è affatto un caso che i soli autori di storie universali che abbiano avuto un qualche successo di pubblico in questo secolo siano stati quelli che – come Spengler o Toynbee – descrissero il tramonto e la decadenza dei valori e delle istituzioni occidentali.

Ma se è vero che il nostro pessimismo è comprensibile, è anche vero che è contraddetto dal flusso empirico degli avvenimenti della seconda metà del secolo. È proprio il caso di chiederci se il nostro pessimismo non stia diventando una posa, adottata con la stessa leggerezza con cui venne adottato l'ottimismo del secolo XIX. Un ottimismo ingenuo le cui aspettative vengono smentite è giudicato sciocco, mentre un pessimismo che si rivela sbagliato conserva un'aura di profondità e di gravità. L'apparire di forze democratiche in parti del mondo dove nessuno se le sarebbe mai aspettate, l'instabilità delle forme autoritarie di governo e la completa assenza di coerenti alternative *teoriche* alla democrazia liberale ci costringono perciò a porci ancora una volta il vecchio interrogativo di Kant: esiste o no qualcosa come una storia universale dell'umanità, vista da un'angolazione molto più cosmopolita di quanto non fosse possibile ai tempi di Kant?

Il meccanismo del desiderio

Ritorniamo per così dire all'inizio, e affrontiamo il problema senza ricorrere all'autorità di precedenti teorie della storia. Dunque, la storia è o no direzionale? E c'è o no motivo di pensare che ci sarà un'evoluzione nella direzione della democrazia liberale?

Il primo di questi interrogativi, se cioè la storia sia direzionale, è prioritario ed è anche più facile dargli una risposta. Esaminiamo inizialmente solo la questione della direzionalità, tralasciando per il momento di chiederci se essa implica progresso in termini di moralità o di felicità umana. Le società si evolvono tutte o in grande maggioranza in una direzione uniforme, oppure le loro storie seguono un andamento ciclico o semplicemente casuale?¹ Se le cose stanno come in quest'ultimo caso, allora è possibile che l'umanità ritorni a forme di organizzazione sociale o politica del passato, che ritorni cioè la schiavitù, che in Europa vengano incoronati principi e imperatori e che le donne americane perdano il diritto al voto. Una storia direzionale, al contrario, implica che nessuna forma di organizzazione sociale, una volta soppiantata, ritorni più in vita nella stessa società; anche se, naturalmente, società diverse possono, in differenti stadi di sviluppo, darsi un analogo modello evolutivo.

Ma se la storia non si ripete mai, allora devono esserci o un meccanismo costante e uniforme, o una serie di cause prime storiche che garantiscono l'evoluzione in un'unica direzione e conservano la memoria dei periodi precedenti. Le concezioni cicliche o casuali della storia non escludono la possibilità di cambiamenti sociali e di limitate regolarità di sviluppo, ma esse non hanno bisogno di un'unica fonte di causalità storica. Esse devono includere però anche un processo di *degenerazione* che porta alla completa

cancellazione di ogni consapevolezza dei risultati precedenti. Senza la possibilità di un totale *dimenticare* storico, un totale oblio storico, ogni ciclo successivo si troverebbe a costruire, sia pure in misura molto limitata, sulle esperienze di quelli precedenti.

Come primo passo verso la comprensione del meccanismo che dà alla storia la sua direzionalità, ci sia consentito di prendere la battuta d'entrata da Fontenelle e da Bacon, considerando la conoscenza come la chiave della direzionalità della storia, e in particolare la conoscenza dell'universo che noi possiamo ottenere attraverso la scienza. Se infatti noi osserviamo l'intera gamma degli sforzi sociali umani, l'unico che per generale consenso è cumulativo e direzionale è quello scientifico. Lo stesso non può dirsi di attività come la pittura, la poesia, la musica o l'architettura: infatti non è chiaro se Rauschenberg sia migliore, come pittore, di Michelangelo, o se Schönberg sia superiore a Bach, e questo per il semplice motivo che essi sono vissuti nel secolo XX; Shakespeare e il Partenone rappresentano un determinato tipo di perfezione, e perciò non ha senso parlare di un «superamento» dei medesimi. Le scienze invece crescono su se stesse: ci sono «dati» riguardanti la natura che il grande Isaac Newton non conosceva affatto, mentre li conoscono gli studenti di fisica di oggi, e questo semplicemente perché loro sono nati dopo. La conoscenza scientifica della natura non è né ciclica né casuale; l'umanità non torna periodicamente allo stesso stato di ignoranza, né i risultati delle scienze moderne dipendono dal capriccio dell'uomo. Gli esseri umani sono liberi di dedicarsi a certe branche della scienza invece che ad altre, e naturalmente possono usare i risultati ottenuti come più piace loro, ma né i dittatori né i parlamenti possono abrogare le leggi della natura, anche se lo farebbero molto volentieri.² La conoscenza scientifica è andata accumulandosi per un periodo di tempo assai lungo, e ha avuto un effetto consistente, anche se spesso inavvertito, nel foggare i caratteri fondamentali delle società umane. Quelle che possedevano la metallurgia del ferro e l'agricoltura sono state infatti del tutto diverse da quelle che conoscevano solo utensili di pietra o si limitavano alla caccia e alla raccolta dei frutti spontanei della terra. A determinare un cambiamento qualitativo nel rapporto tra conoscenza

scientifico e processo storico è stata la nascita della scienza *moderna*, cioè la scoperta del metodo scientifico nei secoli XVI e XVII a opera di uomini come Descartes, Bacon e Spinoza. La possibilità aperta dalla scienza moderna di dominare la natura non è stata tuttavia una caratteristica di tutte le società, ma un'invenzione, a un certo punto della storia, di alcuni europei. Tuttavia, una volta inventato, il metodo scientifico è entrato a far parte del patrimonio universale dell'umanità, diventando accessibile a tutti indipendentemente dalle differenze di cultura e di nazionalità. La scoperta del metodo scientifico ha creato una divisione fondamentale – non ciclica – del tempo storico in un prima e in un dopo la scoperta stessa. E dopo questa scoperta, il progresso ininterrotto delle scienze moderne ha fornito un meccanismo direzionale che ci consente di spiegare molti aspetti dello sviluppo storico successivo.

Il primo modo in cui la scienza moderna produce un cambiamento storico sia direzionale che universale è quello della competizione militare. L'universalità della scienza fornisce la base per l'unificazione globale dell'umanità in primo luogo a causa della prevalenza della guerra e del conflitto nel sistema internazionale. La scienza moderna conferisce un vantaggio militare decisivo a quelle società che sono in grado di sviluppare, produrre e dispiegare tecnologia nella maniera più efficiente, e il vantaggio conferito dalla tecnologia aumenta in proporzione all'aumento del progresso tecnologico.³ Le lance degli zulu, per quanto questi potessero essere valorosi, non potevano competere con i fucili inglesi. È stata la padronanza della scienza che nei secoli XVIII e XIX ha permesso all'Europa di conquistare la maggior parte di quello che è oggi il Terzo mondo, e la diffusione di questa stessa scienza sta permettendo ora al Terzo mondo di riconquistare una parte della propria indipendenza.

La possibilità della guerra è una forte pressione che spinge alla razionalizzazione delle società e alla creazione di strutture sociali uniformi tra le varie culture. Ogni stato che voglia conservare la propria autonomia politica è costretto a adottare la tecnologia dei suoi nemici e dei suoi rivali. Non solo, ma la minaccia della guerra obbliga gli stati a ristrutturare i loro sistemi sociali secondo linee che portino a una sempre maggiore produzione

e a un sempre maggior dispiegamento di tecnologia. Per esempio, per competere con i propri vicini gli stati devono essere di una certa dimensione, il che costituisce un potente incentivo all'unità nazionale; devono essere in grado di mobilitare risorse a livello nazionale, il che richiede la creazione di un forte stato centralizzato capace di imporre tasse e *regulation*; devono rompere vincoli regionali, religiosi e parentali che potrebbero ostacolare l'unità nazionale; devono aumentare il livello della pubblica istruzione in modo da preparare un'élite capace di produrre tecnologia; devono tenersi al corrente degli sviluppi che hanno luogo al di là dei loro confini; e dopo l'introduzione, con le guerre napoleoniche, degli eserciti di massa, devono incominciare a concedere il diritto di voto anche alle classi più povere delle loro società se vogliono essere capaci di una mobilitazione totale. Tutti questi sviluppi potrebbero avvenire anche per altri motivi, per esempio per motivi economici, ma la guerra conferisce al bisogno di modernizzazione sociale un carattere particolarmente acuto e fornisce un test inequivocabile della sua riuscita.

Ci sono numerosi esempi storici delle cosiddette “modernizzazioni difensive”, alle quali certi paesi sono stati costretti in conseguenza di minacce militari.⁴ Nei secoli XVI e XVII, grandi monarchie centralizzatrici, come quelle di Luigi XIII in Francia e di Filippo II in Spagna, cercarono di consolidare il potere sui propri territori soprattutto per potersi garantire le entrate di cui avevano bisogno per far guerre ai loro vicini. Nell'intero arco del secolo XVII queste monarchie rimasero in pace solo per tre anni, e ai governi centrali il principale incentivo a spezzare il potere delle istituzioni feudali e regionali, e a creare quelle che sono vere e proprie strutture “moderne” dello stato, venne fornito dalla necessità di procurarsi gli ingenti mezzi economici necessari per mettere assieme degli eserciti.⁵ A sua volta la nascita dell'assolutismo monarchico ebbe sulla società francese un effetto livellatore, perché ridusse i privilegi dell'aristocrazia e aprì la strada a gruppi sociali nuovi, destinati ad avere un ruolo determinante nella Rivoluzione.

Un processo analogo si verificò nell'Impero ottomano e in Giappone. Nel 1798 lo sbarco in Egitto di un esercito francese al comando di Napoleone

scosse la società egiziana e portò sotto il pascià ottomano Mehmet Ali a un'importante riforma delle forze armate. Questo nuovo esercito, addestrato con l'aiuto europeo, conobbe tali successi da minacciare il dominio ottomano su gran parte del Medio Oriente, e spinse il sultano ottomano Mah-mud II a intraprendere tutta una serie di riforme sulla falsariga di quelle delle monarchie europee del secolo precedente. Mahmud spezzò il vecchio ordinamento feudale ordinando nel 1826 il massacro dei giannizzeri, un corpo scelto di guardie di palazzo, aprì numerose scuole laiche e aumentò enormemente il potere della burocrazia centrale ottomana. Più o meno la stessa cosa successe in Giappone, dove la superiorità dell'artiglieria navale del commodoro americano Perry fu decisiva nel convincere i locali *daimio* che non avevano altra scelta: dovevano aprire le frontiere del paese e accettare la sfida della concorrenza straniera. Tutto questo però non avvenne senza resistenza. Non più tardi degli anni cinquanta uno specialista in artiglieria venne imprigionato perché patrocinava l'adozione della tecnologia militare occidentale. Sotto lo slogan "un paese ricco, un esercito forte", la nuova leadership giapponese sostituì le vecchie scuole dei templi con un'istruzione obbligatoria gestita dallo stato, si liberò dei samurai, mise in piedi un esercito di massa composto da contadini, e istituì i sistemi tributario, bancario e monetario a carattere nazionale. La trasformazione complessiva della società giapponese avvenne durante l'epoca Meiji, e la ricentralizzazione dello stato giapponese si basò sulla consapevolezza che il paese doveva imparare in tutta fretta ad assorbire la tecnologia occidentale se non voleva perdere la propria indipendenza e diventare una colonia europea com'era successo alla Cina.⁶

In altri casi la spinta all'adozione di riforme sociali è venuta da una sconfitta umiliante. In Prussia von Stein, Scharnhorst e Gneisenau intrapresero delle riforme perché si resero conto che se a Jena-Auerstädt Napoleone aveva potuto vincerli con tanta facilità era stato semplicemente a causa dell'arretratezza dello stato prussiano e della sua estraniamento dalla società. Riforme militari come la coscrizione generale vennero accompagnate dall'introduzione in Prussia del Codice napoleonico, un avvenimento che per Hegel segnò l'arrivo in Germania della modernità.⁷ La

Russia è un esempio di un paese in cui il processo di modernizzazione e le riforme degli ultimi 350 anni hanno avuto come spinta principale le sue ambizioni e i suoi insuccessi militari!⁸ La modernizzazione militare fu alla base degli sforzi di Pietro il Grande per fare della Russia una monarchia europea moderna. La città di S. Pietroburgo fu concepita originariamente come una base navale alla foce della Neva. La sconfitta della Russia nella guerra di Crimea portò dritta alle riforme di Alessandro II, ivi compresa l'abolizione della servitù della gleba, e la sconfitta nella guerra russo-giapponese rese possibili le riforme liberali di Stolypin e lo sviluppo economico del periodo 1905-1914.⁹

Ma forse l'esempio più recente di modernizzazione difensiva è stata la fase iniziale della *perestrojka* di Michail Gorbacëv. Dai suoi discorsi e da quelli di altri dirigenti sovietici appare quanto mai chiaro che una delle ragioni principali per cui hanno messo mano a una riforma fondamentale dell'economia è l'essersi resi conto che senza riforme l'Unione Sovietica avrebbe avuto grosse difficoltà a rimanere competitiva economicamente e militarmente nel secolo XXI. In particolare fu la «Strategic Defense Initiative» (SDI) del presidente Reagan a costituire una dura sfida per l'Unione Sovietica in quanto minacciò di rendere obsoleta tutta una generazione di armi nucleari e fece slittare la competizione tra superpotenze in aree come la microelettronica e altre tecnologie innovatrici in cui l'URSS era molto indietro. I leader sovietici, tra cui molti militari, compresero che il sistema economico corrotto ereditato da Brežnev non avrebbe retto in un mondo dominato dalla SDI, per cui preferirono accettare limitazioni di breve periodo in cambio di una sopravvivenza a lungo termine.¹⁰

Così, per quanto possa sembrare paradossale, la persistenza della guerra e la competizione militare costituiscono grandi fattori unificatori delle nazioni. È proprio la guerra che, mentre li porta alla loro distruzione, costringe gli stati ad accettare la civiltà tecnologica moderna e le strutture sociali che le fanno da supporto. Le scienze moderne s'impongono all'uomo, ch'egli lo voglia o no, e la maggior parte delle nazioni non hanno scelta, non possono rifiutare il razionalismo tecnologico della modernità se vogliono conservare la propria indipendenza. Tutto questo sta a dimostrare

quanto aveva ragione Kant quando affermava che il cambiamento storico è una conseguenza della «socialità asociale» dell'uomo. Più che la cooperazione è infatti il conflitto che induce gli uomini a vivere in società e quindi a sviluppare ulteriormente il potenziale di quelle società.

Se uno vive in un territorio isolato o poco attraente può anche sottrarsi alla razionalizzazione tecnologica. Oppure ci possono essere dei paesi fortunati. La “scienza” islamica non è riuscita a produrre i cacciabombardieri F4 e i carri armati Chieftain che occorre per difendere l'Iran di Khomeini da vicini ambiziosi come l'Iraq. L'Iran islamico ha potuto scagliarsi contro il razionalismo occidentale che produce queste armi solo perché poteva comprarsele con i proventi del petrolio. I mullah che governavano l'Iran poterono indulgere a progetti come la rivoluzione islamica mondiale soltanto perché l'oro zampillava fuori dai pozzi senza che essi dovessero muovere un dito. Paesi meno fortunati non avrebbero mai potuto infatti permettersi sogni del genere.¹¹ Il secondo modo in cui le scienze moderne possono arrivare a produrre cambiamenti storici direzionali è attraverso la conquista progressiva della natura, fatta per soddisfare i desideri umani, un progetto altrimenti noto come sviluppo economico. L'industrializzazione non è semplicemente l'applicazione intensiva della tecnologia al processo produttivo e alla creazione di nuove macchine. Essa è anche l'impiego della ragione umana per la soluzione dei problemi dell'organizzazione sociale e la creazione di una divisione razionale del lavoro. Questi impieghi paralleli della ragione per la creazione di nuove macchine e l'organizzazione dei processi produttivi hanno conosciuto successi quali nessuno degli inventori del metodo scientifico si sarebbe mai immaginato. Dalla metà del 1700 a oggi nell'Europa occidentale il reddito pro capite è aumentato più di dieci volte, e questo partendo da una base che era già più alta di quella di molti paesi dell'attuale Terzo mondo.¹² Lo sviluppo economico ha prodotto in tutte le società certe trasformazioni sociali uniformi, indipendentemente dalle loro precedenti strutture sociali.

Le scienze moderne regolano la direzione dello sviluppo economico stabilendo un orizzonte delle possibilità della produzione che cambia

costantemente.¹³ La direzione in cui si dispiega questo orizzonte tecnologico è strettamente collegata allo sviluppo di un'organizzazione sempre più razionale del lavoro.¹⁴ Per esempio, i miglioramenti tecnologici nelle comunicazioni e nei trasporti, come la costruzione di strade, lo sviluppo delle costruzioni navali e dei porti, l'invenzione delle ferrovie, e così via, rendono possibile un ampliamento delle dimensioni dei mercati, che a sua volta, con la razionalizzazione dell'organizzazione del lavoro, facilita la realizzazione di economie di scala. Lavori specializzati che non davano alcun profitto quando una fabbrica vendeva solo a qualche villaggio dei dintorni divennero improvvisamente fonti di guadagno quando le vendite si allargarono all'intera nazione o addirittura al mercato internazionale.¹⁵ L'aumento della produttività derivante da questi cambiamenti allarga quindi il mercato interno e crea nuove domande per una divisione del lavoro sempre più grande.

Le esigenze della razionalizzazione del lavoro impongono alla struttura sociale cambiamenti corrispondenti su vasta scala. Le società industriali devono essere prevalentemente urbane, perché solo nelle città è possibile trovare un'offerta adeguata di manodopera qualificata qual è quella che richiedono le industrie moderne, e perché solo le città hanno le infrastrutture e i servizi capaci di supportare imprese grandi e altamente specializzate. Nel Sud Africa l'apartheid ha finito per crollare perché era stato messo in atto con la convinzione di poter riuscire in qualche modo a tenere la manodopera industriale nera confinata permanentemente nelle campagne. Perché i mercati del lavoro possano funzionare nel modo migliore è necessario che diventino sempre più mobili. I lavoratori non possono rimanere legati permanentemente a un lavoro particolare, a un luogo particolare o a determinati rapporti sociali, ma devono essere liberi di spostarsi, devono imparare lavori e tecnologie nuove e vendere la loro forza lavoro al miglior offerente. Tutto questo provoca effetti sconvolgenti in gruppi sociali tradizionali come le tribù, i clan, le famiglie allargate, le sette religiose e così via. Vivere in questi gruppi può dare dal punto di vista umano anche maggiori soddisfazioni, ma siccome essi non sono organizzati

secondo i principi razionali dell'efficienza economica, tendono a perdere adepti in favore di quelli che lo sono.

Essi vengono rimpiazzati da forme burocratiche "moderne" di organizzazione. I lavoratori vengono accettati in queste organizzazioni in base alla loro preparazione e alle loro capacità, e non in considerazione dei loro legami familiari o del loro status, e la loro prestazione viene valutata in base a regole fisse e universali. Le burocrazie moderne istituzionalizzano l'organizzazione razionale del lavoro prendendo le mansioni complesse e suddividendole in una struttura gerarchica di mansioni più semplici, molte delle quali possono essere svolte come lavori di routine. C'è la possibilità che a lungo andare nei paesi industrializzati l'organizzazione burocratica razionale pervada ogni aspetto della società, e questo indipendentemente dal fatto che l'organizzazione in questione sia dello stato, dei sindacati, di società per azioni, di partiti politici, di giornali, di trust caritatevoli, di università o di associazioni professionali. Al contrario di quel che avveniva nel secolo XIX, quando quattro americani su cinque lavoravano in proprio e perciò non facevano parte di un'organizzazione burocratica, oggi solo uno su dieci rientra in questa categoria. Questa «rivoluzione non progettata» si è riprodotta in tutti i paesi industrializzati, sia che fossero capitalisti o socialisti, e nonostante le differenze religiose e culturali del loro passato preindustriale.¹⁶ È dimostrato che lo sviluppo industriale non comporta necessariamente burocrazie di dimensioni sempre più grandi, o concentrazioni industriali gigantesche. Superato un certo limite le grosse burocrazie diventano sempre meno efficienti, afflitte come sono da quelle che gli economisti chiamano «diseconomie di scala», e risultano perciò meno efficienti di un numero maggiore di organizzazioni più piccole. Né certe industrie moderne, come quella elettronica, hanno bisogno di essere situate in grandi città. Pur tuttavia queste unità più piccole hanno bisogno di essere egualmente organizzate secondo principi razionali e di avere il supporto di una società urbana.

L'organizzazione razionale del lavoro non va considerata come un fenomeno sostanzialmente separato dall'innovazione tecnologica: si tratta infatti di due aspetti della razionalizzazione dell'attività economica, il

primo relativo alla sfera dell'organizzazione sociale, il secondo a quella della produzione di macchine. Karl Marx riteneva che la produttività del capitalismo moderno fosse basata soprattutto sulla produzione di macchine, cioè sull'applicazione della tecnologia, anziché sulla divisione del lavoro, e sperava che un giorno quest'ultima potesse venire abolita.¹⁷ La tecnologia avrebbe reso possibile l'eliminazione delle differenze tra città e campagna, tra baroni del petrolio e teppisti, tra banchieri che raccolgono risparmi e straccivendoli, e avrebbe creato una società in cui sarebbe stato possibile «la mattina andare a caccia, nel pomeriggio andare a pescare, la sera occuparsi di qualche animale e dopo cena fare un po' di maldicenza».¹⁸ Ma dai tempi di Marx a oggi non è successo nulla nella storia dello sviluppo economico mondiale che possa far intravedere una simile prospettiva. L'organizzazione razionale del lavoro continua a essere essenziale per la produttività economica moderna, e più che mai ora che il progresso della tecnologia è riuscito a mitigare lo stordimento provocato da lavori minuti. I tentativi fatti dai regimi comunisti di abolire la divisione del lavoro e porre fine alla schiavitù della specializzazione hanno portato solo a una tirannia più mostruosa di quella delle officine di Manchester condannate da Marx.¹⁹ Mao cercò a più riprese, e in particolar modo durante il grande balzo in avanti della fine degli anni cinquanta, e dieci anni dopo nel corso della Rivoluzione culturale, di abolire le differenze tra città e campagna e tra lavoro fisico e lavoro mentale; ma tutti e due questi tentativi provocarono sofferenze umane inimmaginabili, superate, e di gran lunga, solo dal tentativo fatto dopo il 1975 dagli khmer rossi di fondere in Cambogia città e campagna.

Ma all'epoca della Rivoluzione industriale, né l'organizzazione del lavoro²⁰ né le burocrazie²¹ rappresentarono una novità: la novità è stata la loro completa razionalizzazione in base ai principi dell'efficienza economica. E la domanda di razionalità che impone l'uniformità dello sviluppo sociale nelle società in via di industrializzazione. Nelle società preindustriali gli uomini potevano perseguire tutti gli obiettivi che volevano: la religione o la tradizione potevano decretare che la vita di un aristocratico valeva più di quella di un mercante, e un prete poteva

prescrivere il “giusto prezzo” per un dato prodotto. Ma una società che vive in base a certe regole non può impiegare le proprie risorse in maniera redditizia, e perciò non potrà svilupparsi economicamente con la stessa rapidità di una che segue regole razionali.

Per comprendere meglio il potere omogeneizzante della divisione del lavoro, esaminiamo gli effetti che esso ha avuto sui rapporti sociali in alcuni casi concreti. All’epoca della vittoria franchista sulle forze repubblicane, la Spagna era un paese prevalentemente agricolo. La base sociale della destra spagnola era costituita da proprietari terrieri e da notabili di campagna in grado di mobilitare masse di contadini facendo leva sulla tradizione e sulla fedeltà personale. La mafia, sia quella del New Jersey che quella di Palermo, deve la sua coesione a un tipo di vincoli personali e familiari del tutto simile, e lo stesso fanno i signori della guerra che continuano a dominare la politica rurale di paesi del Terzo mondo come El Salvador e le Filippine. Negli anni cinquanta e sessanta lo sviluppo economico introdusse in Spagna i moderni rapporti di mercato, determinando così una rivoluzione sociale non progettata che distrusse i rapporti tradizionali protettore-cliente.²² Le masse dei contadini vennero risucchiate nelle città privando i notabili locali dei loro sostenitori, ma anche i boss si trasformarono in imprenditori agricoli più efficienti, con l’occhio volto al mercato nazionale e a quello internazionale mentre i contadini rimasti nelle campagne diventavano operai a contratto che lavoravano per chi li pagava di più.²³ Oggi uno che volesse seguire le orme di Franco non avrebbe più la base sociale in cui reclutare il proprio esercito. La pressione della razionalizzazione economica spiega anche come mai la mafia continua a prosperare in un meridione d’Italia non del tutto sviluppato anziché nel Nord industrializzato del paese. Ovviamente i rapporti protettore-cliente basati su vincoli non economici persistono anche nelle società moderne – chi non conosce qualche figlio di un boss promosso scavalcando i suoi colleghi o un’associazione di ex allievi – ma di norma questi rapporti vengono considerati illeciti e devono essere fatti valere con la massima riservatezza.

In questo capitolo abbiamo cercato di chiederci se la storia è o no direzionale, e lo abbiamo fatto in una forma deliberatamente ingenua, dato che tra noi ci sono molti pessimisti che non vi scorgono nessuna specie di direzionalità. Noi abbiamo indicato le scienze moderne come un possibile “meccanismo” che determina la direzionalità della storia in quanto essa è la sola attività sociale su vasta scala a essere per unanime consenso cumulativa e perciò direzionale essa stessa. Lo sviluppo ininterrotto delle scienze moderne ci permette di comprendere molti dettagli specifici dell’evoluzione storica: per esempio come mai gli uomini prima di muoversi in automobile e in aereo si muovevano su carri trainati da cavalli e su ferrovia; come mai le società attuali sono più urbanizzate di quelle precedenti, oppure come mai oggi, nelle società industrializzate, il partito politico, il sindacato e lo stato-nazione hanno rimpiazzato la tribù e il clan quali assi primari della fedeltà di gruppo.

Ma se è vero che le scienze moderne possono spiegarci alcuni fenomeni con facilità, molti altri invece – a cominciare dalla scelta della forma di governo da parte di una determinata società – possono spiegarceli solo con grande difficoltà. Inoltre, per quanto le scienze moderne possano essere considerate come un possibile “regolatore” del cambiamento direzionale della storia, esse non devono però essere ritenute in alcun modo come la *causa* ultima del cambiamento. Ma qualcuno potrebbe chiedersi: *perché la scienza moderna?* Se infatti la logica interna alle scienze può spiegarci la loro tipologia di sviluppo le stesse scienze non ci dicono però perché gli uomini si dedichino a esse. Le scienze come fenomeno sociale non si sviluppano infatti solo perché gli uomini sono curiosi a proposito dell’universo, ma perché esse permettono loro di appagare il loro desiderio di sicurezza e di beni materiali a non finire. Non è affatto per un astratto amore della ricerca che le corporazioni moderne mantengono costosi centri di ricerca e di sviluppo, ma solo per far soldi. Sembra che il desiderio dello sviluppo economico sia praticamente una caratteristica di tutte le società dei nostri giorni: ma se l’uomo non è solo un animale economico, la spiegazione data sopra dovrebbe essere incompleta. Ma questo è un problema su cui torneremo tra breve.

Per il momento non vogliamo dare alcuna valutazione morale della direzionalità storica che le scienze moderne comportano. Dovrebbe essere dato per scontato che fenomeni come la divisione del lavoro e la crescente burocratizzazione sono profondamente ambigui nelle loro implicazioni verso la felicità umana, come è stato sottolineato da Adam Smith, Marx, Weber, Durkheim e altri sociologi che per primi li hanno additati come le caratteristiche centrali della vita moderna. Al presente noi ci sentiamo obbligati a dare per scontato che la capacità delle scienze moderne di elevare la produttività economica rende gli uomini più morali, più felici, o comunque più ricchi di quanto non lo siano stati in passato. Come punto di partenza della nostra analisi noi vogliamo dimostrare in via provvisoria che vi sono buone ragioni per ritenere che la storia, come conseguenza dello sviluppo delle scienze moderne, ha prodotto movimenti in una direzione unica e coerente, e vogliamo esaminare ulteriormente le conseguenze che derivano da questa conclusione.

Se la scoperta delle scienze moderne produce storia direzionale, viene naturale chiedersi: può aversi una direzionalità non inventata? Può il metodo scientifico cessare di dominare le nostre vite? Ed è possibile che le società industrializzate ritornino a essere premoderne, prescientifiche? In altre parole, la direzionalità della storia può essere reversibile?

Nessun barbaro alle porte

Nel suo film *Interceptor – Il guerriero della strada* l'australiano George Miller ci offre un quadro di quello che dopo una guerra apocalittica è rimasto di questa nostra civiltà basata sul petrolio, cioè un crollo generale. Niente più scienza, e visigoti e vandali dell'ultimo giorno che scorrazzano nell'entroterra su Harley-Davidson e dune buggy, cercando di rubarsi a vicenda benzina e proiettili, dato che è saltata ogni forma di produzione tecnologica.

La possibilità di una distruzione cataclismica della nostra moderna civiltà tecnologica e il suo improvviso regresso alla barbarie è stato un soggetto costante della fantascienza, specialmente nel periodo postbellico, quando l'invenzione delle armi nucleari ha fatto apparire tutto questo come realmente possibile. Spesso però il genere di barbarie al quale l'umanità scende non è una pura resurrezione di forme di organizzazione sociale del passato, ma un curioso miscuglio di forme sociali antiche e di tecnologia moderna, come quando imperatori e duchi volano tra i sistemi solari su navi spaziali. Tuttavia, se i nostri presupposti sull'interrelazione tra le scienze moderne e la moderna organizzazione sociale sono esatti, risultati "misti" di questo genere non dovrebbero durare a lungo. Infatti senza la distruzione o il rigetto del metodo scientifico, le scienze moderne finirebbero per riprodursi e imporre nuovamente la creazione di molti aspetti del moderno mondo sociale e razionale.

Esaminiamo dunque il problema della possibilità o meno che l'umanità nel suo complesso con il rigetto o la perdita del metodo scientifico inverta la direzionalità della storia. Dividiamo il problema in due parti, e chiediamoci come prima cosa se le scienze moderne possano venire

respinte deliberatamente dalle società moderne, e secondariamente se la perdita involontaria delle scienze moderne possa portare a un cataclisma globale.

A cominciare dai romantici del primo Ottocento, e giù giù fino agli hippies degli anni sessanta, all'ayatollah Khomeini e al fondamentalismo islamico, molti sono i gruppi che hanno proposto il rigetto della tecnologia e della società razionalizzata. Attualmente la fonte più coerente e articolata dell'opposizione alla civiltà tecnologica è costituita dal movimento ambientalista. L'ambientalismo contemporaneo comprende molti gruppi e gruppuscoli dalle idee assai diverse, ma quelli più radicali hanno attaccato l'intero progetto moderno di arrivare con la scienza al dominio della natura, sostenendo che l'uomo potrebbe essere più felice se la natura non venisse manipolata e tornasse a essere il più possibile com'era originariamente, cioè allo stato preindustriale. Quasi tutte queste dottrine antitecnologiche hanno un'origine comune: il pensiero di Jean-Jacques Rousseau, il primo pensatore moderno che abbia messo in dubbio la bontà del «progresso» storico. Rousseau capì prima di Hegel la sostanziale storicità dell'esperienza umana, e che la stessa natura umana è andata modificandosi col tempo. Ma diversamente da Hegel egli riteneva che il cambiamento storico fosse servito solo a rendere gli uomini profondamente infelici. Prendiamo la capacità delle economie moderne di soddisfare i bisogni umani. Nel suo secondo *Discorso* egli fa rilevare che i veri bisogni umani sono in realtà molto pochi: quello di ripararsi dagli elementi e l'altro del cibo per nutrirsi. Anche la sicurezza non è necessariamente un'esigenza fondamentale perché essa presuppone che gli uomini che vivono in contiguità con altri abbiano il bisogno naturale di minacciarsi a vicenda.¹ Tutti gli altri bisogni umani non sono essenziali alla felicità, ma sorgono dal fatto che l'uomo si paragona ai suoi vicini e si sente menomato se non ha quello che hanno loro. In altre parole i bisogni creati dal consumismo moderno nascono dalla vanità dell'uomo, o da quello che Rousseau chiamò il suo *amour-propre*. Il problema è che questi nuovi bisogni, creati dall'uomo stesso nel tempo storico, sono infinitamente elastici e non è possibile soddisfarli appieno. Le economie moderne, nonostante la loro

enorme efficienza e la loro enorme capacità di innovazione, per ogni bisogno che soddisfano ne creano uno nuovo. Gli uomini sono infelici non perché non riescono ad appagare una determinata serie di desideri, ma per il divario che si crea in continuazione tra i nuovi bisogni e il loro soddisfacimento.

Secondo Rousseau un esempio di questo fenomeno è il collezionista, più infelice per gli oggetti mancanti alla sua collezione che soddisfatto per quelli acquisiti. Un esempio più vicino a noi si può trovare nella moderna industria elettronica, altamente innovativa e consumistica. Negli anni venti e trenta la massima aspirazione consumistica di una famiglia era la radio. Nell'America di oggi è difficile trovare un teenager un po' sveglio che non possieda un aggeggio elettronico, tipo un riproduttore di compact disc o un cercapersone. Ed è anche ovvio che il possesso di questi oggetti non basta a renderlo più soddisfatto, dato che a quel punto i giapponesi hanno sicuramente già inventato qualche altro congegno elettronico che gli farà piacere acquistare.

Secondo Rousseau quello che potenzialmente potrebbe rendere felice l'uomo sarebbe il lasciar perdere l'opprimente tecnologia moderna e l'infinito ciclo di bisogni che essa crea, e ritrovare un po' dell'integrità dell'uomo naturale. L'uomo naturale non viveva in società, non si paragonava agli altri e non aveva le paure, le speranze e le aspettative artificiali create dalla società. Quello che lo rendeva felice era il sentire che esisteva, il sentirsi un uomo naturale in un mondo naturale. Egli non cercava di servirsi della propria ragione per dominare la natura: né ce n'era bisogno, perché la natura era fundamentalmente benefica, e poi, essendo un individuo solitario, la ragione non era per lui una cosa naturale.²

L'attacco di Rousseau all'uomo civilizzato sollevò il primo e il più importante interrogativo sull'intero progetto della conquista della natura, quello che vede gli alberi e le montagne come materie prime anziché come luoghi di riposo e di contemplazione. La sua critica dell'uomo economico di John Locke e di Adam Smith rimane la base della maggior parte degli attacchi attuali allo sviluppo economico illimitato, ed è la base intellettuale, spesso inconscia, della maggior parte dell'ambientalismo contemporaneo.³

Dato che l'industrializzazione e lo sviluppo economico vanno avanti, e dato che il conseguente degrado dell'ambiente naturale diventa ogni giorno più evidente, la critica rousseauiana della modernizzazione economica ha esercitato un richiamo maggiore. È possibile che emerga un ambientalismo estremista teso a respingere, sulla base di un rousseauianismo aggiornato, l'intero progetto della conquista della natura e insieme la civiltà tecnologica che poggia su tale conquista? A noi sembra che, per tutta una serie di ragioni, la risposta dovrebbe essere negativa. La prima ragione è legata alle aspettative create dall'attuale sviluppo economico. Mentre singoli individui e piccole comunità possono "ritornare alla natura", lasciando il loro lavoro di funzionari di investment bank o di agenti immobiliari per vivere sulle rive di un lago delle Adirondack, un rigetto della tecnologia da parte di un'intera società vorrebbe dire la completa deindustrializzazione di un paese europeo, dell'America o del Giappone, e praticamente la sua trasformazione in un paese povero del Terzo mondo. Forse ci sarebbero un inquinamento atmosferico minore e meno rifiuti tossici, ma anche meno medicina moderna, meno comunicazioni, meno controllo delle nascite e perciò anche meno liberazione sessuale. Invece della liberazione dal ciclo di sempre nuovi bisogni, la maggior parte della gente si troverebbe a fare la conoscenza della vita dei contadini poveri e del ciclo dei massacranti lavori agricoli. Naturalmente vi sono stati molti paesi che per generazioni hanno vissuto a livello di un'agricoltura di sussistenza e dove la gente ha raggiunto indubbiamente un notevole grado di felicità, ma le probabilità che la gente, dopo aver sperimentato il consumismo di una società tecnologica, desideri ritornare a vivere in quel modo sono molto poche, e ancora meno sono le probabilità che una società intera possa essere convinta a fare un simile cambio. Inoltre se ci fossero paesi che non volessero finire deindustrializzati, i cittadini di quelli che invece avessero scelto il contrario avrebbero un modello costante su cui misurare la validità o meno della loro scelta. La decisione presa dopo la seconda guerra mondiale dalla Birmania di respingere, contrariamente a quanto avevano fatto altri paesi del Terzo mondo, l'obiettivo dello sviluppo economico e di rimanere internazionalmente isolata, avrebbe potuto andar bene in un mondo

preindustriale, ma si è rivelata molto difficile da sostenere in una regione che da Singapore alla Thailandia è tutta un boom economico.

Un'alternativa un po' meno irrealistica sarebbe quella di rompere con la tecnologia in maniera selettiva, cercando di congelare in qualche modo lo sviluppo tecnologico al suo livello attuale, o di permettere l'innovazione tecnologica solo su una base altamente selettiva. Ma se è vero che questo potrebbe mantenere meglio i livelli di vita attuali, almeno nel breve periodo, non è però chiaro come mai a un livello tecnologico scelto arbitrariamente la vita dovrebbe apparire particolarmente soddisfacente. Essa non offrirebbe infatti né lo sfolgorio di un'economia dinamica e in sviluppo, né un ritorno genuino alla natura. Il tentativo di congelare la tecnologia ha funzionato per piccole comunità religiose come quelle dei Mennoniti, ma sarebbe molto più difficile realizzarlo in una società stratificata di grandi dimensioni. Le disparità sociali ed economiche che esistono attualmente nelle società sviluppate sono politicamente molto meno disgregatrici se c'è una torta economica sempre più grossa da dividersi, mentre diverrebbero molto più gravi se gli Stati Uniti finissero per somigliare a un'enorme e stagnante Germania orientale. Inoltre congelare la tecnologia al livello già alto dei paesi avanzati di oggi forse non sarebbe la soluzione adeguata per un'incombente crisi ecologica e non darebbe una risposta all'interrogativo circa la possibilità o meno dell'ecosistema globale di tollerare l'allargamento del Terzo mondo. L'innovazione selettiva poi solleva interrogativi difficili a proposito dell'autorità che dovrebbe decidere quali tecnologie siano accettabili. La politicizzazione dell'innovazione avrebbe inevitabilmente un effetto raggelante sullo sviluppo economico complessivo.

Inoltre potrebbe darsi che a lungo andare la difesa dell'ambiente, lungi dal *richiedere* una rottura con la tecnologia moderna e il mondo economico creato da essa, avesse proprio bisogno di questo mondo come di un suo presupposto. In realtà, a parte l'ala Fundi dei verdi tedeschi e qualche altro gruppo estremista, il grosso del movimento ambientalista si rende conto che forse le soluzioni più realistiche dei problemi ambientali vanno ricercate nella creazione di tecnologie alternative, o tecnologie che proteggano

attivamente l'ambiente. Un ambiente sano è un lusso che si possono permettere più facilmente coloro che dispongono di ricchezza e di dinamismo economico, mentre coloro che danneggiano l'ambiente sia con la collocazione dei rifiuti tossici che con l'abbattimento delle foreste tropicali sono i paesi in via di sviluppo, che ritengono il solo sbocco della loro relativa povertà lo sfruttamento delle loro risorse naturali, o che mancano di una disciplina sociale tale da far rispettare le leggi sulla protezione dell'ambiente. Nonostante i danni delle piogge acide, il Nordest degli Stati Uniti e molte altre parti del Nord Europa sono più alberati ora di cento e anche duecento anni fa.

Per tutti questi motivi è allora molto improbabile che la nostra civiltà scelga volontariamente l'opzione rousseauiana e rifiuti il ruolo che le scienze moderne sono pervenute ad avere nella nostra vita economica contemporanea. Esaminiamo tuttavia anche il caso estremo in cui una scelta del genere non sia volontaria ma ci venga imposta da qualche cataclisma, sia una guerra nucleare o un evento naturale, il quale nonostante i nostri sforzi attacchi la base fisica della vita umana attuale. È chiaramente possibile distruggere i frutti delle scienze moderne non solo, ma è stata la stessa tecnologia moderna a darci i mezzi per farlo nel giro di pochi minuti. Ma è possibile distruggere le stesse scienze moderne, venire liberati dalla stretta in cui ci tiene il metodo scientifico e far tornare l'umanità intera permanentemente a un livello di civiltà prescientifica?⁴ Facciamo il caso di una guerra globale con l'impiego di armi per distruzioni di massa. Dopo Hiroshima si è sempre pensato a questo in termini di una guerra nucleare, ma ora a provocare gli stessi effetti potrebbe essere una qualche nuova e terribile arma biologica o chimica. Supponendo che una guerra del genere non scateni un inverno nucleare o qualche altro processo naturale che renda la terra del tutto inabitabile da parte dell'uomo, noi dobbiamo dare però per scontata la distruzione di gran parte della popolazione, della potenza e della ricchezza dei belligeranti, e forse anche dei loro principali alleati, con conseguenze devastanti pure per gli spettatori neutrali. E potrebbero aversi conseguenze ambientali talmente gravi da far sì che la catastrofe militare si possa fondere con quella ecologica. Molto probabilmente vi sarebbero

anche grossi cambiamenti nella configurazione del mondo politico, con i belligeranti non più grandi potenze e il loro territorio spezzettato e occupato da paesi che erano riusciti a rimanere fuori del conflitto, oppure così avvelenato che nessuno vorrebbe più andarci a vivere. La guerra potrebbe coinvolgere tutti i paesi tecnologicamente avanzati in grado di produrre armi per distruzioni di massa, demolire le loro fabbriche, i loro laboratori, le loro biblioteche e le loro università, eliminando ogni *know-how* relativo alla fabbricazione di armi capaci di simili distruzioni. E per quanto riguarda il resto del mondo sfuggito alle conseguenze dirette della guerra, potrebbe emergere una tale avversione per la guerra stessa e la civiltà tecnologica che l'ha resa possibile da indurre un certo numero di stati a rinunciare volontariamente agli armamenti più avanzati e alla scienza che li produce. I sopravvissuti potrebbero decidere dall'oggi al domani di ripudiare le politiche di deterrenza che hanno dimostrato tanto chiaramente di non essere capaci di difendere l'umanità dalla distruzione e, diventati più saggi e moderati, di controllare le nuove tecnologie in maniera molto più decisa di quanto non si usi fare nel nostro mondo contemporaneo. (Una catastrofe ecologica come la fusione delle calotte di ghiaccio o la desertificazione del Nord America e dell'Europa a causa del riscaldamento terrestre potrebbe condurre a un controllo delle invenzioni scientifiche che hanno portato al disastro.) Gli orrori che la scienza ci ha inflitto potrebbero condurre al revival di religioni arcaiche e antitecnologiche, con la conseguenza di veder sorgere barriere morali ed emotive alla creazione di tecnologie nuove e potenzialmente micidiali.

Ma nonostante la loro gravità, anche tutte queste circostanze non fanno presagire un abbandono della presa che la tecnologia ha sulla civiltà umana e la fine della capacità della scienza a riprodursi. E le ragioni di questo sono ancora una volta legate al rapporto tra la scienza e la guerra. Perché anche se fosse possibile distruggere le armi moderne e lo specifico *know-how* per produrle, non si potrebbe eliminare la memoria del metodo che ha reso possibile la loro produzione.

L'unificazione della civiltà umana per mezzo delle comunicazioni e dei trasporti vuol dire che non esiste una parte dell'umanità che non sia a

conoscenza del metodo scientifico e del suo potenziale, anche se questa parte è per il momento incapace di produrre tecnologia e di applicarla con successo. In altre parole, non ci sono veri barbari alle porte, non c'è più nessuno che ignori la potenza delle scienze moderne. E fino a quando continuerà a essere così, la capacità di impiegare le scienze moderne a scopi militari continuerà a conferire ad alcuni stati non pochi vantaggi. Non è detto che le inutili distruzioni delle guerre appena passate debbano necessariamente insegnare agli uomini che nessuna tecnologia militare può essere usata per scopi razionali; può darsi infatti che ne derivino tecnologie ancora più nuove e che gli uomini si convincano di poterne ritrarre vantaggi decisivi. I buoni stati, quelli cioè che dai disastri avranno imparato la moderazione e avranno cercato di controllare le tecnologie che tali disastri hanno provocato, dovranno ancora vivere in un mondo dove ci saranno anche i cattivi stati, che vedranno nei disastri una buona occasione per le loro ambizioni. E come ci ha insegnato Machiavelli all'inizio dell'era moderna, i buoni stati, se vorranno sopravvivere e rimanere stati, dovranno imparare a comportarsi come quelli cattivi.⁵ Essi avranno bisogno di mantenere un certo livello di tecnologia, non fosse altro che per difendersi, e purtroppo dovranno incoraggiare l'innovazione tecnologica anche nella sfera militare se questa sarà la prassi dei loro nemici. E alla fine, sia pure con esitazione e in maniera controllata, anche i buoni stati che avranno cercato di controllare la creazione di nuove tecnologie dovranno arrendersi.⁶ La dipendenza post-cataclismica dell'uomo dalla scienza moderna sarà ancora maggiore se questa sarà di natura ecologica, dato che la tecnologia potrà essere il solo strumento atto a rendere di nuovo abitabile la terra.

Una storia realmente ciclica è concepibile solo se noi postuliamo la possibilità che una data civiltà possa scomparire completamente. E infatti prima dell'invenzione delle scienze moderne questo è successo senza lasciare nessuna traccia in quelle che sono venute dopo. Ma le scienze moderne sono così potenti, nel bene e nel male, da far dubitare fortemente che essa possa venire mai dimenticata o "non-inventata", a meno che non si verifichi l'annichilimento fisico della razza umana. E se la presa di una

scienza moderna progressista è irreversibile, allora non sono sostanzialmente reversibili nemmeno una storia direzionale e tutte le altre variegate conseguenze di ordine economico, sociale e politico che da essa fluiscono.

Un'accumulazione senza fine

Il nostro paese non è stato fortunato. Infatti, fu deciso di condurre l'esperimento marxista su di noi – il destino – più precisamente, ci spinse in questa direzione. Piuttosto che da qualche paese africano, l'esperimento cominciò da noi. E noi abbiamo alla fine di mostrato che non v'è nessun luogo adatto a simile idea. Essa ci ha solo sospinti lontano dalla via che i paesi civilizzati del mondo hanno imboccato. Tutto questo è oggi chiarissimo, quando il 40 per cento della popolazione vive sotto il livello della povertà e oltretutto in costante umiliazione, allorché riceve prodotti sotto forma di tessere annonarie. È un'umiliazione continua, un promemoria che a ogni ora ti ricorda la tua condizione di schiavo in questo paese.

Boris El'cin, in un discorso a un incontro
in Russia Democratica, Mosca, 1° giugno 1991

Tutto quello che finora abbiamo dimostrato è che il progresso delle scienze moderne produce una storia direzionale e cambia menti uniformi anche in nazioni e culture tra loro diverse. La tecnologia e l'organizzazione razionale del lavoro sono i presupposti dell'industrializzazione, che a loro volta danno luogo a fenomeni sociali quali l'urbanizzazione, la burocratizzazione, la rottura dei vincoli della famiglia allargata e di quelli tribali, e l'aumento del livello di istruzione. Abbiamo anche fatto vedere come in ogni prevedibile circostanza, e perfino in quelle più difficili, sia quanto mai improbabile che il dominio della scienza moderna sulla vita umana possa essere rovesciato. Ma non abbiamo ancora dimostrato che la scienza conduce comunque al capitalismo nella sfera economica e alla democrazia liberale in quella politica.

E in realtà ci sono esempi di paesi che sono passati attraverso i primi stadi dell'industrializzazione, si sono sviluppati economicamente, si sono urbanizzati e laicizzati, sono giunti a possedere una struttura statale forte e coerente e una popolazione relativamente istruita; e che, ciononostante, non sono né capitalisti né democratici. Il principale esempio di ciò fu per molti anni l'Unione Sovietica di Stalin, che tra il 1928 e la fine degli anni trenta attuò una fantastica trasformazione sociale, passando da paese prevalentemente agricolo a potenza industriale, senza tuttavia concedere ai suoi cittadini né la libertà economica né quella politica. Non solo, ma la rapidità con cui avvenne tale trasformazione fu interpretata da molti come la dimostrazione che per arrivare a una rapida industrializzazione la pianificazione centralizzata gestita da un tirannico stato di polizia fosse un mezzo *più* efficace del libero mercato. Scrivendo negli anni cinquanta, Isaac Deutscher poteva ancora pensare che le economie pianificate centralmente fossero più efficienti delle economie di mercato che funzionavano in maniera anarchica, e che le industrie nazionalizzate riuscissero a modernizzare gli impianti e le attrezzature meglio di quelle del settore privato.¹ L'esistenza, nel 1989, di paesi dell'Europa orientale che erano sia socialisti che economicamente sviluppati dette l'impressione che la pianificazione centralizzata non fosse incompatibile con la modernità economica.

Questi esempi tratti dal mondo comunista hanno fatto pensare in passato che il progresso delle scienze moderne potesse portare addirittura all'incubo weberiano di una tirannia razionale e burocratizzata anziché a una società aperta, creativa e liberale. Il nostro meccanismo ha perciò bisogno di essere sviluppato. Oltre a spiegare come mai i paesi economicamente sviluppati hanno società urbanizzate e burocrazie razionali, il meccanismo deve anche dimostrare perché noi ci aspettiamo un'evoluzione finale nella direzione del liberalismo sia economico che politico. In questo capitolo e in quello successivo noi esamineremo il rapporto che il meccanismo ha con il capitalismo in due casi distinti: in quello delle società industriali avanzate e nell'altro delle società sottosviluppate. Avendo dimostrato che il

meccanismo rende in qualche modo inevitabile il capitalismo, torneremo a chiederci se possiamo aspettarci che esso produca anche la democrazia.

Nonostante il capitalismo – sia per la destra tradizionale-religiosa sia per la sinistra social-marxista – abbia avuto un cattivo odore morale, la sua vittoria definitiva quale unico sistema economico praticabile è più facilmente spiegabile nei termini del nostro meccanismo di quanto non lo sia la vittoria della democrazia liberale nella sfera politica. Perché il capitalismo si è dimostrato di gran lunga più efficiente dei sistemi economici pianificati centralmente nello sviluppare e utilizzare tecnologia, nonché nell'adattarla alle condizioni in rapido mutamento di una divisione globale del lavoro *nelle condizioni di un'economia industriale matura*.

“L'industrializzazione”, ora lo sappiamo, non è un avvenimento unico in virtù del quale i paesi sono stati lanciati d'un tratto nella modernità economica, ma è un processo in continua evoluzione e senza una chiara risultante, in cui la modernità di oggi diventa ben presto l'antichità di domani. I mezzi per soddisfare quello che Hegel ha chiamato il «sistema dei bisogni» sono cambiati costantemente col cambiare dei bisogni stessi. Per i primi teorici, quali Marx ed Engels, l'industrializzazione era fatta di industrie leggere come le fabbriche tessili inglesi o quelle francesi della porcellana. Questo tipo di industrializzazione cedette rapidamente il passo a sviluppi quali la diffusione delle ferrovie, la creazione delle industrie del ferro, dell'acciaio, di quella chimica, di quella delle costruzioni navali e di altre specie di industrie pesanti, nonché allo sviluppo di mercati nazionali unificati, che per Lenin, Stalin e i loro seguaci sovietici costituirono la modernità industriale. La Gran Bretagna, la Francia, gli Stati Uniti e la Germania raggiunsero questo livello di sviluppo più o meno all'epoca della prima guerra mondiale, il Giappone e il resto dell'Europa vi arrivarono all'epoca della seconda guerra mondiale, e l'Unione Sovietica e l'Europa orientale negli anni cinquanta. Oggi tutti questi paesi costituiscono gli esemplari di una fase dello sviluppo industriale intermedia e, per i più avanzati, di una fase da molto tempo superata. La fase che l'ha sostituita è stata chiamata con i nomi più vari: «società industriale matura», stadio di «alti consumi di massa», «era tecnotronica», «età dell'informazione», o

«società postindustriale».² Nonostante le differenze tra le formulazioni specifiche, tutte però sottolineano il ruolo enormemente cresciuto dell'informazione, del sapere tecnologico e dei servizi a scapito dell'industria pesante.

Le scienze moderne continuano, nelle forme ben note dell'innovazione tecnologica e dell'organizzazione razionale del lavoro, a imporre il loro carattere alle società "postindustriali" non meno di quanto fecero con le società ai primi stadi dell'industrializzazione. Scrivendo nel 1967, Daniel Bell faceva rilevare che il tempo medio tra la scoperta iniziale di un'innovazione tecnologica e il riconoscimento delle sue possibilità commerciali è stato di 30 anni nel periodo 1880-1919, di 16 tra il 1919 e il 1945, e di 9 tra il 1945 e il 1967.³ Da allora questo tempo è diminuito ulteriormente, tant'è vero che nelle tecnologie più avanzate, come quelle dei computer e del software, i cicli di vita del prodotto si misurano ora in mesi invece che in anni. Ma da cifre di questo genere non ci si può affatto rendere conto dell'incredibile diversità dei prodotti e dei servizi che sono stati creati dal 1945 in poi, molti dei quali del tutto *ex novo*; né si può capire la complessità di economie del genere e delle nuove cognizioni tecniche occorrenti per farle funzionare, cognizioni che non riguardano solo la scienza e l'*engineering*, ma anche il mercato, la finanza, la distribuzione e così via.

Allo stesso tempo è diventata una realtà la divisione globale del lavoro, predetta ma realizzata solo in maniera molto incompleta al tempo di Marx. Nell'ultima generazione il commercio internazionale è aumentato al tasso composto annuo del 13 per cento, con ritmi di crescita ancora più alti in settori specifici come quello dell'attività bancaria internazionale. Nei decenni precedenti raramente esso era cresciuto più del 3 per cento.⁴ La continua diminuzione dei costi dei trasporti e delle comunicazioni ha portato alla realizzazione di economie di scala maggiori di quanto non fosse possibile perfino nei più grandi mercati nazionali, come quelli degli Stati Uniti, del Giappone o di alcuni paesi dell'Europa occidentale. Il risultato è stato un'altra di quelle rivoluzioni non progettate e graduali: l'unificazione di una parte molto rilevante dell'umanità (escluso il mondo comunista) in

un mercato unico per le automobili tedesche, i semiconduttori malaysiani, la carne di manzo argentina, i fax giapponesi, il grano canadese e gli aerei americani.

L'innovazione tecnologica e la divisione molto complessa del lavoro hanno dato luogo a un enorme aumento della domanda di cognizioni tecniche a tutti i livelli dell'economia, e conseguentemente anche di gente che pensa. Questa comprende non solo scienziati e ingegneri, ma anche tutte le strutture che li supportano, come scuole pubbliche, università e industria delle comunicazioni. Il maggior contenuto di "informazione" della produzione economica moderna si può rilevare dall'aumento del settore dei servizi – professionisti, manager, impiegati, gente che opera nel commercio, nel marketing e nella finanza, nonché i dipendenti statali e quelli della sanità – aumento che è andato a tutto svantaggio del "tradizionale" lavoro di fabbrica.

L'evoluzione del *decision-making* e dei mercati decentrati diventa praticamente inevitabile per tutte le economie industriali che sperano di diventare "postindustriali". Mentre nell'era del carbone, dell'acciaio e dell'industria pesante le economie pianificate centralmente potevano star dietro alle loro controparti capitaliste,⁵ esse si sono rivelate invece molto meno capaci di tener testa alle esigenze dell'era dell'informazione. In effetti si può dire che proprio nel dinamico e altamente complesso mondo economico "postindustriale" il marxismo-leninismo quale sistema economico abbia conosciuto la sua Waterloo.

In definitiva il fallimento della pianificazione centralizzata è collegato al problema dell'innovazione tecnologica. La ricerca scientifica procede meglio in un'atmosfera di libertà, dove la gente può pensare e comunicare liberamente e, cosa ancora più importante, dove essa viene ricompensata per le innovazioni. Anche l'Unione Sovietica e la Cina hanno promosso l'indagine scientifica, specialmente in aree "sicure" della ricerca di base o teoretica, e hanno creato incentivi materiali per stimolare l'innovazione in settori come quello aerospaziale e della progettazione delle armi. Ma le economie moderne devono innovare in tutti i campi, non solo in quello dell'alta tecnologia; perciò anche in aree più prosaiche, quali il marketing

degli hamburger e la creazione di nuovi tipi di assicurazione. E invece lo stato sovietico ha coccolato i suoi fisici nucleari ma non si è preoccupato molto dei progettisti di televisori, tanto che questi ultimi scoppiavano con una certa regolarità; né di coloro che avrebbero aspirato a immettere sul mercato prodotti nuovi per nuovi consumatori, un settore del tutto inesistente sia in URSS che in Cina.

Le economie centralizzate non sono riuscite a prendere decisioni razionali in fatto di investimenti, né a incorporare nuove tecnologie nei processi produttivi. Questo può verificarsi solo quando i manager ricevono informazioni adeguate sugli effetti delle loro decisioni, in forma di prezzi di mercato. In definitiva, è stata la concorrenza che ha garantito l'esattezza del feedback ricevuto attraverso il sistema della fissazione dei prezzi. Le riforme varate in Ungheria, in Jugoslavia, e in misura minore anche nell'Unione Sovietica, miravano a dare ai manager un'autonomia in un certo qual senso maggiore, ma, in mancanza di un sistema razionale di fissazione dei prezzi, l'autonomia manageriale è servita a ben poco.

La complessità delle economie moderne ha dimostrato di essere semplicemente al di là della capacità delle burocrazie centralizzate, non importa quanto avanzate, di sfruttare le loro capacità tecniche. Al posto di un sistema di fissazione dei prezzi azionato dalla domanda, i pianificatori sovietici hanno cercato di decretare dall'alto una distribuzione delle risorse "socialmente giusta". Essi hanno creduto per molti anni che computer più grossi e una migliore programmazione lineare avrebbero reso possibile un'efficiente distribuzione centralizzata delle risorse. Si rivelò un'illusione. Il Goskomtsen, l'ex commissione statale sovietica dei prezzi, era costretto a rivedere ogni anno circa 200 000 prezzi, ovvero tre o quattro prezzi al giorno per ogni funzionario addetto a questo ufficio. Ma questo rappresentava solo il 42 per cento del numero totale delle decisioni sui prezzi prese ogni anno dai funzionari sovietici,⁶ che a sua volta costituiva solo una frazione del numero delle decisioni sui prezzi che avrebbero dovuto essere prese se l'economia sovietica fosse stata in grado di offrire la stessa diversità di prodotti e di servizi di un'economia capitalistica occidentale. I burocrati di Mosca o di Pechino avrebbero potuto avere la

possibilità di stabilire una sembianza di prezzi efficienti se avessero dovuto sovrintendere a economie tese a produrre centinaia di manufatti o al massimo qualche migliaio; ma un compito come il loro diventa impossibile in un'epoca in cui solo un aereo è fatto di centinaia di migliaia di pezzi. Inoltre nelle economie moderne la fissazione dei prezzi riflette sempre più le differenze qualitative: una Chrysler Le Baron e una BMW sono entrambe automobili, dal punto di vista tecnico generale: tuttavia gli acquirenti hanno dimostrato una sostanziale preferenza per la seconda a causa di un certo "feel" della medesima. Ora la capacità dei burocrati di rendere attendibili caratteristiche del genere è, a dir poco, problematica.

La necessità che i pianificatori centrali hanno di mantenere il controllo sui prezzi e la distribuzione dei beni impedisce loro di partecipare alla divisione internazionale del lavoro, e perciò di realizzare le economie di scala che essa rende possibili. La Germania comunista, con 17 milioni di abitanti, tentò coraggiosamente di realizzare dentro i propri confini un duplicato dell'economia mondiale, ma in realtà riuscì a riprodurre solo delle cattive versioni di un gran numero di prodotti che essa avrebbe potuto acquistare all'estero a prezzi molto inferiori, dalle inquinanti automobili Trabant ai pregiati microprocessori di Erich Honecker.

Infine la pianificazione centralizzata mina un importantissimo aspetto del capitale umano: l'etica del lavoro. Anche un'etica del lavoro molto forte può essere distrutta da politiche economiche e sociali che negano alla gente gli incentivi al lavoro, e ricrearla può rivelarsi molto difficile. Come vedremo nella Parte quarta, ci sono buone ragioni per credere che la forte etica del lavoro di molte società non sia il risultato del processo di modernizzazione ma derivi dalle tradizioni e dalla cultura *premoderna* di queste società. Il possesso di una forte etica del lavoro può anche non essere la condizione indispensabile per il successo di un'economia "postindustriale", ma certamente è un elemento che aiuta, e può diventare un contrappeso cruciale alla tendenza di queste economie a enfatizzare più i consumi che la produzione.

Tutti ci aspettavamo che gli imperativi tecnocratici della maturità industriale finissero per portare a un ammorbidimento del controllo centrale

comunista e alla sua sostituzione con una prassi più liberale, orientata verso l'economia di mercato. L'affermazione di Raymond Aron che «la complessità tecnologica avrebbe rafforzato la classe manageriale a spese degli ideologi e dei militanti» ne riecheggia una precedente, secondo la quale i tecnocrati sarebbero stati i «becchini del comunismo».⁷

Queste predizioni alla fine si sono dimostrate esatte; quello che in Occidente la gente non poteva prevedere era quando si sarebbero avverate. Lo stato sovietico e quello cinese hanno dimostrato di essere perfettamente capaci di portare le loro società fino all'età del carbone e dell'acciaio perché la tecnologia richiesta non era eccessivamente complessa e poteva essere padroneggiata anche da contadini in massima parte analfabeti, strappati con la forza alla campagna e messi a catene di montaggio semplificate. Non solo: gli specialisti con i requisiti tecnici richiesti per mandare avanti questa economia si sottomisero con facilità e docilità al controllo politico.⁸ Una volta Stalin mise in un gulag il noto progettista aeronautico Tupolev, e fu proprio là che egli progettò uno dei suoi migliori aerei. I successori di Stalin riuscirono a cooptare manager e tecnocrati offrendo loro status e compensi particolari in cambio della fedeltà al sistema.⁹ In Cina invece Mao seguì un metodo di verso: non volendo che crescesse, come nell'Unione Sovietica, un'*intelligencija* tecnica privilegiata, dichiarò guerra ai tecnocrati: una prima volta durante il grande balzo in avanti della fine degli anni cinquanta; e poi di nuovo durante la Rivoluzione culturale della fine degli anni sessanta. Ingegneri e scienziati furono costretti a lavorare nei campi o a fare altri lavori manuali massacranti, mentre i posti che richiedevano competenza tecnica andarono a ideologi politicamente ortodossi.

Queste esperienze dovrebbero insegnarci a non sottovalutare la capacità degli stati totalitari o autoritari di resistere agli imperativi della razionalità economica per un considerevole periodo di tempo – nei casi dell'Unione Sovietica e della Cina, per una generazione e anche oltre. Ma alla fine questa resistenza è stata pagata con la stagnazione economica. La totale incapacità delle economie sovietica e cinese, pianificate centralmente com'erano, di superare il livello di industrializzazione degli anni cinquanta

tolse a questi paesi la possibilità di svolgere ruoli importanti sulla scena internazionale, se non addirittura di salvaguardare la loro sicurezza nazionale. La persecuzione dei tecnocrati voluta da Mao durante la Rivoluzione culturale si rivelò un disastro economico enorme, che fece arretrare la Cina di un'intera generazione. Per questo uno dei primi atti di Deng Xiaoping, quando a metà degli anni settanta giunse al potere, fu di ripristinare il prestigio e la dignità dell'*intelligencija* tecnica e di difenderla dalle bizzarrie della politica ideologica, scegliendo la strada della cooptazione imboccata dai sovietici una generazione prima. Solo che il tentativo di cooptare élite tecnologiche al servizio dell'ideologia finì col produrre il risultato meno desiderato. Queste élite, infatti, dato il grado relativamente maggiore di libertà per pensare e per recarsi a studiare all'estero, cominciarono a conoscere e a adottare le idee che vi circolavano, per cui, proprio come aveva temuto Mao, l'*intelligencija* tecnologica divenne il principale canale conduttore del "liberalismo borghese" ed ebbe un ruolo chiave nel successivo processo di riforme.

Sul finire degli anni ottanta, l'Unione Sovietica, la Cina e i paesi dell'Europa orientale possono essere pertanto considerati come sconfitti dalla logica economica dell'industrializzazione avanzata.¹⁰ Nonostante la repressione ordinata dopo piazza Tienanmen, la leadership cinese si è convinta della necessità dei mercati e della decentralizzazione della decisionalità economica, nonché di una stretta integrazione nella divisione capitalistica mondiale del lavoro, e si è dimostrata disposta ad accettare quella maggiore stratificazione sociale che accompagna l'emergere di un'élite tecnocratica. Dopo le loro rivoluzioni del 1989, i paesi dell'Europa orientale hanno optato tutti per un ritorno alle economie di mercato, anche se i tempi e i ritmi della mercatizzazione non sono stati per tutti gli stessi. La leadership sovietica è stata la più riluttante a fare il tuffo nella mercatizzazione completa, ma dopo la trasformazione politica maturata dal fallimento del golpe dell'agosto 1991, si è mossa verso il completamento di una riforma economica d'impronta liberista.

Il grado di libertà delle società è commisurato al modo in cui esse regolano e pianificano le economie capitalistiche. La logica del nostro

meccanismo non impone questo grado in modo rigido. Tuttavia l'avanzare della modernizzazione economica a base tecnologica crea per i paesi sviluppati forti incentivi ad accettare i termini basilari della cultura economica capitalistica universale, permettendo un grado sostanziale di concorrenza e lasciando che i prezzi siano determinati dai meccanismi del mercato. Nessun'altra via alla piena modernità economica si è rivelata fino a oggi praticabile.

La vittoria del VCR

Nessun paese al mondo, non importa quale fosse il suo sistema politico, si è mai modernizzato seguendo la politica della porta chiusa.

Da un discorso di Deng Xiaoping del 1982¹

Il fatto che il capitalismo sia stato in un certo senso inevitabile per i paesi avanzati, e che il socialismo marxista-leninista abbia costituito un grosso ostacolo alla creazione di ricchezza e di una civiltà tecnologica moderna, è potuto sembrare, in quest'ultimo decennio del secolo XX, un luogo comune. Meno ovvi erano invece, per i paesi meno sviluppati che non avevano ancora raggiunto il livello di industrializzazione rappresentato dall'Europa degli anni cinquanta, i meriti che il socialismo aveva rispetto al capitalismo. Per i paesi poveri, per i quali l'era del carbone e dell'acciaio era ancora un sogno, il fatto che l'Unione Sovietica non fosse la punta di diamante delle tecnologie dell'era dell'informazione colpiva molto meno del fatto che in una sola generazione essa avesse creato una società industriale e urbana. La pianificazione centralizzata socialista continuava ad affascinare perché essa offriva un mezzo rapido per l'accumulazione del capitale e un modo "razionale" per indirizzare le risorse nazionali verso uno sviluppo industriale "bilanciato". L'Unione Sovietica era riuscita a fare tutto questo comprimendo il suo settore agricolo con il terrore degli anni venti e trenta, mentre per portare a termine questo processo gli imprenditori

industriali dell'Inghilterra e degli Stati Uniti ci avevano messo un paio di secoli.

L'argomento che individuava nel socialismo la strategia più adatta per lo sviluppo dei paesi del Terzo mondo era notevolmente rafforzato dall'incapacità apparentemente cronica del capitalismo di produrre un prolungato sviluppo economico in regioni come l'America Latina. In realtà si può affermare con tutta tranquillità che se non fosse stato per il Terzo mondo il marxismo sarebbe morto molto prima. Ma la persistente povertà del mondo sottosviluppato ha soffiato nuova vita in questa dottrina, permettendo alla sinistra di attribuire le colpe della povertà prima al colonialismo, poi, quando il colonialismo non c'era più, al "neocolonialismo"; e infine al comportamento delle società multinazionali. Il tentativo più recente di tenere in vita nel Terzo mondo una forma di marxismo è stata la cosiddetta teoria della *dependencia* ("dipendenza"). Elaborata soprattutto nell'America Latina, essa ha dato negli anni sessanta e settanta una coerenza intellettuale alle rivendicazioni del Sud povero del mondo nei confronti del Nord ricco e industrializzato. Alleata del nazionalismo di questo Sud, la teoria della dipendenza ha assunto un'importanza maggiore di quanto le consentissero le sue puntellature intellettuali, e ha avuto, per quasi un'intera generazione, un effetto corrosivo sulle prospettive di sviluppo economico in molte parti del Terzo mondo. Il vero padre della teoria della dipendenza è stato lo stesso Lenin. Nel suo ben noto opuscolo del 1914, *L'imperialismo come fase suprema del capitalismo*, egli cercò di spiegare come mai il capitalismo europeo non avesse portato a un impoverimento continuo della classe operaia, ma avesse in realtà permesso un innalzamento del suo livello di vita e il sorgere, tra i lavoratori europei, di una mentalità tradunionista, cioè di gente abbastanza soddisfatta.² E spiegava che il capitalismo aveva guadagnato tempo esportando lo sfruttamento nelle colonie, dove la manodopera indigena e le materie prime potevano assorbire il capitale europeo «in eccedenza». La concorrenza tra «capitalisti monopolistici» aveva portato alla divisione politica del mondo sottosviluppato, e infine al conflitto, alla guerra e alla rivoluzione tra i medesimi.

Lenin affermava, contrariamente a Marx, che la contraddizione finale che avrebbe abbattuto il capitalismo non sarebbe stata la lotta di classe all'*interno* del mondo sviluppato, ma quella tra il Nord sviluppato e l'«intero proletariato» del mondo sottosviluppato.

Negli anni sessanta emersero diverse correnti della teoria della dipendenza;³ ma tutte avevano una comune origine nell'opera dell'economista argentino Raúl Prebisch. Prebisch, che negli anni cinquanta fu a capo della Commissione economica delle Nazioni Unite per l'America Latina (ECLA),⁴ e successivamente della Conferenza delle Nazioni Unite per il Commercio e lo Sviluppo (UNCTAD), faceva notare che nella «periferia» del mondo il commercio era in declino rispetto al «centro», e affermava che il lento sviluppo di regioni del Terzo mondo – quali l'America Latina – era la conseguenza del sistema capitalista che le teneva in stato di perpetuo «sviluppo dipendente».⁵ La ricchezza del Nord era perciò legata direttamente alla povertà del Sud.⁶

Secondo la teoria liberale classica degli scambi, la partecipazione a un sistema aperto di scambi mondiali dovrebbe massimizzare i vantaggi di tutti, anche se un paese vende caffè e un altro computer. I paesi arretrati venuti per ultimi a far parte di questo sistema dovevano in realtà essere avvantaggiati nel loro sviluppo economico, dato che potevano importare la tecnologia semplicemente da quelli più sviluppati, senza doverla creare da sé.⁷ Invece secondo la teoria della dipendenza il ritardo nello sviluppo condannava un paese a un'arretratezza perpetua. I paesi avanzati controllavano il commercio mondiale e, attraverso le loro multinazionali, costringevano i paesi del Terzo mondo a quello che venne chiamato «sviluppo sbilanciato», cioè all'esportazione di materie prime e di prodotti che richiedevano poca lavorazione. Il Nord sviluppato aveva messo i cancelli al mercato mondiale di manufatti sofisticati quali le auto e gli aerei, e aveva praticamente lasciato al Terzo mondo il ruolo di «spaccare legna e attingere acqua» per il resto dell'umanità.⁸ Molti *dependencistas* collegavano il sistema economico internazionale ai regimi autoritari che

sulla scia della rivoluzione cubana erano andati di recente al potere nell'America Latina.⁹

Le politiche emerse dalla teoria della dipendenza erano decisamente illiberali. I *dependencistas* più moderati cercarono di ignorare le multinazionali occidentali e di incoraggiare l'industria locale erigendo alte barriere tariffarie contro le importazioni, una prassi nota come sostituzione d'importazioni. Le soluzioni raccomandate dai teorici più radicali della dipendenza miravano invece a minare l'assetto economico mondiale incoraggiando la rivoluzione, il ritiro dal sistema capitalistico degli scambi e l'integrazione, sull'esempio di Cuba, nel blocco sovietico.¹⁰ Così, agli inizi degli anni settanta, quando in paesi come la Cina e l'Unione Sovietica ci si stava rendendo conto che le idee marxiste costituivano la rovina della società, intellettuali del Terzo mondo e delle università americane ed europee le resuscitavano quale formula per il futuro dei paesi sottosviluppati.

Ma mentre gli intellettuali di sinistra continuano a baloccarsi con la teoria della dipendenza, essa – come modello teoretico – è ormai finita, e a farla saltare è stato un grande fenomeno che forse essa non può spiegarsi: lo sviluppo economico verificatosi nell'Asia orientale dopo l'ultima guerra. A parte i benefici materiali che in ogni caso ha apportato ai paesi dell'Asia, questo successo economico ha avuto l'effetto salutare di seppellire una volta per tutte teorie rovinose come quella della *dependencia*, che confondendo le idee sulle cause dello sviluppo economico stava diventando un ostacolo allo sviluppo stesso. Se infatti, come affermava questa teoria, il sottosviluppo del Terzo mondo fosse dovuto all'ingresso dei paesi meno sviluppati nel sistema capitalista mondiale, come spiegarsi lo sviluppo economico fenomenale verificatosi in paesi come la Corea del Sud, Taiwan, Hong Kong, Singapore, la Malaysia e la Thailandia? Semplicemente col fatto che dopo la guerra quasi tutti questi paesi si erano rifiutati di seguire politiche autarchiche e la sostituzione d'importazioni che allora erano in voga nell'America Latina, e avevano invece perseguito con fermezza un unico obiettivo: lo sviluppo basato sulle esportazioni, cercando nello stesso tempo di collegarsi, tramite le multinazionali, con i mercati e i capitali

stranieri.¹¹ Inoltre nessuno potrebbe affermare che questi paesi fossero partiti avvantaggiati dal possesso di risorse naturali o di capitali accumulati in passato. Infatti, diversamente dai paesi ricchi di petrolio del Medio Oriente e da certi paesi dell'America Latina ricchi di minerali, essi sono entrati in lizza senz'altra ricchezza che il capitale umano delle loro popolazioni.

L'esperienza asiatica del dopoguerra ha dimostrato che i tardi modernizzatori si sono trovati in realtà *avvantaggiati* rispetto alle potenze industriali più stabilizzate, proprio come avevano predetto le prime teorie liberali degli scambi. Infatti i tardi modernizzatori asiatici, a cominciare dal Giappone, hanno potuto acquistare dagli Stati Uniti e dall'Europa le tecnologie più *up-to-date* e, senza il peso di un'infrastruttura vecchia e inefficiente, sono riusciti nel giro di una generazione o due a diventare competitivi (molti americani direbbero troppo competitivi) anche nel campo dell'alta tecnologia. E questo si è rivelato valido non solo per l'Asia in rapporto all'Europa e al Nord America, ma anche all'interno dell'Asia stessa, dove quei paesi che come la Thailandia e la Malaysia hanno iniziato il loro processo di sviluppo più tardi del Giappone e della Corea del Sud non si sono affatto trovati in una posizione di svantaggio. Le multinazionali occidentali si sono comportate né più né meno di come prescrivono i manuali di economia liberale: hanno cioè "sfruttato" la manodopera asiatica meno costosa, ma in cambio hanno fornito mercati, capitali e tecnologia, e la diffusione della tecnologia da esse operata ha finito col permettere l'autofinanziamento dello sviluppo delle economie locali. Forse è questo che ha fatto dire a un alto funzionario della Repubblica di Singapore che le tre abominazioni che il suo paese non tollerava erano «gli hippies, i capelloni e i critici delle multinazionali».¹²

I record battuti da questi tardi modernizzatori in fatto di sviluppo sono davvero stupefacenti. Negli anni sessanta il Giappone è cresciuto al tasso annuo del 9,8 per cento e del 6 per cento negli anni settanta; le "quattro tigri" (Hong Kong, Taiwan, Singapore, Corea del Sud) sono cresciute nello stesso periodo al tasso del 9,3 per cento; e i paesi dell'ASEAN (Association of South East Asian Nations) al tasso di oltre l'8 per cento.¹³ In Asia è

possibile fare un raffronto diretto dei risultati ottenuti dai contrapposti sistemi economici. Taiwan e la Repubblica Popolare Cinese hanno iniziato tutte e due la loro separata esistenza nel 1949 con un livello di vita pressoché identico. Sotto il sistema di mercato, il PIL di Taiwan è cresciuto dell'8,7 per cento all'anno, portando nel 1989 a un PIL pro capite di 7500 \$. Quello della Cina è stato invece di circa 350 \$, dovuti in gran parte a quasi un decennio di riforme in senso liberista. Nel 1960 la Corea del Nord e quella del Sud avevano grossomodo eguali livelli di PIL pro capite. Ma nel 1961 la Corea del Sud abbandonò la politica della sostituzione delle importazioni e allineò i prezzi interni a quelli internazionali, per cui la sua economia arrivò in breve tempo a una crescita annua dell'8,4 per cento, raggiungendo nel 1989 il PIL pro capite di 4550 \$, cioè più del quadruplo di quello della Corea del Nord.¹⁴ E non è che i successi economici siano stati conseguiti a spese della giustizia sociale interna. Si diceva che in Asia i salari fossero terribilmente bassi e che i governi locali avessero inaugurato politiche draconiane per soffocare la domanda di beni di consumo e costringere a economizzare al massimo. Ma dopo che, uno dopo l'altro, questi paesi ebbero raggiunto un certo livello di prosperità, la distribuzione del reddito cominciò a livellarsi rapidamente.¹⁵ Nel corso dell'ultima generazione Taiwan e la Corea del Sud hanno effettivamente ridotto la disparità dei redditi: mentre nel 1952 a Taiwan il 20 per cento più ricco aveva un reddito pari a 15 volte quello del 20 per cento più povero, verso il 1980 il multiplo è sceso a 4,5 volte.¹⁶ Se la crescita continuerà a un tasso più o meno vicino all'attuale, non c'è alcun motivo di pensare che nella prossima generazione anche gli altri paesi dell'ASEAN non seguano la stessa strada.

Nel tentativo disperato di salvare la teoria della dipendenza, alcuni dei suoi sostenitori hanno cercato di dimostrare che il successo delle economie industrializzate di recente (NIE) è dovuto alla pianificazione, e che alla base di tale successo non c'è il capitalismo ma la politica industriale.¹⁷ Ora è vero che la pianificazione economica ha in Asia un ruolo maggiore che negli Stati Uniti, ma è anche vero che i settori delle economie asiatiche in cui sono stati mietuti più successi sono in genere quelli che consentono un

più alto grado di competitività nei mercati interni e di integrazione in quelli internazionali.¹⁸ Inoltre la maggior parte di coloro che nella sinistra citano l'Asia come un esempio positivo dell'intervento statale nell'economia non sarebbero capaci di digerire la pianificazione semiautoritaria di stile asiatico, tutt'altro che morbida nei confronti dei lavoratori e delle loro richieste. Il genere di pianificazione preferito da questa sinistra che interviene a favore delle vittime del capitalismo ha avuto storicamente risultati economici molto più ambigui.

Quello che dimostra il miracolo economico postbellico dell'Asia è che il capitalismo è una via allo sviluppo economico che tutti i paesi possono percorrere. Nessun paese sottosviluppato del Terzo mondo è svantaggiato per il solo fatto di aver iniziato il processo di sviluppo più tardi dell'Europa, né le potenze industriali già affermate possono bloccare lo sviluppo di chi arriva dopo, a condizione che questo paese segua le regole del liberalismo economico.

Ma se il sistema capitalistico "mondiale" non costituisce un ostacolo allo sviluppo economico nel Terzo mondo, perché altre economie extra-asiatiche basate sul mercato non sono cresciute con la stessa rapidità? Perché il fenomeno della stagnazione economica nell'America Latina e in altre parti del Terzo mondo non è meno reale del successo economico asiatico, ed è soprattutto a questo che si deve la nascita della teoria della dipendenza. Se noi respingiamo spiegazioni neomarxiste come la teoria della dipendenza, due altre sono le risposte possibili.

La prima è una spiegazione culturale: diversamente da quanto succede in Asia o in Europa, sarebbero cioè gli usi, i costumi, le religioni e la struttura sociale dei popoli di regioni quali l'America Latina che in qualche modo impediscono il raggiungimento di alti livelli di sviluppo economico.¹⁹ Ma l'argomentazione culturale è di tale importanza che vi torneremo sopra nella Parte quarta. Se però esistessero ostacoli culturali tali da rendere impossibile in certe società il funzionamento dell'economia di mercato, allora l'universalità del capitalismo come via alla modernizzazione economica sarebbe tutta da vedere.

La seconda spiegazione si basa sulle scelte politiche: il capitalismo non avrebbe mai funzionato nell'America Latina e in altre parti del Terzo mondo per la semplice ragione che non si è mai cercato seriamente di instaurarlo. In altre parole, la maggior parte delle economie dell'America Latina, che pretendono di essere "capitalistiche", sono gravemente handicappate dalle loro tradizioni mercantilistiche e da settori statali che in nome della giustizia economica sono penetrati dappertutto. Si tratta di un'argomentazione piuttosto consistente, e dato che gli indirizzi politici possono essere cambiati più facilmente delle culture, è bene che ce ne occupiamo subito.

Mentre il Nord America ha ereditato la filosofia, le tradizioni e la cultura dell'Inghilterra emersa dalla Gloriosa Rivoluzione, l'America Latina ha ereditato molte delle istituzioni feudali della Spagna e del Portogallo dei secoli XVII e XVIII. Tra queste, la forte tendenza delle corone spagnola e portoghese a controllare, a loro maggior gloria, l'attività economica, una prassi nota come mercantilismo. Secondo uno specialista, «Dal periodo coloniale a oggi il governo [brasiliiano] non è mai stato allontanato dalla sfera economica nella misura in cui questo è avvenuto nell'Europa post-mercantilista [...] la corona è stata il supremo protettore economico, e tutte le attività commerciali e produttive dipendevano da licenze speciali, concessioni di monopoli e privilegi commerciali».²⁰

Nell'America Latina divenne una prassi comune per le classi più alte servirsi del potere dello stato per aumentare le loro ricchezze, e questo perché esse presero a modello l'oziosa aristocrazia terriera europea anziché le classi medie imprenditoriali venute alla ribalta dopo la conquista spagnola dell'America Latina. Sono stati i governi a proteggere queste élite dalla concorrenza internazionale attraverso la politica della sostituzione delle importazioni, adottata da molti stati latino-americani dagli anni trenta fino alla fine degli anni sessanta. La sostituzione delle importazioni ha condannato i produttori locali ai piccoli mercati interni nei quali essi non hanno potuto realizzare le economie di scala: per esempio, in Brasile, in Argentina o nel Messico, il costo di produzione di un'automobile è dal 60 al 120 per cento più alto di quello degli Stati Uniti.²¹

La secolare predisposizione al mercantilismo si è combinata nel secolo XX col desiderio delle forze progressiste dell'America Latina di servirsi dello stato come mezzo per la redistribuzione della ricchezza dai ricchi ai poveri in nome della «giustizia sociale».²² Questo fenomeno ha assunto tutta una varietà di forme, tra cui la legislazione sul lavoro, introdotta in paesi come l'Argentina, il Brasile e il Cile negli anni trenta e quaranta, legislazione che ha scoraggiato lo sviluppo di quelle industrie risultate determinanti per la crescita economica asiatica. Le credenze della sinistra e della destra nella necessità di un esteso intervento statale nell'economia hanno finito così per convergere. Il risultato di questa convergenza è che molte economie dell'America Latina sono dominate da settori statali rigonfi e inefficienti che o cercano di dirigere l'attività economica direttamente o l'appesantiscono con farraginose regolamentazioni. In Brasile lo stato non solo gestisce le poste e le comunicazioni, ma fabbrica acciaio, scava ferro e potassa, conduce ricerche petrolifere, gestisce banche commerciali e *investment bank*, genera elettricità e costruisce aerei. Queste aziende statali non possono fallire e l'assunzione del personale è del tutto clientelare. In tutta l'economia brasiliana, e in modo particolare nel suo settore pubblico, i prezzi vengono stabiliti non tanto dal mercato quanto da un processo di negoziazione politica con i potenti sindacati.²³

E vediamo che cosa succede in Perù. Nel suo libro *The Other Path*, Hernando de Soto documenta il tentativo fatto dal suo istituto di Lima di creare una fabbrica fittizia seguendo le disposizioni di legge stabilite dal governo peruviano. Per espletare le undici procedure richieste ci vollero 289 giorni, e il costo dell'intera operazione, tra diritti e paghe perse (incluse due bustarelle), ammontò a 1231 \$, pari a trentadue volte il salario minimo di un mese.²⁴ Secondo de Soto la farraginoso normativa che regola la creazione di nuove attività commerciali è il maggiore ostacolo che gli imprenditori peruviani si trovano davanti, specialmente quelli poveri, e questo spiega il fiorire di un'enorme economia "informale", cioè illegale o extralegale, attivata da gente che non vuole o non può superare le barriere che lo stato frappone al commercio. Tutte le grandi economie latino-americane hanno ampi settori "informali" che producono da un quarto a un

terzo del PIL totale. Non c'è bisogno di dire che costringere l'attività economica all'illegalità difficilmente può portare a un'economia efficiente. Secondo il romanziere Mario Vargas Llosa, «uno dei miti più diffusi nell'America Latina è che la sua arretratezza sia causata dall'erronea filosofia del liberalismo economico». Ma in effetti, continua Vargas, questo liberalismo non è mai esistito; quello che è esistito al suo posto è una forma di mercantilismo, cioè «uno stato burocratico e infarcito di leggi che considera la redistribuzione della ricchezza nazionale più importante della produzione della ricchezza stessa», e una redistribuzione che prende la forma della «concessione di monopoli o di status privilegiati a un'élite ristretta che dipende dallo stato e dalla quale lo stesso stato è dipendente». ²⁵

Nell'America Latina i casi di disastrosi interventi statali nell'economia non si contano. Il più noto è quello dell'Argentina, che nel 1913 aveva un PIL pro capite paragonabile a quello della Svizzera, due volte quello dell'Italia e metà di quello del Canada. Oggi le cifre parlano rispettivamente di meno di un sesto, meno di un terzo e meno di un quinto. Il lungo cammino dell'Argentina dallo sviluppo al sottosviluppo può essere fatto risalire direttamente alla sua adozione, come reazione alla crisi mondiale degli anni trenta, delle politiche basate sulla sostituzione delle importazioni. Queste politiche furono rafforzate e istituzionalizzate negli anni cinquanta sotto la leadership di Juan Perón, che si servì inoltre dello stato per cementare il proprio potere personale attraverso la redistribuzione della ricchezza alla classe operaia. Forse niente come questa lettera, che Perón scrisse nel 1953 al presidente del Cile Carlos Ibáñez, dimostra la caparbia di cui sono capaci i leader politici nel respingere gli imperativi della realtà economica. Eccola:

Dai al popolo, e specialmente ai lavoratori, tutto quello che puoi. E quando ti sembra di aver già dato troppo, dai ancora di più. Ne vedrai i risultati. Tutti cercheranno di spaventarti con lo spettro di un collasso economico. Ma è tutta una menzogna. Non c'è niente di più elastico dell'economia, e tutti ne hanno tanta paura perché nessuno ci capisce niente. ²⁶

Si deve riconoscere che i tecnocrati dell'Argentina di oggi comprendono la natura economica del loro paese meglio di quanto non l'abbia compresa Perón. L'Argentina si trova oggi ad affrontare lo spaventoso problema di smontare questa economia di stato: compito che, ironia della sorte, tocca proprio a un seguace di Perón, il presidente Carlos Menem.

Più audacemente di quest'ultimo, il presidente del Messico Carlos Salinas de Gortari ha intrapreso tutta una serie di riforme economiche di tipo liberale, tra cui la riduzione delle aliquote d'imposta e del deficit del bilancio, la privatizzazione delle aziende di stato (delle 1155 esistenti ne sono state vendute, dal 1982 al 1991, ben 875), la lotta all'evasione fiscale e alle altre forme di corruzione messe in atto da società, burocrati e sindacati, e l'apertura di colloqui con gli Stati Uniti per un patto di libero scambio. I risultati, alla fine degli anni ottanta, sono stati un triennio di crescita del 3-4 per cento del PIL a un tasso d'inflazione inferiore al 20 per cento, cioè molto basso rispetto ai livelli storici e regionali.²⁷

Perciò, come modello economico il socialismo non ha più attrattive, per i paesi in via di sviluppo, di quante non ne abbia per le società industriali avanzate. Trenta o quarant'anni fa l'alternativa socialista appariva più convincente. I leader dei paesi del Terzo mondo, nei casi in cui erano abbastanza onesti da ammettere gli enormi costi umani della modernizzazione in stile sovietico o cinese, potevano ancora affermare di sentirsi giustificati dall'obiettivo dell'industrializzazione. Le loro società erano incolte, violente, arretrate e in uno stato di estrema povertà. Essi sostenevano che nemmeno la modernizzazione economica di tipo capitalistico sarebbe stato un processo senza costi, e in ogni caso le loro società non potevano aspettare i decenni occorsi all'Europa e al Nord America per portare a compimento questo processo.

Attualmente questo argomento regge sempre meno. Le NIE asiatiche, ripetendo l'esperienza fatta dalla Germania e dal Giappone alla fine del secolo XIX e agli inizi del XX, hanno dimostrato che il liberalismo economico permette ai tardi modernizzatori di raggiungere e perfino di sorpassare quelli che hanno cominciato prima, e che questo obiettivo può essere centrato nel giro di una o due generazioni. E anche se questo non è

stato un processo del tutto senza costi, il genere di privazioni e di sofferenze sopportate dalla classe operaia di paesi come il Giappone, la Corea del Sud, Taiwan e Hong Kong è stato benigno e positivo rispetto al terrore indiscriminato sofferto dalle popolazioni dell'Unione Sovietica e della Cina.

Quello che di recente è stato fatto nell'Unione Sovietica, in Cina e negli stati dell'Europa orientale per convertire le loro economie a direzione centralizzata in economie di mercato dà adito a un genere di considerazioni del tutto nuove, che dovrebbero dissuadere i paesi in via di sviluppo dallo scegliere la via socialista per raggiungere questo obiettivo. Facciamo l'ipotesi di un capo guerrigliero della giungla del Perù o di un distretto del Sud Africa che voglia preparare una rivoluzione marxista-leninista o maoista contro il governo del proprio paese. Come nel 1917 o nel 1949, egli dovrà programmare la presa del potere e l'impiego della macchina coercitiva dello stato per rompere il vecchio ordine sociale e creare istituzioni economiche nuove e centralizzate. Ma oltre a questo egli dovrà anche prevedere (ammesso di nuovo che si tratti di un guerrigliero intellettualmente onesto) che i frutti di questa prima rivoluzione non potranno essere che limitati: forse potrà sperare che nel giro di una generazione il suo paese possa raggiungere il livello della Germania Est degli anni sessanta e settanta. Questo sarebbe un risultato tutt'altro che mediocre, ma egli dovrà prevedere anche che potrebbe rimanere inchiodato a questo livello per un bel po' di tempo. Se poi il nostro capo guerrigliero volesse andare oltre il livello di sviluppo della Germania Est, uno sviluppo raggiunto con i noti costi in termini di demoralizzazione sociale e di degrado ambientale, egli dovrebbe programmare un'altra rivoluzione, che a sua volta porterebbe alla distruzione del meccanismo della pianificazione centralizzata socialista e alla restaurazione delle istituzioni capitalistiche. Questa però sarebbe un'impresa tutt'altro che facile, perché a quel punto la sua società si ritroverebbe con un sistema di fissazione dei prezzi del tutto irrazionale, con manager senza più contatti con le tecniche aggiornate del mondo esterno e con una classe operaia senza più un briciolo dell'etica del lavoro che aveva un tempo. Di fronte a questi problemi potrebbe pensare

solo che la cosa più facile per lui sarebbe quella di fare il guerrigliero del libero scambio e passare direttamente alla seconda rivoluzione, cioè quella capitalistica, senza passare attraverso la fase socialista. Il che vorrebbe dire abbattere le strutture della *regulation* e della burocrazia del vecchio stato, esporre le vecchie classi sociali alla competizione internazionale in modo da far loro perdere ricchezze, privilegi e status, e liberare le energie creative della propria società civile.

La logica di una scienza moderna progressista predispone le società umane al capitalismo solo nella misura in cui gli uomini riescono a vedere chiaramente il loro profitto. Il mercantilismo, la teoria della *dependencia* e tutta la serie degli altri miraggi intellettuali non hanno fatto altro che impedire alla gente di raggiungere questa chiarezza di visuale. Ma oggi le esperienze dell'Asia e dell'Europa orientale ci forniscono importanti prove empiriche per misurare con esattezza le pretese dei sistemi economici in competizione.

Il nostro meccanismo è ora in grado di spiegare la creazione di una cultura universale dei consumi basata sui principi liberali sia per il Terzo mondo che per il Primo e il Secondo. Il mondo economico enormemente produttivo e dinamico creato dal progresso della tecnologia e dall'organizzazione razionale del lavoro ha un potere omogeneizzante tremendo. Esso è capace, attraverso la creazione di mercati mondiali, di legare fisicamente tra loro società diverse di ogni parte del pianeta, e di creare aspirazioni e prassi economiche parallele in una serie di società differenti. La forza di attrazione di questo mondo crea in tutte le società umane una forte *predisposizione* a inserirvisi, ma l'inserimento riesce solo se vengono adottati i principi del liberalismo economico. E questa è la vittoria finale del VCR.

Nel paese dell'istruzione

Così a voi giunsi, uomini del presente, e nel paese dell'istruzione [...]. Ma che mi accadde? Per quanto avessi paura, scoppiai a ridere! Mai il mio occhio aveva visto tanti colori mescolati a screzio. Risi e risi, mentre il piede mi tremava, e anche il cuore: «Ma questa è la patria di tutte le vernici!» – dissi.

Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*¹

Ed eccoci ora alla parte più difficile della nostra argomentazione: il meccanismo delle scienze moderne conduce davvero alla democrazia liberale? Se la logica dell'industrializzazione avanzata, determinata dalle scienze moderne, crea una forte predisposizione al capitalismo e all'economia di mercato, è anche vero che essa produce governi liberi e partecipazione democratica? In un articolo fondamentale scritto nel 1959, il sociologo Seymour Martin Lipset dimostrò che c'era un grado molto alto di correlazione empirica tra la democrazia stabile da una parte, e il livello di sviluppo economico di un paese dall'altra, come una correlazione c'era anche con altri indici collegati allo sviluppo economico, quali l'urbanizzazione, l'istruzione e così via.² Tra l'industrializzazione avanzata e il liberalismo politico c'è forse una connessione necessaria che spieghi questo alto grado di correlazione? Oppure è possibile che il liberalismo politico sia semplicemente un manufatto della civiltà europea e delle sue varie ramificazioni, e che solo per ragioni del tutto indipendenti produsse i casi più notevoli e riusciti di industrializzazione?

Come vedremo, la connessione tra sviluppo economico e democrazia è tutt'altro che accidentale, ma i motivi che stanno dietro la scelta della democrazia non sono fundamentalmente economici. Essi hanno *un'altra* fonte, e sono facilitati, ma non resi necessari, dall'industrializzazione.

La stretta connessione che esiste tra sviluppo economico, livelli di istruzione e democrazia ci è dimostrata chiaramente dall'Europa meridionale. Nel 1958 la Spagna s'imbarcò in un programma di liberalizzazione economica che prevedeva la sostituzione delle politiche mercantilistiche dello stato franchista con politiche liberali che collegassero l'economia spagnola a quella del resto del mondo. Questo portò a un periodo di crescita economica molto rapida, tant'è vero che nel decennio precedente alla morte di Franco l'economia spagnola crebbe del 7,1 per cento all'anno. Essa fu seguita a ruota da quelle del Portogallo e della Grecia, che raggiunsero tasso rispettivamente del 6,2 e del 6,4 per cento.³ Le trasformazioni sociali prodotte dall'industrializzazione furono spettacolari: nel 1950 in Spagna solo il 18 per cento della popolazione viveva in città di oltre 100 000 abitanti, ma nel 1970 il tasso era salito al 34 per cento.⁴ Nel 1950 metà delle popolazioni della Spagna, del Portogallo e della Grecia erano occupate nell'agricoltura, mentre la media dell'Europa occidentale era complessivamente del 24 per cento; ma nel 1970 solo la Grecia era rimasta al di sopra di questa cifra, mentre la percentuale della Spagna era scesa al 21.⁵ Con l'urbanizzazione salirono i livelli dell'istruzione e del reddito pro capite, e si ebbe un apprezzamento della cultura dei consumi che si veniva creando nella Comunità europea. Questi cambiamenti economici e sociali non produssero di per sé un maggiore pluralismo politico, ma crearono il *milieu* sociale per la fioritura, una volta maturate le condizioni politiche, di questo pluralismo. Si dice che Laureano López Rodó, il commissario franchista del Piano per lo sviluppo economico che soprintese a gran parte della rivoluzione tecnocratica della Spagna, abbia affermato che il suo paese sarebbe stato pronto per la democrazia quando avesse raggiunto un reddito pro capite di 2000 \$. E fu davvero profeta, perché nel 1974, alla vigilia della morte di Franco, il PIL aveva raggiunto 2446 \$.⁶

Un'analoga connessione tra sviluppo economico e democrazia liberale la troviamo in Asia. Il Giappone, il primo stato dell'Asia orientale a modernizzarsi, è stato anche il primo a raggiungere una stabile democrazia liberale. La democratizzazione del Giappone è stata realizzata col fucile puntato, per così dire, ma i risultati si sono dimostrati durevoli e molto al di là di quanto ci si potrebbe aspettare da una democrazia imposta coercitivamente. Anche Taiwan e la Corea del Sud, rispettivamente al secondo e al terzo posto quanto a livello di istruzione e PIL pro capite, hanno sperimentato grandi cambiamenti nei loro sistemi politici.⁷ A Taiwan, per esempio, il 45 per cento dei membri del Comitato Centrale del Kuomintang, il partito del governo, hanno il titolo di dottore, che molti hanno conseguito negli Stati Uniti.⁸ I taiwanesi e i sudcoreani che ricevono un'istruzione superiore sono rispettivamente il 45 e il 37 per cento, a fronte del 60 per cento degli americani e del 22 per cento degli inglesi. E infatti sono stati i membri più giovani e più istruiti del parlamento di Taiwan che hanno lottato duramente per farne un'istituzione più rappresentativa. Naturalmente l'Australia e la Nuova Zelanda, con le loro popolazioni di origine europea, si sono modernizzate economicamente e democratizzate molto prima della seconda guerra mondiale.

In Sud Africa il sistema dell'apartheid è stato codificato dopo la vittoria, nel 1948, del Partito nazionale di D.F. Malan. La comunità boera di cui esso era espressione era particolarmente arretrata dal punto di vista socioeconomico, specialmente se paragonata alle contemporanee società europee. In questo periodo gran parte dei boeri erano agricoltori poveri e ignoranti, ed è solo di recente che la siccità e gli stenti li hanno costretti a venire in città.⁹ I boeri si sono serviti del potere statale per progredire socialmente ed economicamente, soprattutto attraverso l'impiego nel settore pubblico. Tra il 1948 e il 1988 essi hanno compiuto una trasformazione laboriosa diventando una società urbana, istruita e con una percentuale sempre più alta di imprenditori e di impiegati.¹⁰ Questa istruzione ha portato al contatto con gli usi e i costumi del mondo esterno, dal quale essi non potevano rimanere isolati. La liberalizzazione della società sudafricana era già cominciata sulla fine degli anni settanta con il riconoscimento legale

dei sindacati neri e l'allentamento delle leggi sulla censura. Da quando nel febbraio 1990 F.W. de Klerk ha aperto all'African National Congress, il governo non ha fatto che seguire in vari modi l'opinione del suo elettorato bianco, ora poco diverso sia culturalmente che professionalmente dai suoi equivalenti europeo e americano.

Anche l'Unione Sovietica ha conosciuto una trasformazione sociale più o meno analoga, pur se a ritmo più lento di quelle dei paesi dell'Asia. Anch'essa è passata da una società agricola a una società urbana, con livelli sempre più alti di istruzione di massa e specializzata.¹¹ Questi cambiamenti sociologici, verificatisi sullo sfondo, mentre a Berlino e a Cuba infieriva la guerra fredda, hanno incoraggiato le condizioni che hanno permesso successivamente i primi passi in direzione della democratizzazione.

Osservando la situazione mondiale, non possiamo non rilevare una forte e generale correlazione tra la progressiva modernizzazione socioeconomica e l'emergere di nuove democrazie. Tradizionalmente le regioni economicamente più avanzate – l'Europa occidentale e il Nord America – sono anche quelle che hanno le democrazie liberali più antiche e stabili. Subito dopo è venuta l'Europa meridionale, la quale ha instaurato democrazie stabili negli anni settanta. Nell'Europa meridionale, il Portogallo è stato quello che a metà degli anni settanta ha avuto il passaggio più incerto alla democrazia perché partiva da una base socioeconomica più bassa; una buona parte della mobilitazione dovette infatti aver luogo dopo e non prima della fine del vecchio regime. Economicamente, subito dopo l'Europa viene l'Asia, i cui paesi si sono democratizzati, o stanno facendolo, in stretta proporzione al loro grado di sviluppo. Anche gli stati ex comunisti dell'Europa orientale economicamente più avanzati, e cioè la Germania Est, l'Ungheria, la Cecoslovacchia e la Polonia, sono passati nella maniera più rapida alla piena democrazia, mentre quelli meno sviluppati, come la Bulgaria, la Romania, la Serbia e l'Albania, nel 1990 hanno eletto tutti dei comunisti riformisti. L'Unione Sovietica ha un livello di sviluppo paragonabile grossomodo a quello dei maggiori stati latino-americani, come l'Argentina, il Brasile, il Cile e il Messico, e al pari di essi non è riuscita a instaurare un ordinamento democratico del tutto stabile.

L'Africa, la regione meno sviluppata del mondo, possiede solo una manciata di democrazie recenti, e anche queste di dubbia stabilità.¹²

L'unica evidente anomalia regionale è il Medio Oriente, che non ha democrazie stabili pur annoverando un buon numero di stati con un reddito pro capite a livello europeo o asiatico. Ma questo si spiega facilmente col petrolio, i cui proventi hanno permesso a stati come l'Arabia Saudita, l'Iraq, l'Iran e gli Emirati Arabi Uniti di acquistare tutte le bardature della modernità – automobili, VCR, cacciabombardieri Mirage e cose simili – senza che le loro società abbiano sperimentato quelle trasformazioni sociali che si verificano quando questa ricchezza viene prodotta dal lavoro della popolazione.

Per spiegare come mai il progredire dell'industrializzazione dovrebbe condurre alla democrazia liberale, sono state portate tre specie di argomentazioni, ma tutte e tre un po' zoppicanti. La prima è un'argomentazione funzionale secondo la quale solo la democrazia è in grado di mediare il complesso ordito di interessi in conflitto creati da una moderna economia. Quest'idea venne avanzata con la massima energia da Talcott Parsons, secondo il quale la democrazia era l'«universale evolutivo» di tutte le società:

L'argomento basilare che ci fa ritenere l'associazione democratica un universale [...] è che, quanto più una società diventa grande e complessa, tanto più importante è una organizzazione politica efficiente, non solo per la sua capacità di governare, ma anche, e non per ultimo, perché costituisce il supporto di un ordinamento giuridico universalistico [...]. Nessuna forma istituzionale sostanzialmente diversa dall'associazione democratica può [...] *mediare consenso nell'esercizio (del potere e dell'autorità)* da persone e gruppi particolari, e nel decidere una politica particolarmente vincolante.¹³

E Parsons una parte di ragione ce l'ha. Le democrazie sono meglio attrezzate per far fronte al numero in vertiginosa crescita dei gruppi di interesse creati dal processo di industrializzazione. Basta pensare agli attori del tutto nuovi che vengono alla ribalta nel corso dell'industrializzazione: una classe operaia che diventa sempre più differenziata a seconda delle specializzazioni industriali e artigianali, nuovi strati di personale manageriale i cui interessi non coincidono necessariamente con quelli degli

alti dirigenti, burocrati statali a livello nazionale, regionale e locale, e ondate di immigranti legali e illegali che cercano di approfittare dei mercati del lavoro aperti dei paesi sviluppati. Sempre secondo l'argomentazione di Parsons, in uno scenario del genere la democrazia è più funzionale perché è più adattabile (flessibile). Stabilendo criteri universali e aperti per la partecipazione al sistema politico, essa permette ai nuovi gruppi sociali e ai nuovi gruppi di interesse di esprimersi e di unirsi al consenso politico generale. Ma anche le dittature si possono adattare ai cambiamenti, e in certi casi possono farlo con più rapidità delle stesse democrazie, come hanno dimostrato gli oligarchi che dopo il 1868 hanno governato il Giappone dei Meiji. Ma la storia registra molti altri casi di ristrette élite che hanno governato senza occuparsi minimamente dei cambiamenti sociali che avvenivano sotto i loro occhi in conseguenza dello sviluppo economico: basta pensare agli Junker prussiani o alle élite dei grandi proprietari terrieri argentini.

Secondo questo genere di argomentazione la democrazia è più funzionale della dittatura perché molti dei conflitti che si sviluppano tra questi gruppi sociali emergenti devono essere risolti o nell'ambito del sistema giuridico o nell'ambito del sistema politico.¹⁴ Il mercato da solo non può stabilire né il livello e l'allocazione appropriati dell'investimento di infrastrutture pubbliche, né le regole per la definizione di vertenze sindacali, né il grado di regolamentazione dei trasporti aerei e terrestri, né le norme per la salute e la sicurezza sul lavoro. Ognuno di questi problemi è in una certa misura "carico di valori", e dev'essere trattato dal sistema politico. Ma perché possa risolvere questi conflitti di interessi in maniera imparziale e tale da ottenere il consenso di tutti i principali attori del mondo economico, questo sistema dev'essere democratico. Infatti una dittatura potrebbe risolvere questi conflitti in nome dell'efficienza economica; ma il buon funzionamento dell'economia moderna dipende dalla buona disposizione a lavorare assieme delle numerose componenti sociali interdipendenti. E se queste non credono nella legittimità dell'arbitro, se non *si fidano* del sistema, non si avrà quella collaborazione fattiva ed entusiastica che occorre perché un sistema funzioni nell'insieme senza intoppi.¹⁵

Un parametro, anche se discutibile, che potrebbe permetterci di verificare se per i paesi sviluppati la democrazia risulti più funzionale è rappresentato dal problema centrale del nostro tempo: l'ambiente. Tra i prodotti più rilevanti dell'industrializzazione avanzata ci sono infatti l'inquinamento e i danni ambientali; quelle che gli economisti chiamano "esternalità", ovvero costi imposti a terzi ma che non riguardano direttamente le imprese che li provocano. Nonostante le varie teorie che del degrado ambientale accusano il capitalismo o il socialismo, l'esperienza ha dimostrato che nessuno dei due sistemi è particolarmente adatto in funzione dell'ambiente. Infatti sia le società private che le aziende e i ministeri socialisti pensano solo a ingrandirsi e a produrre, e fanno il possibile per non pagare le esternalità.¹⁶ E poiché la gente non desidera solo lo sviluppo economico ma anche – per sé e per i propri figli – un ambiente sano, diventa compito dello stato trovare un compromesso accettabile tra i due e distribuire i costi della protezione ecologica in modo che non sia solo un settore a doverli pagare.

E sotto questo aspetto il record davvero abissale raggiunto dal mondo comunista in fatto di degrado ambientale ci fa pensare che la protezione più efficace dell'ambiente non la offrano né il capitalismo né il socialismo, ma la democrazia. Nell'insieme i sistemi politici democratici, di fronte allo sviluppo della coscienza ecologica degli anni sessanta e settanta si sono mossi con maggiore sensibilità e rapidità dei regimi dittatoriali. Perché senza un sistema politico che permetta alle comunità locali di protestare per la costruzione di impianti chimici altamente tossici nei loro centri abitati, senza la libertà per le associazioni di vigilatori di controllare il comportamento di società e aziende, senza una leadership politica nazionale sufficientemente sensibilizzata, cioè disposta a destinare risorse di una certa entità alla protezione dell'ambiente, un paese finirebbe col ritrovarsi addosso disastri come quello di Cernobyl', o come il prosciugamento del Lago d'Aral, o come il tasso di mortalità infantile di Cracovia, quattro volte più alto della già alta media polacca, o come il tasso di aborti del 70 per cento della Boemia occidentale.¹⁷ Le democrazie permettono la partecipazione e perciò anche il feedback, e senza feedback i governi tenderanno sempre a favorire le grandi aziende che fanno aumentare

significativamente la ricchezza nazionale, a scapito degli interessi a lungo termine di gruppi sparsi di privati cittadini.

Un secondo genere di argomentazione per spiegare come mai lo sviluppo economico dovrebbe produrre democrazia è correlato alla tendenza delle dittature o dei regimi monopartitici a degenerare col tempo, e a degenerare più rapidamente quando si trovano a dover governare una società tecnologicamente avanzata. Nei loro primi anni di governo i regimi rivoluzionari possono rivelarsi efficienti in virtù di quella che Max Weber ha chiamato autorità carismatica, ma, una volta scomparsi i fondatori del regime, nessuno può garantire che i loro successori godranno dello stesso grado di autorità, e nemmeno che avranno la minima competenza per governare il paese. Le dittature che durano a lungo possono produrre eccessi personalistici grotteschi, come il lampadario da 40 000 watt che l'ex premier romeno Nicolae Ceaușescu si fece costruire in un periodo in cui lo stato ordinava regolarmente l'interruzione dell'erogazione di energia elettrica. Le sanguinose lotte per il potere che sorgono tra i seguaci del fondatore di un regime fanno sì che questi si controllino l'un l'altro, ma non nel governare con efficienza il paese. L'alternativa alla lotta incessante per il potere e alla dittatura arbitraria sono delle procedure sempre più routinizzate e istituzionalizzate per la scelta di nuovi leader e l'imposizione di nuovi controlli. Dove queste procedure per la successione dei leader esistono, gli autori di politiche perverse possono essere sostituiti senza che l'intero sistema vada in rovina.¹⁸

Di questa tesi c'è anche una versione che riguarda i passaggi dai regimi autoritari di destra alla democrazia. La democrazia in questi casi è il risultato di un accordo o compromesso tra gruppi elitari – esercito, tecnocrati, borghesia industriale – che, esausti, frustrati o impediti dai reciproci controlli a realizzare le proprie ambizioni, accettano patti o accomodamenti per la spartizione del potere come la soluzione migliore.¹⁹ Ma secondo questa versione, sia nel caso di Sinistre comuniste che in quello di Destre autoritarie, la democrazia non sorge perché qualcuno la vuole come una cosa necessaria, bensì come il sottoprodotto di una lotta elitaria.

Ma l'ultima argomentazione, e anche la più forte, sulla connessione tra sviluppo economico e democrazia liberale, è quella secondo la quale l'industrializzazione coronata da successo produce società di ceti medi, e le società di ceti medi esigono la partecipazione politica e l'eguaglianza dei diritti. Nonostante le disparità nella distribuzione del reddito che si verificano frequentemente nelle prime fasi dell'industrializzazione, lo sviluppo economico tende in definitiva a promuovere un'ampia eguaglianza di condizioni in quanto questa crea un'enorme domanda di forza lavoro numerosa e istruita. E questa ampia eguaglianza di condizioni predisporrebbe la gente a opporsi a sistemi politici che non rispettano tale eguaglianza o non permettono alla gente di partecipare alla vita politica su basi di parità.

Le società di ceti medi sorgono come conseguenza dell'istruzione obbligatoria per tutti. Il legame tra istruzione e democrazia liberale è stato messo spesso in rilievo, e pare importantissimo.²⁰ Le società industriali richiedono un gran numero di lavoratori specializzati e istruiti, manager, tecnici e intellettuali, per cui anche lo stato più dittatoriale, se vuole essere economicamente avanzato, non può opporsi né all'istruzione di massa, né a quella superiore e specialistica. Queste società non possono cioè esistere senza un ampio e specializzato establishment didattico. Infatti nei paesi sviluppati lo status sociale è determinato in misura grandissima dal titolo di studio.²¹ Per esempio, le differenze di classe che esistono negli Stati Uniti di oggi sono dovute soprattutto a differenze in fatto di studi. Pochi sono gli ostacoli che uno incontra nella carriera se negli studi ha le credenziali richieste. L'ineguaglianza si infiltra nel sistema in conseguenza di un accesso non paritario all'istruzione, e la mancanza di istruzione è ciò che condanna inesorabilmente a rimanere cittadini di seconda categoria.

L'effetto dell'istruzione sugli atteggiamenti politici è complesso, ma ci sono ragioni per ritenere che possa creare perlomeno le condizioni per una società democratica. L'obiettivo dichiarato dell'istruzione moderna è quello di "liberare" la gente dai pregiudizi e dalle forme tradizionali di autorità. Si dice che le persone istruite non obbediscono ciecamente all'autorità, ma imparano a pensare con la loro testa. Ora, anche se questo non avviene su

una base di massa, si può però insegnare alla gente a vedere quali sono i suoi interessi con maggiore chiarezza e in una prospettiva temporale più ampia. Inoltre l'istruzione porta la gente a chiedere di più a se stessa e per sé: in altre parole ciascuno acquista una propria dignità e vuole che questa venga rispettata dai concittadini e dallo stato. In una società contadina tradizionale un proprietario terriero locale (o, in quanto a questo, anche un commissario comunista) può arrivare a reclutare contadini per uccidere altri contadini e togliergli la loro terra. E questo essi lo fanno non perché sia nel loro interesse, ma perché sono abituati a obbedire all'autorità. Nei paesi sviluppati, invece, si possono reclutare dei professionisti urbani per una serie di cose stravaganti, come le diete liquide o la maratona, ma non parlategli di arruolarsi in eserciti privati o in squadre della morte, perché non sopportano gente in uniforme che dia loro degli ordini.

Secondo una variante di queste argomentazioni, l'élite tecnico-scientifica richiesta per gestire le economie industriali moderne finisce con l'esigere una maggiore liberalizzazione politica in quanto la ricerca scientifica può andare avanti solo in un'atmosfera di libertà e di scambio aperto di idee. Abbiamo visto più addietro che l'emergere di una vasta élite tecnocratica crea una certa tendenza in favore dei mercati e della liberalizzazione economica in quanto questi sono più in accordo con i criteri della razionalità economica. Qui l'argomentazione si allarga al campo politico: cioè il progresso scientifico dipende non solo dalla libertà della ricerca scientifica ma anche da una società e da un sistema politico che siano nell'insieme aperti al libero dibattito e alla libera partecipazione politica.²²

Queste, dunque, sono le argomentazioni a sostegno di un legame tra alti livelli di sviluppo economico e democrazia liberale. Ora, che tra i due esista una connessione *empirica* è innegabile, ma nessuna di queste teorie è, in ultima analisi, in grado di stabilire una connessione causale necessaria.

L'argomentazione che abbiamo collegato al nome di Talcott Parsons, e secondo la quale in una società moderna complessa la democrazia è il sistema più adatto a risolvere i conflitti per mezzo di accordi, è valida solo fino a un certo punto. L'universalismo e la forma che nelle democrazie liberali caratterizzano l'impero della legge offrono un campo da gioco

livellato in cui la gente può competere, formare coalizioni, e fare infine dei compromessi. Ma questo non porta necessariamente ad affermare che la democrazia liberale è *di per sé* il sistema politico più adatto a risolvere i conflitti sociali. La capacità di una democrazia di risolvere pacificamente conflitti è massima quando questi conflitti sorgono tra i cosiddetti “gruppi di interesse” che hanno in comune un più vasto e preesistente consenso su valori basilari e regole del gioco, e quando i conflitti sono soprattutto di natura economica. Ma ci sono anche conflitti non economici, e questi sono molto più intrattabili in quanto hanno a che vedere con problemi quali lo status sociale ereditario e il principio di nazionalità, che la democrazia non è particolarmente adatta a risolvere.

Il successo della democrazia americana nel risolvere i conflitti tra i vari gruppi di interesse della sua eterogenea e dinamica popolazione non comporta che la democrazia debba egualmente essere in grado di risolvere anche i conflitti che sorgono in altre società. L'esperienza americana è del tutto unica in quanto, per dirla con Tocqueville, gli americani sono «nati eguali».²³ Nonostante i paesi, le storie e le razze diverse che gli americani hanno alle loro spalle, venendo nel Nuovo Mondo essi hanno in genere abbandonato queste identità e si sono amalgamati in una società nuova senza classi sociali nettamente distinte o divisioni etniche e nazionali di vecchia data. La struttura sociale ed etnica dell'America è stata abbastanza fluida da impedire il sorgere di classi sociali rigide, di sottonazionalismi di un certo rilievo o di minoranze linguistiche.²⁴ La democrazia americana si è perciò trovata raramente a dover affrontare alcuni dei più intrattabili conflitti sociali di altre e più vecchie società.

Inoltre nemmeno la democrazia americana ha mietuto particolari successi nei suoi tentativi di risolvere il suo più persistente problema etnico, quello dei neri. Gli schiavi neri hanno costituito la maggiore eccezione alla generalizzazione che gli americani sono «nati eguali», e infatti la democrazia americana non è riuscita a risolvere il problema della schiavitù con mezzi democratici. Molto dopo l'abolizione della schiavitù, e davvero molto dopo il raggiungimento da parte dei neri americani della completa eguaglianza giuridica, molti sono quelli che rimangono tuttora

profondamente estranei alla corrente principale della cultura americana. Dato il carattere profondamente culturale del problema sia da parte dei neri che dei bianchi, non si sa bene se la democrazia americana sia effettivamente capace di fare quello che sarebbe necessario per assimilare pienamente i neri e passare da una formale eguaglianza di opportunità a un'autentica eguaglianza di condizioni.

La democrazia liberale può essere più funzionale per una società che abbia già raggiunto un alto grado di eguaglianza sociale e di consenso su certi valori basilari. Ma per società che sono altamente polarizzate in base alla classe sociale, alla nazionalità o alla religione, la democrazia può essere una formula per lo stallo e per la stagnazione. La forma più tipica di polarizzazione è quella del conflitto di classe in paesi con strutture di classe altamente stratificate o ineguaritarie, sopravvivenza dell'ordine sociale feudale. Questa era la situazione in Francia al tempo della Rivoluzione, e questa continua a essere la situazione in paesi del Terzo mondo come le Filippine e il Perù. La società è dominata da un'élite tradizionale, il più delle volte di grandi proprietari terrieri, che non sono né tolleranti nei confronti delle altre classi, né imprenditori capaci. In paesi del genere l'instaurazione della democrazia costituisce una maschera dietro la quale si nascondono enormi disparità di ricchezza, di prestigio, di status e di potere, che queste élite possono usare per controllare il processo democratico. Ne consegue una tipica patologia sociale: il predominio delle vecchie classi sociali genera un'opposizione di sinistra egualmente intransigente, la quale crede che sia corrotto lo stesso sistema democratico e che quindi occorra abbatterlo assieme ai gruppi sociali che esso protegge. Ora, una democrazia che protegge gli interessi di una classe di proprietari terrieri oziosi e inefficienti e genera una guerra civile non può essere definita "funzionale" dal punto di vista economico.²⁵

La democrazia non è nemmeno particolarmente adatta a risolvere le controversie tra gruppi etnici o gruppi nazionali diversi. Il problema della sovranità nazionale non si presta per natura a compromessi: essa appartiene o a un popolo o all'altro – o agli armeni o agli azerbaigiani, o ai lituani o ai russi – e quando gruppi differenti vengono a conflitto è raro che si trovi il

modo di comporre la controversia attraverso un pacifico compromesso democratico, come nel caso di controversie economiche. L'Unione Sovietica non avrebbe potuto diventare democratica e nello stesso tempo rimanere unitaria, perché attualmente gli appartenenti alle varie nazionalità dell'Unione Sovietica non ritengono di avere una cittadinanza e un'identità comuni. La democrazia poteva emergere solo sulla base di una frattura del paese in più piccole unità nazionali. La democrazia americana si è comportata benissimo con le diversità etniche, ma queste diversità sono state contenute entro certi limiti: nessuno dei gruppi etnici dell'America è una comunità storica che vive in un suo territorio tradizionale, parla una sua lingua e ha alle sue spalle una storia di indipendenza nazionale.

In linea di principio una dittatura che cerca di modernizzarsi può riuscire molto meglio di una democrazia a creare le condizioni sia per lo sviluppo economico capitalistico che per la nascita, col tempo, di una democrazia stabile. Prendiamo, per esempio, il caso delle Filippine. La società filippina continua a essere caratterizzata da un ordine sociale fortemente inegualitario nelle campagne, dove un piccolo numero di antiche famiglie di proprietari controlla una porzione molto vasta del terreno agricolo del paese. Come altre classi di grandi proprietari terrieri, anche quella filippina è tutt'altro che dinamica ed efficiente. Pur tuttavia, grazie alla loro posizione sociale, questi grandi proprietari sono riusciti a dominare gran parte della vita politica filippina del dopo-indipendenza. A sua volta il predominio ininterrotto di questo gruppo sociale ha fatto nascere uno dei pochi movimenti maoisti di guerriglia che ancora sopravvivono nel Sudest asiatico, il Partito comunista filippino e la sua ala militare, il Nuovo Esercito del Popolo. Nel 1986 la caduta della dittatura di Marcos e l'avvento al potere di Corazón Aquino non sono serviti né a risolvere il problema della distribuzione della terra né quello dell'insurrezione: motivo non ultimo, il fatto che gli Aquino fossero tra i più grandi proprietari terrieri delle Filippine. Gli sforzi fatti dopo l'elezione della signora Aquino per attuare una seria riforma agraria sono falliti per l'opposizione di un parlamento controllato in gran parte proprio da coloro che avrebbero dovuto essere spossessati. In casi come questo la democrazia è costretta a realizzare

quell'ordine sociale egualitario necessario sia per lo sviluppo del capitalismo che per una stabilità a lungo termine della stessa democrazia.²⁶ In circostanze del genere una dittatura potrebbe potenzialmente essere molto più funzionale alla costruzione di una società moderna, come lo fu quando durante l'occupazione americana del Giappone il potere dittatoriale venne usato per realizzare la riforma agraria.

Uno sforzo analogo per l'attuazione della riforma agraria è stato fatto dai militari di sinistra che hanno governato il Perù dal 1968 al 1980. Prima che essi prendessero il potere il 50 per cento della terra peruviana apparteneva a 700 *hacendeiros*, che controllavano anche gran parte della politica del paese. I militari hanno realizzato la riforma agraria dell'America Latina più radicale dopo quella di Cuba, sostituendo ai vecchi latifondisti una nuova e più moderna élite di imprenditori e di tecnoburocrati, e accelerando, con il miglioramento dell'istruzione, lo sviluppo di una classe media.²⁷ È vero che questo intermezzo dittatoriale ha gravato il Perù di un settore pubblico ancora più esteso e inefficiente,²⁸ ma ha comunque eliminato alcune delle più vistose disuguaglianze sociali e ha perciò migliorato in qualche modo le prospettive a lungo termine della nascita – dopo il rientro, nel 1980, dei militari nelle loro caserme – di un settore economicamente moderno.

Ma l'uso del potere dittatoriale per spezzare la presa di gruppi sociali radicati non è appannaggio della sinistra leninista: anche i regimi di destra possono preparare la strada all'economia di mercato e perciò al raggiungimento dei livelli più avanzati dell'industrializzazione. Perché il capitalismo fiorisce meglio in una società mobile ed egualitaria in cui una classe media abbia emarginato i vecchi proprietari terrieri e altri gruppi privilegiati ma economicamente inefficienti. Se una dittatura che cerca di modernizzarsi si serve della coercizione per accelerare questo processo, e allo stesso tempo evita la tentazione di trasferire risorse e potere da una classe di vecchi proprietari terrieri inefficienti a un settore statale egualmente inefficiente, in questo caso non c'è ragione per cui essa debba essere economicamente incompatibile con le forme più moderne di organizzazione economica "postindustriale". È questo genere di logica che ha portato Andranik Migranyan e altri intellettuali sovietici a chiedere per

l'URSS un «passaggio autoritario» all'economia di mercato, realizzato per mezzo di una presidenza nazionale con poteri dittatoriali.²⁹

Le spaccature sociali troppo nette tra classi, nazionalità, etnie e religioni possono essere mitigate dallo stesso processo dello sviluppo economico capitalistico col miglioramento delle prospettive della nascita, col tempo, di un consenso democratico. Ma nessuno può garantire che queste diversità scompariranno mentre un paese cresce economicamente, o addirittura che esse non si ripresenteranno in una forma più virulenta. Lo sviluppo economico non ha affatto indebolito il sentimento dell'identità nazionale tra i canadesi francofoni del Québec: non solo, ma la paura di finire omogeneizzati nella cultura anglofona dominante ha acuito il loro desiderio di mantenersi distinti. Dire che la democrazia è più funzionale alle società «nate eguali» come gli Stati Uniti porta a chiedersi prima di tutto come mai una nazione sia arrivata a quel punto. La democrazia quindi non diventa più funzionale se le società diventano più complesse e diverse. Infatti essa fallisce proprio quando la diversità di una società oltrepassa certi limiti.

Nemmeno la seconda delle argomentazioni illustrate sopra, e cioè che la democrazia finisce coll'emergere come sottoprodotto di una lotta per il potere tra élite non democratiche sia di destra che di sinistra, riesce a spiegare in maniera soddisfacente perché dovrebbe esserci una evoluzione *universale* nella direzione della democrazia liberale. In base a questa spiegazione infatti, la democrazia non è *l'esito preferito* da nessuno dei gruppi in lotta per la leadership del paese. La democrazia diventa invece una specie di tregua tra le fazioni in guerra, e per essa può essere fatale qualsiasi spostamento nell'equilibrio delle forze che permetta a un gruppo particolare o a un'élite di riemergere vittoriosa. In altre parole, se nell'Unione Sovietica la democrazia nasce solo perché personaggi ambiziosi come Gorbacëv o El'cin hanno bisogno di un bastone demagogico per domare il vecchio apparato del partito, ne consegue che la vittoria sia dell'uno che dell'altro porterebbe all'annullamento delle conquiste democratiche. Analogamente, questa argomentazione presume che in America Latina la democrazia sia poco più di un compromesso tra la destra autoritaria e la sinistra autoritaria, o tra potenti gruppi della destra,

ognuno dei quali ha una sua concezione della società che imporrà quando sarà in grado di andare al potere. Può darsi che questo sia un modo preciso di descrivere il processo che in alcuni paesi specifici porta alla democrazia, ma se la democrazia non è la scelta primaria di nessuno, difficilmente potrà essere duratura. Ora non si può partire da una spiegazione del genere per prevedere un'evoluzione universale in questa direzione.³⁰

L'ultima argomentazione, cioè quella secondo la quale l'avanzare dell'industrializzazione produce società di ceti medi istruiti che naturalmente preferiscono i diritti liberali e la partecipazione democratica, convince solo fino a un certo punto. È abbastanza chiaro che, se non una premessa assolutamente necessaria, l'istruzione è perlomeno un accessorio quanto mai desiderabile della democrazia. Infatti è difficile immaginare una democrazia che funzioni come si deve in una società in maggioranza analfabeta, dove la gente non può trarre vantaggio dall'informazione per fare le proprie scelte. Tutta un'altra questione invece è affermare che l'istruzione porti *necessariamente* a credere nelle regole democratiche. Così è successo quando l'innalzamento dei livelli dell'istruzione in paesi che vanno dall'Unione Sovietica e dalla Cina alla Corea del Sud, a Taiwan e al Brasile è stato strettamente collegato con la diffusione delle regole democratiche. Ma è solo nel momento attuale che le idee democratiche sono di moda nei maggiori centri universitari del mondo, per cui non desta alcuna meraviglia che uno studente taiwanese che si laurei in ingegneria alla UCLA torni a casa credendo che le idee democratiche rappresentino la forma più alta di organizzazione politica per i paesi moderni. Ma questo è molto diverso dallo scorgere una connessione *necessaria* tra i suoi studi di ingegneria, che saranno economicamente importanti per Taiwan, e la sua nuova credenza nella democrazia liberale. In effetti, pensare che l'istruzione conduca naturalmente ai valori democratici è segno di una notevole presunzione da parte delle persone democratiche. In altri periodi, quando le idee democratiche non erano così ampiamente accettate, accadeva altrettanto di frequente che i giovani andati a studiare in Occidente tornassero a casa convinti che il comunismo o il fascismo fossero le soluzioni ideali per le società moderne. In genere oggi nei centri universitari

degli Stati Uniti e di altri paesi dell'Occidente si inculcano nei giovani concezioni storicistiche e relativistiche. Questo li prepara a diventare cittadini di democrazie liberali incoraggiando una specie di tolleranza per i punti di vista differenti; ma gli si insegna anche che non vi è una ragione definitiva per credere che la democrazia liberale sia superiore alle altre forme di governo.

Il fatto che nei paesi industrializzati più avanzati le persone istruite della classe media preferiscano, tutto sommato, la democrazia liberale alle varie forme di autoritarismo ci porta a chiederci come mai esse abbiano questa preferenza. Sembra abbastanza chiaro che la preferenza per la democrazia *non* è dettata dalla logica del processo di industrializzazione in sé e per sé. Sembra infatti che la logica di questo processo punti nella direzione del tutto opposta. Perché se l'obiettivo di un paese fosse la crescita economica al di sopra di ogni altra cosa, la combinazione davvero vincente non dovrebbe essere né la democrazia liberale né il socialismo sia di tipo leninista che democratico, ma quella combinazione di economia liberale e di politica autoritaria alla quale qualche osservatore ha affibbiato l'etichetta di "stato burocratico-autoritario", e che noi potremmo chiamare "autoritarismo orientato al mercato".

C'è una prova empirica notevole che indica come i modernizzatori autoritari orientati al mercato siano economicamente più efficienti dei loro equivalenti democratici. Storicamente alcuni dei record più stupefacenti di crescita economica sono stati battuti da questo genere di stato: basti pensare alla Germania imperiale, al Giappone dei Meiji, alla Russia di Witte e di Stolypin, e più recentemente al Brasile dopo il colpo di stato militare del 1964, al Cile di Pinochet e, naturalmente, alle NIE dell'Asia.³¹ Per esempio, tra il 1961 e il 1968, il tasso medio annuale di crescita delle democrazie in via di sviluppo, tra cui India, Ceylon, Filippine, Cile e Costa Rica, è stato solo del 2,1 per cento, mentre il gruppo di regimi conservatori autoritari (Spagna, Portogallo, Iran, Taiwan, Corea del Sud, Thailandia e Pakistan) ha avuto un tasso medio di crescita del 5,2 per cento.³²

Le ragioni per cui uno stato autoritario orientato al mercato dovrebbe funzionare economicamente meglio di uno stato democratico sono

abbastanza evidenti, e sono state descritte dall'economista Joseph Schumpeter nel suo libro *Capitalismo, socialismo e democrazia*. Infatti può darsi benissimo che gli elettori dei paesi democratici siano in astratto per il libero mercato; ma quando in gioco è il loro interesse personale e immediato non ci pensano due volte a cambiare idea. In altre parole, non si può presumere che il pubblico democratico faccia delle scelte economiche razionali, o che coloro che economicamente ci rimettono non si servano di tutto il loro potere politico per difendere le loro posizioni. I regimi democratici, dato che rispecchiano le esigenze dei vari gruppi di interesse delle loro società, tendono nell'insieme a spendere di più nell'assistenza sociale, a creare disincentivi alla produzione attraverso politiche fiscali che livellano i salari, a proteggere industrie fallimentari e non competitive, e perciò ad avere deficit di bilancio maggiori e tassi di inflazione più alti. Per fare un esempio a portata di mano, negli anni ottanta gli Stati Uniti, per mantenere un alto livello dei consumi, hanno speso più di quanto hanno prodotto attraverso una serie di deficit di bilancio sempre più alti, comprimendo così la futura crescita economica e le scelte delle future generazioni. E nonostante le moltissime critiche fatte a questo genere di imprevidenza, dannoso a lungo andare sia economicamente che politicamente, il sistema democratico americano non è stato in grado di affrontare seriamente il problema perché incapace di decidere a chi far pagare i tagli al bilancio e gli aumenti delle tasse. Perciò in America la democrazia non ha dimostrato in questi anni un alto grado di funzionalità economica.

I regimi autoritari, invece, sono, in linea di principio, più capaci di seguire politiche economiche veramente liberali e non distorte da obiettivi redistributivi che comprimono la crescita. Essi non devono render conto ai lavoratori delle industrie in declino, né sussidiare settori inefficienti semplicemente perché c'è un tornaconto politico. Essi possono davvero servirsi del potere dello stato per tenere bassi i consumi in modo da non compromettere la crescita a lungo termine. Negli anni sessanta, ovvero il periodo dell'alta crescita del paese, il governo della Corea del Sud riuscì a eliminare le richieste salariali proibendo gli scioperi e ogni genere di

discorso sui consumi e sull'assistenza sociale. Al contrario il passaggio, nel 1967, della Corea del Sud alla democrazia portò a un'enorme proliferazione di scioperi e di richieste salariali che il nuovo regime democraticamente eletto dovette accogliere. Il risultato fu un notevole aumento del costo del lavoro e una diminuzione della competitività. Naturalmente i regimi comunisti sono riusciti, comprimendo i consumi senza pietà, a raggiungere alti tassi di risparmio e di investimento, ma la loro crescita di lungo termine e la loro capacità di modernizzazione sono state ostacolate dalla mancanza di competizione. I regimi autoritari orientati al mercato, invece, hanno il meglio di tutti e due i mondi: sono capaci di ottenere dalle loro popolazioni un grado relativamente alto di disciplina sociale, e nello stesso tempo lasciano una libertà sufficiente a incoraggiare l'innovazione e l'impiego delle tecnologie più avanzate.

Un argomento contro l'efficienza economica delle democrazie è che le stesse, per favorire la redistribuzione e i consumi, interferiscono troppo nel mercato; un secondo argomento è che non interferiscono abbastanza bene. Sotto molti aspetti i regimi autoritari orientati al mercato sono nelle loro politiche economiche più statalisti delle democrazie avanzate del Nord America e dell'Europa occidentale, ma questo statalismo è diretto unicamente ad aumentare la crescita economica invece che a raggiungere obiettivi quali la redistribuzione e la giustizia sociale. Non è chiaro se le cosiddette "politiche industriali", in base alle quali lo stato sussidia o supporta alcuni settori economici a spese di altri, siano state più un ostacolo che un aiuto alle economie del Giappone e di altri paesi NIE dell'Asia. Ma l'intervento statale sul mercato, fatto con competenza e mantenuto entro gli ampi parametri di un mercato competitivo, è stato del tutto compatibile con i livelli molto alti dello sviluppo. Tra la fine degli anni settanta e l'inizio degli ottanta i pianificatori taiwanesi riuscirono a spostare investimenti da industrie leggere come quella tessile a industrie più avanzate come l'elettronica e i semiconduttori, e questo nonostante le sofferenze e la disoccupazione che vennero a crearsi nel primo settore. A Taiwan una politica industriale funzionò solo perché lo stato fu in grado di proteggere i suoi tecnocrati della pianificazione dalle pressioni politiche, in modo che

essi potessero prendere le decisioni in base a criteri di efficienza: in altre parole le cose funzionarono perché Taiwan *non* era governata democraticamente. In America è molto meno probabile che una politica industriale possa migliorare la competitività economica, proprio perché l'America è più democratica di Taiwan e delle NIE asiatiche. Il processo della pianificazione finisce ben presto nell'ingranaggio delle pressioni del Congresso intese o a proteggere industrie inefficienti o a favorire gli interessi personali di qualche raccomandato.

Tra lo sviluppo economico e la democrazia liberale esiste una connessione indiscutibile: basta osservare quello che succede nel mondo per rendersene conto. Solo che la natura esatta di questa connessione è più complessa di quanto potrebbe sembrare a prima vista, né è spiegata in maniera adeguata da nessuna delle teorie finora illustrate. La logica delle scienze moderne e il processo di industrializzazione che essa favorisce non puntano in un'unica direzione della sfera politica, come invece succede nella sfera economica. La democrazia liberale è compatibile con la maturità industriale ed è preferita dai cittadini di molti stati industrialmente avanzati, ma sembra che non esista una connessione *necessaria* tra le due. Il meccanismo sottostante alla nostra storia direzionale conduce benissimo sia a un futuro autoritario-burocratico che a un futuro liberale. Siamo perciò costretti a guardare altrove se vogliamo cercare di comprendere la crisi attuale dell'autoritarismo e la rivoluzione democratica mondiale.

La risposta al precedente interrogativo

All'interrogativo di Kant se sia possibile scrivere una storia universale da un punto di vista cosmopolitico, la nostra risposta provvisoria è sì.

Le scienze moderne ci hanno fornito un meccanismo il cui sviluppo progressista conferisce alla storia umana una direzionalità e insieme una coerenza lungo i diversi secoli passati. In un'età in cui non possiamo più identificare le esperienze dell'Europa e del Nord America con quelle dell'umanità nel suo complesso, il meccanismo è davvero universale. A parte la scomparsa sempre più rapida delle tribù della giungla brasiliana e di quelle Papua in Nuova Guinea, non c'è una sola branca del genere umano che non sia stata toccata dal meccanismo e che non sia stata collegata alle altre dal nesso economico universale del consumismo moderno. Non è indice di provincialismo ma di cosmopolitismo riconoscere che negli ultimi secoli è emersa una cultura davvero universale, imperniata sullo sviluppo economico a base tecnologica e sui rapporti sociali capitalistici necessari a produrlo e a sostenerlo. Le società che hanno cercato di opporsi a questa unificazione, dal Giappone dei Tokugawa e dalla Sublime Porta all'Unione Sovietica, alla Repubblica Popolare Cinese, alla Birmania e all'Iran, sono riuscite a combattere solo battaglie di retroguardia che non sono durate più di una o due generazioni. Quelle che non sono state sconfitte da una tecnologia militare superiore sono state sedotte dallo scintillio del mondo materiale creato dalle scienze moderne. Se è vero che non ogni paese è in grado di diventare una società consumistica nel prossimo futuro, è però difficile trovare nel mondo una società che non si ponga questo obiettivo.

Data la presa delle scienze moderne è difficile sostenere l'idea che la storia sia ciclica. Questo non vuol dire che nella storia non ci siano

ripetizioni. Chi ha letto Tucidide può notare il parallelismo tra la rivalità di Atene e di Sparta e la guerra fredda tra gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica. Così come non sbaglia chi rileva delle analogie tra l'ascesa e la caduta di alcune grandi potenze dell'antichità e l'ascesa e la caduta di alcune grandi potenze dell'epoca contemporanea. Ma se noi ci rendiamo conto che tra le ripetizioni c'è memoria e movimento, la ricorrenza di certi modelli storici antichi è compatibile con una storia direzionale e dialettica. La democrazia ateniese non è la democrazia moderna, così come Sparta, nonostante certe somiglianze con l'Unione Sovietica di Stalin, non ha equivalenti contemporanei. Una storia veramente ciclica come quella immaginata da Platone o da Aristotele comporterebbe un cataclisma mondiale di tali dimensioni da cancellare ogni memoria dei tempi precedenti. Ora, anche in un'epoca di armi nucleari e di effetto serra è difficile concepire un cataclisma che abbia la potenza di distruggere l'idea stessa di scienza moderna. E fino a quando un palo non avrà trapassato il cuore di questo vampiro, esso si ricostituirà, con tutte le sue concomitanti sociali, economiche e politiche, nel giro di poche generazioni. Un'inversione fondamentale del corso significherebbe una rottura totale con le scienze moderne e con il mondo economico da esse creato. Ora sembra poco probabile che una qualsiasi società contemporanea decida di seguire una simile strada, e comunque la competizione militare non fa che rafforzare l'appartenenza a questo mondo.

Alla fine del secolo XX Hitler e Stalin, anziché reali alternative all'organizzazione sociale umana, ci appaiono come due vie secondarie e senza sbocco. E se è vero che è impossibile calcolare il loro costo umano, va anche detto che questi totalitarismi si sono bruciati, nella loro forma più pura, nel giro di una vita – il nazismo nel 1945 e lo stalinismo nel 1956. Molti altri paesi hanno cercato di riprodurre regimi totalitari più o meno analoghi: dalla Cina con la rivoluzione comunista del 1949 alla Cambogia che a metà degli anni settanta conosceva il genocidio perpetrato dagli khmer rossi, mentre nel frattempo sorgeva una miriade di piccole e odiose dittature, da quelle di sinistra della Corea del Nord, dello Yemen del Sud, dell'Etiopia, di Cuba e dell'Afghanistan, a quelle di destra dell'Iran,

dell'Iraq e della Siria.¹ Ma la caratteristica comune di questi pretesi totalitarismi dell'ultima ora è che si sono verificati in paesi del Terzo mondo più o meno arretrati e poveri.² Il fatto che il comunismo non sia riuscito ad aprirsi la strada nei paesi sviluppati, mentre ha incontrato maggior successo tra quelli che stanno entrando nelle prime fasi dell'industrializzazione, fa pensare che la «tentazione totalitaria» sia stata, per dirla con Walt Rostow, una «malattia della transizione», uno stato patologico creatosi per le particolari esigenze sociali e politiche di paesi in un certo stadio dello sviluppo socioeconomico.³

Ma che dire allora del fascismo, che sorse in un paese altamente sviluppato? Com'è possibile relegare il nazionalsocialismo tedesco a uno «stadio della storia» e non vederlo invece come un'invenzione specifica della stessa modernità? E se la generazione che visse negli anni trenta vide crollare il suo mondo tranquillo traumatizzata dall'esplosione di odi presumibilmente «coperti» dal progresso della civiltà, chi può garantirci che un giorno non verremo sorpresi anche noi da una nuova irruzione proveniente da una fonte che non era stata individuata?

Naturalmente la risposta è che le garanzie non esistono e che non possiamo assicurare alle generazioni future un avvenire senza altri Hitler e altri Pol Pot. Un hegeliano dei nostri tempi che sostenesse che Hitler fu *necessario* per condurre la Germania alla democrazia farebbe semplicemente ridere. D'altra parte una storia universale non ha bisogno, per mettere in luce un disegno più vasto e significativo dell'evoluzione umana, di giustificare ogni regime tirannico e ogni guerra. La potenza e la regolarità a lungo termine di questo processo non vengono diminuite se noi ammettiamo che esso è andato soggetto a grandi e apparentemente in spiegabili discontinuità, non più comunque di quanto la teoria biologica dell'evoluzione venga minata dalla improvvisa estinzione dei dinosauri.

Non basta limitarsi a citare l'Olocausto e pretendere che il discorso sul problema del progresso o della razionalità della storia umana finisca lì, anche se l'orrore di questo avvenimento deve farci riflettere. C'è la tendenza a non voler discutere razionalmente delle cause storiche dell'Olocausto, una tendenza che sotto molti aspetti è simile all'opposizione

degli attivisti antinucleari a discutere razionalmente sulla deterrenza o l'impiego strategico delle armi nucleari. In tutti e due i casi c'è, sottintesa, l'idea che la "razionalizzazione" addomestichi il genocidio. Tra gli scrittori che considerano in certo qual modo l'Olocausto come l'avvenimento cardinale della modernità, è comune l'idea che esso sia storicamente unico nella sua perversità e nello stesso tempo sia la manifestazione di un male potenzialmente universale che si trova sotto la superficie di tutte le società. Ma tutte e due le cose non possono darsi, perché se è un male unico, senza precedenti storici, allora deve avere anche cause uniche, cause che non possiamo aspettarci di vedere facilmente riprodotte in altri paesi in tempi diversi.⁴ Perciò esso non può essere considerato in alcun modo un aspetto necessario della modernità. Se invece è la manifestazione di un male universale, allora diventa esattamente la versione estremistica del fenomeno, terribile ma molto comune, dell'eccesso nazionalistico, che può rallentare ma non far deragliare la locomotiva della storia.

Io propendo per l'idea che l'Olocausto sia stato un male unico e nello stesso tempo il prodotto di circostanze storicamente uniche che conversero nella Germania degli anni venti e trenta. Queste condizioni non solo non sono latenti nella maggior parte delle società sviluppate, ma sarebbe molto difficile, anche se non impossibile, riprodurle in futuro in altre società. Molte di queste circostanze, come la sconfitta in una guerra lunga e brutale e la crisi economica, sono ben note e potrebbero anche ripetersi in altri paesi, ma le altre sono correlate con le particolari tradizioni intellettuali e culturali della Germania di quel tempo, con quel suo antimaterialismo e quell'enfasi sulla lotta e il sacrificio che la resero tanto diversa dalla Francia e dall'Inghilterra liberali. Queste tradizioni, che non erano in nessun modo "moderne", vennero messe alla prova dalle violente spaccature sociali causate dall'industrializzazione in serra promossa dalla Germania imperiale prima della guerra franco-prussiana. Il nazismo può essere considerato come una variante, per quanto estrema, della «malattia della transizione», come un sottoprodotto di quel processo di modernizzazione che non è stato affatto una componente necessaria della stessa modernità.⁵ Questo non implica per nulla che un fenomeno come il nazismo sia oggi impossibile

perché socialmente siamo andati al di là di un tale stadio, ma fa però pensare che il fascismo sia uno stato patologico ed estremo in base al quale non si può giudicare la modernità nel suo insieme.

Definire lo stalinismo e il nazismo malattie dello sviluppo sociale non significa che non si vedano le loro mostruosità o che non proviamo compassione per le loro vittime. Come ha fatto rilevare Jean-François Revel, il fatto che negli anni ottanta la democrazia liberale sia vittoriosa in alcuni paesi non aiuta la maggior parte dell'umanità degli ultimi cento anni le cui vite sono state distrutte dal totalitarismo.⁶

Al contrario, il fatto che le *loro* vite siano state distrutte e le loro sofferenze non siano state riscattate non dovrebbe lasciarci senza parole nella nostra ricerca sull'esistenza o meno di un disegno razionale nella storia. Molti si aspettano che la storia universale, se è possibile discernerne una, debba essere una specie di teodicea laica, cioè una giustificazione di tutto ciò che esiste in termini di fine ultimo della storia. Ma questo non è ragionevole aspettarselo da nessuna storia universale. Una costruzione intellettuale che parta come questa *dagli* inizi rappresenta un'enorme astrazione dal particolare e dalla disposizione dei fili della storia, tanto che finisce quasi necessariamente per ignorare interi popoli ed ere che costituiscono la "preistoria". Inevitabilmente ogni storia universale che noi possiamo costruire non darà una spiegazione ragionevole di molti avvenimenti che sono invece fin troppo reali per la gente che li ha vissuti. Una storia universale è semplicemente uno strumento intellettuale, e non può prendere il posto di Dio e riscattare ogni vittima della storia.

Né l'esistenza, nello sviluppo storico, di discontinuità come l'Olocausto – per quanto possa far inorridire – annulla il fatto ovvio che la modernità è un insieme coerente ed estremamente potente. L'esistenza di discontinuità non rende affatto meno reali le notevoli analogie che si riscontrano nelle esperienze di popoli attraverso il processo della modernizzazione. Nessuno può negare che la vita del secolo XX sia fundamentalmente diversa da quella delle epoche precedenti, e ben pochi tra i beati abitanti delle democrazie avanzate – i quali si fanno beffe del progresso storico in astratto – sarebbero disposti a vivere in un paese sottosviluppato del Terzo mondo,

che rappresenta a tutti gli effetti un'età arcaica dell'umanità. Si può riconoscere che la modernità ha accresciuto le possibilità del male, mettere addirittura in discussione il progresso *morale* dell'uomo, e pur tuttavia continuare a credere nell'esistenza di un processo storico direzionale e coerente.

Senza democratici non c'è democrazia

A questo punto dovrebbe essere evidente che il meccanismo da noi spiegato è in sostanza un'interpretazione economica della storia. La «logica delle scienze moderne», a parte gli esseri umani che vogliono servirsene per conquistare la natura in modo da soddisfare i loro bisogni o da garantirsi contro i pericoli, non ha di per sé alcuna forza. Di per sé la scienza, sia in forma di produzione di macchine che di organizzazione razionale del lavoro, detta solo un orizzonte di possibilità tecnologiche determinate dalle leggi fondamentali della natura. È il desiderio che spinge gli uomini a sfruttare queste possibilità: non il desiderio di soddisfare una serie limitata di bisogni «naturali», ma un desiderio molto elastico il cui orizzonte di possibilità viene allargato continuamente.

In altre parole il meccanismo è una specie di interpretazione marxista della storia, che però conduce a una conclusione che non è assolutamente marxista. È il desiderio di produrre e di consumare dell'«uomo in quanto specie» che lo porta a lasciare la campagna per la città, a lavorare in grandi fabbriche e in grandi complessi burocratici invece di lavorare la terra, a vendere il suo lavoro al migliore acquirente invece di continuare nell'occupazione dei suoi antenati, ad acquisire un'istruzione e a sottomettersi alla disciplina dell'orologio.

Ma, contrariamente a quello che dice Marx, il genere di società che permette alla gente di produrre e di consumare le maggiori quantità di prodotti su una base di massima parità non è quella comunista ma quella capitalistica. Nel volume III del *Capitale* Marx descrive in questi termini il regno della libertà che emergerà sotto il comunismo:

Di fatto, il regno della libertà comincia solo là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna, si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e per riprodurre la sua vita, così deve fare anche l'uomo civile, e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione. A mano a mano che egli si sviluppa il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni. La libertà in questo campo può consistere soltanto in questo: che l'uomo socializzato, ovvero i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa.¹

In effetti il regno marxista della libertà è la giornata lavorativa di quattro ore, cioè una società talmente produttiva che il solo lavoro della mattina basta a soddisfare tutti i bisogni naturali dell'uomo, nonché quelli della sua famiglia e dei suoi compagni, lasciandogli il pomeriggio e la sera liberi per andare a caccia, scrivere poesie o fare un po' di maldicenza. In un certo senso le società del comunismo reale, tipo quella dell'Unione Sovietica o l'altra dell'ex Repubblica Democratica Tedesca, avevano raggiunto questo regno della libertà, dato che poche persone facevano più di quattro ore di onesto lavoro al giorno. Solo che raramente passavano il resto del loro tempo a scrivere poesie o a fare della piacevole maldicenza, perché questo le avrebbe fatte finire subito in galera. Impiegavano invece questo tempo a fare la fila, a bere o a far progetti di vacanze in un'affollata casa di cura su una inquinatissima spiaggia. Ma se per i lavoratori delle società socialiste il «tempo di lavoro necessario» per soddisfare i bisogni fisici fondamentali era in media di quattro ore, per quelli delle corrispettive società capitalistiche era invece di un'ora o due, e le sei o sette ore di «lavoro in eccedenza» che completavano la giornata lavorativa non andavano a finire solo nelle tasche dei capitalisti, ma permettevano ai lavoratori di comprarsi automobili, lavatrici, barbecue e camper. Ora se questo costituisce in qualche modo un «regno della libertà» è un'altra questione; ma

indubbiamente il lavoratore americano era di gran lunga più emancipato dal «regno della necessità» di quanto non lo fosse il suo equivalente sovietico.

Naturalmente le statistiche sulla produttività per ciascun lavoratore non sono necessariamente correlate alla felicità. Come Marx ha spiegato, i bisogni fisici aumentano con la produttività, e bisognerebbe sapere quale tipo di società tiene i bisogni in un migliore equilibrio con le capacità produttive per dire qual è quella che produce lavoratori più soddisfatti. L'ironia vuole che le società comuniste siano giunte ad acquisire l'orizzonte di bisogni in continua espansione generato dalle società consumistiche occidentali senza però acquisire i mezzi per soddisfarli. Erich Honecker soleva dire che il livello di vita della Repubblica Democratica Tedesca era «molto più alto che al tempo del Kaiser». E in effetti era molto più alto di quello della maggior parte delle società del passato, ed era di molte volte superiore rispetto a quanto occorresse per soddisfare i bisogni «naturali» dell'uomo; ma tutto questo aveva ben poca importanza perché i tedeschi dell'Est non si confrontavano con quelli del tempo del Kaiser, ma con quelli della Germania Ovest del loro tempo, e trovavano la propria società carente.

Se l'uomo fosse in primo luogo un animale economico spinto dal suo desiderio e dalla sua ragione, allora il processo dialettico dell'evoluzione storica dovrebbe essere abbastanza simile per tutte le società e le culture umane anche se tra loro diverse. Questa era la conclusione della «teoria della modernizzazione», che aveva mutuato dal marxismo una concezione essenzialmente economica delle forze che sottostanno al cambiamento storico. Questa teoria si presenta molto più convincente negli anni novanta di quanto non lo fosse quindici o vent'anni fa, quando venne attaccata pesantemente nei circoli accademici. Quasi tutti i paesi che sono riusciti a raggiungere un alto livello di sviluppo economico hanno infatti finito col somigliarsi sempre più invece che sempre meno. Mentre le strade che i paesi possono imboccare per arrivare alla fine della storia sono quanto mai varie, molto poche sono invece le versioni della modernità diverse da quella liberaldemocratico-capitalistica che si presentino funzionanti.² I paesi che si stanno modernizzando, dalla Spagna al Portogallo all'Unione Sovietica, a Taiwan e alla Corea del Sud, si sono mossi tutti in questa direzione.

Ma come tutte le teorie economiche della storia, anche quella della modernizzazione non è del tutto soddisfacente: funziona infatti nella misura in cui l'uomo è una creatura economica, nella misura in cui esso è spinto da imperativi di crescita economica e di razionalità industriale. Il suo innegabile potere deriva dal fatto che gli esseri umani, specie se aggregati, agiscono per la maggior parte della loro vita per questi motivi. Ma ci sono anche altri aspetti della motivazione umana che non hanno niente a che spartire con l'economia, ed è da quelli che derivano le discontinuità della storia, cioè la maggior parte delle guerre e gli scoppi improvvisi di passioni religiose, ideologiche e nazionalistiche che hanno portato a fenomeni come Hitler e Khomeini. Una vera storia universale dell'umanità dovrebbe essere in grado di spiegare non solo le grandi tendenze evolutivo-incrementative, ma anche quelle discontinue e impreviste.

Da quanto abbiamo detto in precedenza dovrebbe essere chiaro come non sia possibile spiegare adeguatamente il fenomeno della democrazia cercando di comprenderla solamente in termini economici. La spiegazione economica della storia ci fa arrivare fino alle porte della terra promessa della democrazia liberale, ma non ci permette assolutamente di varcarne la soglia. Il processo di modernizzazione economica può portare a certi cambiamenti sociali di grandi dimensioni, come la trasformazione delle società tribali e agricole in società urbane, istruite, di ceti medi che in qualche modo creano le condizioni materiali per la democrazia. Ma questo processo non spiega la democrazia in sé e per sé, perché se noi esaminiamo più a fondo il processo troviamo che quasi mai la democrazia viene scelta per motivi economici. Le prime e più grandi rivoluzioni democratiche, quelle degli Stati Uniti e della Francia, ebbero luogo proprio mentre in Inghilterra stava incominciando la Rivoluzione industriale e prima che sia l'uno che l'altro paese si fossero "modernizzati" economicamente nel significato odierno del termine. Può darsi perciò che la loro opzione per i diritti dell'uomo non sia stata condizionata dal processo dell'industrializzazione. Come può darsi che i fondatori degli Stati Uniti d'America fossero sdegnati con la corona britannica perché voleva imporre loro delle tasse senza concedergli una rappresentanza in parlamento; ma la

loro decisione di dichiarare l'indipendenza e di combattere la Gran Bretagna per instaurare un nuovo ordine democratico è difficilmente spiegabile in termini di efficienza economica. Questo vuol dire che l'opzione della prosperità senza la libertà ha una storia, che va dai piantatori lealisti – che negli Stati Uniti si opposero alla Dichiarazione d'indipendenza – ai modernizzatori autoritari della Germania e del Giappone, fino ai contemporanei: Deng Xiaoping, che ha offerto al suo paese la liberalizzazione e la modernizzazione economiche sotto la tutela ininterrotta di un partito comunista dittatoriale, e Lee Kuan Yew di Singapore, che ha affermato che la democrazia avrebbe costituito un ostacolo allo spettacolare successo economico della piccola repubblica. Ci sono stati tuttavia in ogni tempo individui che hanno rischiato la propria vita e i propri beni non per motivi economici ma per ottenere il riconoscimento dei diritti democratici. Non esiste, cioè, democrazia senza democratici, senza lo specifico “uomo democratico” che desidera e plasma la democrazia dalla quale è a sua volta egli stesso plasmato.

Una storia universale basata sul progresso delle scienze moderne può inoltre avere un senso solo per quanto riguarda, più o meno, gli ultimi quattro secoli, cioè a cominciare dalla scoperta, nel Sei-Settecento, del metodo scientifico. Eppure né il metodo scientifico né la liberazione del desiderio umano che ha portato agli sforzi successivi per conquistare la natura e piegarla ai propri fini scaturirono dalle penne di Descartes e di Bacon come *ex nihilo*. Una storia universale completa, per quanto basata in gran parte sulle scienze moderne, deve comprendere anche le origini premoderne della scienza stessa e del desiderio che sta dietro il desiderio dell'uomo economico.

Tutto questo ci fa pensare che non siamo andati ancora molto lontano nel nostro tentativo di comprendere le basi sia dell'attuale rivoluzione liberal mondiale che di una storia universale posta eventualmente dietro di essa. Il mondo economico moderno è una struttura massiccia e imponente che tiene molte delle nostre vite in una stretta ferrea, ma il processo per cui è potuto sorgere non è contermina con la storia stessa e non basta a dirci se abbiamo raggiunto o meno la fine della storia. Sarà perciò meglio basarsi non su

Marx e sulla tradizione delle scienze sociali scaturite dalla sua concezione economicistica della storia, ma su Hegel, il suo predecessore «idealista», il primo filosofo che accettò la sfida kantiana, scrivendo una storia universale. Perché Hegel è incomparabilmente più profondo di Marx e di ogni sociologo contemporaneo nel comprendere il meccanismo che sta sotto il processo storico. Infatti per lui il motore principale della storia umana non sono le scienze moderne e nemmeno l'orizzonte in continua espansione del desiderio che lo alimenta, ma qualcosa di totalmente non economico, cioè la *lotta per il riconoscimento*. La storia universale di Hegel completa il meccanismo che abbiamo descritto poco sopra a grandi linee, e ci offre inoltre una più ampia conoscenza dell'uomo – «l'uomo in quanto uomo» – che ci permette di comprendere le discontinuità, le guerre e le improvvise eruzioni di irrazionalità lontane dalla calma dello sviluppo economico che hanno caratterizzato la storia umana.

Il ritorno a Hegel è importante anche perché ci fornisce l'intelaiatura per comprendere se possiamo aspettarci dal processo storico umano un moto indefinito, o se invece siamo davvero arrivati alla fine della storia. E come punto di partenza per questa analisi accettiamo la tesi hegeliano-marxista secondo la quale la storia è andata avanti *dialetticamente*, ossia attraverso un processo di contraddizione, e lasciamo da parte per il momento la questione se questa dialettica abbia una base ideale o materiale. Una certa forma di organizzazione sociopolitica che sorge in una qualsiasi parte del mondo contiene cioè una contraddizione interna che col tempo la porta a scavarsi la fossa e a essere rimpiazzata da una forma di organizzazione diversa e più efficiente. Il problema della fine della storia può essere formulato nel modo seguente: nel nostro attuale ordinamento sociale liberaldemocratico ci sono «contraddizioni» tali da portarci a pensare che il processo storico continuerà e produrrà un nuovo e più elevato ordinamento sociale? Una contraddizione noi potremmo riconoscerla in un'eventuale fonte di malcontento abbastanza profondo da poter provocare il crollo delle società liberaldemocratiche – del «sistema», per dirla con il linguaggio degli anni sessanta. Nelle liberaldemocrazie contemporanee non basta additare i “problemi”, anche se gravi come il debito pubblico, l'inflazione,

la criminalità e la droga. Un “problema” non diventa “contraddizione” non solo se non è abbastanza grave da non poter essere risolto all’interno del sistema, ma se non corrode la stessa legittimità del sistema al punto da farlo crollare sotto il suo stesso peso. Per fare un esempio, per Marx il costante impoverimento del proletariato nelle società capitalistiche non era un “problema” ma una “contraddizione”, in quanto esso avrebbe portato a una situazione rivoluzionaria che avrebbe abbattuto l’intera struttura della società capitalistica sostituendola con una struttura diversa. Noi invece possiamo affermare che la storia è giunta alla fine se l’attuale forma di organizzazione sociale e politica *soddisfa in pieno* i bisogni essenziali degli esseri umani.

Ma come facciamo a sapere se nel nostro ordinamento presente c’è ancora qualche contraddizione? Ci sono sostanzialmente due modi di affrontare il problema. Il primo è quello di osservare il corso attuale dello sviluppo storico per vedere se ci sia un disegno che indichi in maniera dimostrabile la superiorità di una particolare forma di società. Esattamente come un economista moderno non cerca di definire l’“utilità” o il “valore” in sé e per sé di un prodotto, ma accetta la valutazione del mercato espressa attraverso il prezzo del medesimo, così anche noi accetteremo il giudizio del “mercato” della storia. Noi possiamo pensare la storia umana come un dialogo o una competizione tra regimi o forme diverse di organizzazione sociale. In questo dialogo le società «si confutano» a vicenda, trionfando l’una sull’altra o sopravvivendo l’una all’altra – in alcuni casi attraverso la conquista militare, in altri per la superiorità del loro sistema economico, in altri ancora grazie alla maggiore coesione politica interna.³ Se attraverso i secoli le società umane si evolvono nella direzione di un’unica forma di organizzazione sociopolitica come la democrazia liberale o convergono nella medesima, se non si presentano alternative praticabili alla democrazia liberale, e se coloro che vivono nelle democrazie liberali non sono profondamente scontenti della vita che conducono, possiamo affermare che il dialogo è giunto a una conclusione definitiva. I filosofi storicisti sarebbero costretti ad accettare la proclamazione, da parte della democrazia liberale, della propria superiorità e della propria definitività. *Die*

Weltgeschichte ist das Weltgericht: la storia del mondo è l'arbitro ultimo del diritto.⁴

Questo non significa che coloro che scelgono questo approccio debbano adorare la potenza e il successo secondo il detto “la forza fa la legge”. Non si deve prendere in considerazione ogni tiranno o ogni aspirante imperatore che si pavoneggi per un breve momento sul palcoscenico della storia; ma solo quel regime o quel sistema che sopravvive all'intero processo della storia mondiale. Questo implica la capacità di risolvere il problema della soddisfazione umana, presente nella storia fin dagli inizi, nonché la capacità di sopravvivere e di adattarsi al mutevole ambiente dell'umanità.⁵

Un simile approccio “storicistico”, non importa quanto sofisticato, presenta però questi problemi: come si fa a sapere se un'apparente mancanza di «contraddizioni» nel sistema sociale apparentemente vittorioso – in questo caso la democrazia liberale – non sia illusoria, e se col passare del tempo non possano emergere nuove contraddizioni a richiedere un ulteriore stadio dell'evoluzione storica umana? Se non partiamo da una concezione della natura umana che postuli una gerarchia di caratteristiche essenziali e non essenziali della medesima, è impossibile sapere se un'apparente pace sociale rappresenta un vero soddisfacimento dei bisogni umani e non invece il lavoro di un apparato poliziesco particolarmente efficiente, o più semplicemente la calma prima della tempesta rivoluzionaria. Non dobbiamo dimenticare che alla vigilia della Rivoluzione francese per molti osservatori l'ordine sociale esistente in Europa era più che soddisfacente, e lo stesso accadde per l'Iran degli anni settanta e per altri paesi dell'Europa orientale degli anni ottanta. Per fare un altro esempio, alcune femministe contemporanee affermano che la storia più antica è stata la storia di conflitti tra società «patriarcali», ma che le società «matriarcali», più consensuali, più dedite all'allevamento della prole e inclini alla pace, costituiscono un'alternativa praticabile. Solo che questo non può essere dimostrato con prove empiriche, dato che non esistono attualmente esempi di società matriarcali.⁶ Tuttavia, se quello che le femministe dicono circa la possibilità della liberazione del lato femminile della personalità umana si dimostrerà esatto, non può essere scartata la

possibilità di una loro *futura* esistenza. E se sarà così, allora è chiaro che non saremmo ancora alla fine della storia.

Un altro approccio per stabilire se siamo arrivati o no alla fine della storia potremmo definirlo “trans-storico”, cioè basato su una concezione della natura. In altre parole, noi giudichiamo l’adeguatezza delle democrazie liberali esistenti partendo da una concezione dell’uomo trans-storica. Senza prendere in considerazione le prove empiriche del malcontento popolare nelle società del mondo reale, per esempio, della Gran Bretagna o dell’America, noi ci basiamo su una concezione della *natura* umana, degli attributi permanenti anche se non sempre visibili dell’uomo in quanto *uomo*, e misuriamo con questo criterio l’adeguatezza o meno delle democrazie contemporanee. Tale approccio ci libera dalla tirannia del presente, cioè dai criteri e dalle aspettative poste da quella stessa società che stiamo cercando di giudicare.⁷

Il semplice fatto che la natura umana non sia creata «una volta per tutte», ma si crea «nel corso del tempo *storico*», non ci esime dalla necessità di discutere sulla medesima sia come struttura all’interno della quale ha luogo l’autocreazione dell’uomo, sia come la risultante, o *télos*, verso la quale sembra che si stia muovendo lo sviluppo storico umano.⁸ Se per esempio, come afferma Kant, lo sviluppo completo della ragione dell’uomo non può essere che il risultato di un processo sociale lungo e cumulativo, quest’ultimo non rende tuttavia la ragione un aspetto un po’ meno «naturale» dell’uomo.⁹

In conclusione, sembra che non si possa parlare di “storia”, e tanto meno di una “storia universale”, senza fare riferimento a un criterio permanente e trans-storico, cioè senza fare riferimento alla natura. Perché la “storia” non è un dato, un semplice catalogo di tutto ciò che è accaduto nel passato, ma uno sforzo deliberato di astrazione in cui noi separiamo gli avvenimenti importanti da quelli meno importanti. I criteri sui quali questa astrazione si basa non sono sempre gli stessi. Per esempio, nelle due scorse generazioni si è abbandonata la storia diplomatica e militare per passare alla storia sociale, alla storia delle donne e dei gruppi minoritari, o alla storia della «vita quotidiana». Ma lo spostamento dell’attenzione storica dai ricchi e dai

potenti agli strati più bassi della scala sociale non comporta un abbandono dei criteri della selezione storica, ma semplicemente un loro cambiamento al fine di adattarli a una coscienza nuova e più egualitaria. Infatti né la storia diplomatica né quella sociale possono sottrarsi alla scelta tra fatti importanti e meno importanti, e quindi alla necessità di fare riferimento a un criterio che sia “al di fuori” della storia – e, sia detto per inciso, anche al di fuori della sfera di competenza degli storici di professione in quanto tali. E questo vale ancora di più per una storia universale che porti l’astrazione a un livello più alto. L’autore di una storia universale dev’essere disposto a scartare interi popoli e intere epoche in quanto sostanzialmente prestoriche o non storiche, e che perciò non rientrano nella “trama” del suo lavoro.

Sembra dunque inevitabile, se vogliamo affrontare seriamente il problema della fine della storia, passare da una discussione sulla storia a una discussione sulla natura. Non possiamo discutere delle prospettive a lungo termine della democrazia liberale – del fascino che essa esercita su coloro che non l’hanno sperimentata, e della capacità di resistenza che le riconoscono coloro che da tempo vivono secondo le sue regole – concentrandoci unicamente sulle prove «empiriche» che ci vengono offerte dal mondo contemporaneo. Dobbiamo invece affrontare direttamente ed esplicitamente la natura dei criteri trans-storici con cui valutare la bontà o la perversità di ogni regime e di ogni sistema sociale. Kojève afferma che noi siamo giunti alla fine della storia perché per i cittadini dello stato universale e omogeneo la vita è *del tutto soddisfacente*. In altre parole, il moderno mondo liberaldemocratico non avrebbe contraddizioni. Nel valutare questa affermazione noi non dobbiamo lasciarci sviare dalle obiezioni basate sul fraintendimento dell’affermazione di Kojève – per esempio sul fatto che un certo gruppo sociale o individui singoli siano provatamente insoddisfatti perché a causa della povertà, del razzismo o di altri fattori non hanno un accesso paritario alle «cose buone» della società. Il problema fondamentale è quello dei principi primi, ovvero verificare che le «cose buone» della società siano davvero buone e soddisfino l’«uomo in quanto uomo», o se esista in linea di principio una forma di soddisfacimento più alta che un diverso tipo di regime o di organizzazione sociale possano offrire. Per poter

rispondere a questo interrogativo, per poter capire se in realtà la nostra epoca è quella della «vecchiaia del genere umano», noi dobbiamo fare un grosso passo indietro e guardare all'uomo naturale qual era prima dell'inizio del processo storico; in altre parole, al «primo uomo».

PARTE TERZA

La lotta per il riconoscimento

All'inizio, una battaglia a morte per il puro prestigio

E soltanto mettendo in gioco la vita si conserva la libertà, si dà prova che all'autocoscienza essenza non è l'*essere*, non il modo *immediato* nel quale l'autocoscienza sorge [...]. L'individuo, che non ha messo a repentaglio la vita, può ben venire riconosciuto come *persona*; ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come riconoscimento di autocoscienza indipendente.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
*Fenomenologia dello spirito*¹

Ogni desiderio umano, antropogenetico – il desiderio che genera l'autocoscienza, la realtà umana – è, in definitiva, una funzione del desiderio del «riconoscimento». E il rischio della vita con cui la realtà umana «viene alla luce» è un rischio che si corre per questo desiderio. Perciò, se si vuol parlare dell'«origine» dell'autocoscienza si deve parlare di una lotta a morte per il «riconoscimento».

Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*²

Che cosa vogliono i popoli di tutto il mondo, dalla Spagna all'Argentina, all'Ungheria e alla Polonia, quando rovesciano le dittature e instaurano una democrazia liberale? Considerati gli errori e le ingiustizie degli ordinamenti politici precedenti, la domanda più giusta sarebbe semmai: che cosa non vogliono. Infatti non vogliono più saperne né dei colonnelli né dei capi dei partiti che li hanno oppressi, e non vogliono più vivere con la paura di arresti arbitrari. Coloro che vivono nell'Europa orientale e nell'Unione Sovietica pensano o sperano di raggiungere la prosperità capitalistica, dato che nella mente di molti il capitalismo e la democrazia sono intimamente

collegati. Ma, come abbiamo visto, è del tutto possibile avere la prosperità senza la libertà, come è successo in Spagna, nella Corea del Sud e a Taiwan con i regimi autocratici. E tuttavia a ognuno di questi paesi la prosperità non è bastata, per cui ogni tentativo di descrivere come puramente economico l'impulso fondamentale che ha portato alle rivoluzioni liberali del secolo XX, o, per essere più esatti, a tutte le rivoluzioni liberali che si sono avute dopo quelle americana e francese del secolo XVIII, è risultato radicalmente incompleto. Il meccanismo creato dalle scienze moderne rimane una spiegazione parziale e in definitiva insoddisfacente del processo storico. Un governo libero esercita di per sé un'attrazione positiva. Quando il presidente degli Stati Uniti o quello della Francia tessono le lodi della libertà e della democrazia, queste vengono lodate perché sono cose buone di per sé, e sembra che queste lodi abbiano una risonanza a livello mondiale.

Ma per capire questa risonanza dobbiamo tornare a Hegel, il filosofo che per primo ha risposto all'appello di Kant, scrivendo quella che sotto molti aspetti è la storia universale più seria. Secondo l'interpretazione di Alexandre Kojève, Hegel ci ha fornito, per comprendere il loro processo storico, un «meccanismo» alternativo che si basa sulla «lotta per il riconoscimento». Il «riconoscimento» ci permette, senza che si debba abbandonare la nostra spiegazione economica della storia, di recuperare una dialettica storica assolutamente non materialistica, che è molto più ricca, nella sua comprensione della motivazione umana, sia della versione marxista che della tradizione sociologica derivante da Marx.

A questo punto è del tutto naturale e legittimo chiedersi se la interpretazione che Kojève dà di Hegel rappresenti effettivamente il pensiero del filosofo di Stoccarda, o se Kojève non vi abbia invece mescolato anche un po' delle proprie idee. Infatti Kojève prende dall'insegnamento di Hegel precisi elementi, quali la lotta per il riconoscimento e la fine della storia, e li mette al centro del pensiero hegeliano, in un modo che Hegel non avrebbe mai applicato a se stesso. Ma per quanto importante sia il recupero del pensiero originale di Hegel, ai fini del presente argomento noi siamo interessati non a Hegel in sé e per sé ma

all'interpretazione che ne dà Kojève, e vorremmo dire a un nuovo filosofo sintetico che potremmo chiamare Hegel-Kojève. Questo perché nei successivi riferimenti a Hegel, noi in realtà ci riferiremo a Hegel-Kojève, per il semplice fatto che le idee in quanto tali ci interessano molto più dei filosofi che le hanno elaborate.³

Uno potrebbe pensare che per scoprire il vero significato del liberalismo si dovrebbe andare ancora più indietro, e cioè rifarsi a filosofi quali Hobbes e Locke, il cui pensiero costituì la fonte originaria del liberalismo. Infatti le società liberali più antiche e durature – quelle della tradizione anglosassone, come l'Inghilterra, gli Stati Uniti e il Canada – si sono sempre riconosciute nel pensiero di Locke. E noi torneremo a Hobbes e a Locke, ma ci sono due ragioni per cui Hegel ci interessa in modo particolare. La prima è che egli ci offre un modo di comprendere il liberalismo più nobile di quello di Hobbes e di Locke. Contemporaneamente all'enunciazione del liberalismo lockiano si sviluppò infatti un sentimento di ostilità nei confronti della società da esso scaturita nonché del prototipo di questa società, *l'uomo borghese*. Questa ostilità risale in ultima analisi al solo fatto che il borghese si preoccupi soprattutto del proprio benessere materiale, e quindi non abbia un alto senso civico né un'onestà a tutta prova. In breve, il borghese è un egoista, e l'egoismo del singolo è stato al centro delle critiche rivolte alla società liberale sia dalla sinistra marxista che dalla destra repubblicana. Al contrario di Hobbes e di Locke, Hegel ci offre un modo di comprendere la società liberale basato sulla parte non egoistica della persona umana, e cerca di mantenere questa parte al centro del progetto politico moderno. Se egli ci riesca o no è cosa da vedere, ma di questo parleremo nell'ultima parte del libro.

Il secondo motivo per tornare a Hegel è dato dalla sua concezione della storia come una «lotta per il riconoscimento»: è un modo quanto mai funzionale e illuminante per guardare il mondo contemporaneo. Noi abitanti di paesi liberaldemocratici siamo ormai abituati alle spiegazioni degli avvenimenti che riducono le motivazioni a cause economiche, e il nostro modo di vedere è così *borghese* che spesso ci meravigliamo di scoprire come la maggior parte della vita politica non sia affatto economica. Non

solo, ma non disponiamo nemmeno di parole comuni per parlare del lato della natura umana che riguarda l'orgoglio e il bisogno di affermarsi, il lato responsabile della maggior parte delle guerre e dei conflitti politici. La «lotta per il riconoscimento» è un concetto vecchio quanto la filosofia politica, e riguarda un fenomeno conterminante con la vita politica stessa. Se a noi oggi sembra un concetto un po' strano e poco familiare, è solo perché negli ultimi cent'anni il nostro modo di pensare si è completamente "economizzato". Eppure basta guardarci intorno per vedere dovunque questa lotta per il riconoscimento, e come essa sia alla base dei movimenti contemporanei per i diritti civili nell'Unione Sovietica come nell'Europa orientale, in Sud Africa, in Asia, nell'America Latina e negli stessi Stati Uniti.

Per scoprire il significato della lotta per il riconoscimento bisogna cercare di comprendere la concezione hegeliana dell'uomo e della natura umana.⁴ Per i primi teorici moderni del liberalismo che precedettero Hegel, parlare della natura umana significava descrivere il «primo uomo», cioè l'uomo allo «stato di natura». E Hobbes, Locke e Rousseau non concepirono mai lo stato di natura come una spiegazione empirica o storica dell'uomo primitivo, ma come una specie di esperimento mentale consistente nel rimuovere quegli aspetti della personalità umana ritenuti semplicemente un prodotto delle convenzioni (come il fatto di essere italiano, aristocratico o buddhista): e scoprire quelle caratteristiche che fossero comuni all'uomo in quanto uomo.

Hegel invece criticò l'invenzione dello «stato di natura» e respinse il concetto di una natura umana fissa e immutabile. Per lui l'uomo era libero e indeterminato, e perciò capace di creare la propria natura nel corso del tempo storico. E tuttavia questo processo di autocreazione storica partiva da una base che somigliava a tutti gli effetti alla dottrina dello stato di natura.⁵ Infatti la funzione filosofica del «primo uomo» di cui Hegel parla nella *Fenomenologia dello spirito* non si differenzia affatto da quella dell'«uomo allo stato di natura» di Hobbes, Locke e Rousseau, in quanto il suo «primo uomo» non è altro che un essere umano primordiale che possiede quegli

attributi umani fondamentali esistenti prima della creazione della società civile e del processo storico.

Il «primo uomo» di Hegel ha in comune con gli animali certi desideri naturali basilari, come quello del cibo, del sonno, del riparo e soprattutto della conservazione della propria vita. Egli è, sotto questo aspetto, parte del mondo naturale, fisico. Ma il «primo uomo» di Hegel è radicalmente diverso dagli animali in quanto desidera non solo oggetti reali, «positivi» – della carne per sfamarsi, una pelle di animale per coprirsi o un luogo riparato dove vivere – ma anche oggetti che non sono affatto materiali. Soprattutto egli desidera il desiderio degli altri uomini, cioè di essere ricercato da altri, e di essere *riconosciuto*. Infatti per Hegel un individuo non potrebbe diventare autocosciente (cioè consapevole di esistere come essere umano separato) senza venire riconosciuto dagli altri esseri umani. In altre parole, l'uomo è stato un essere *sociale* fin dall'inizio. Il senso che egli ha del proprio valore e della propria identità è intimamente legato al valore che gli altri gli riconoscono. Per dirla con David Riesman, egli è «eterodiretto».⁶ È vero che gli animali hanno un comportamento sociale, ma questo comportamento è istintuale e basato sul reciproco soddisfacimento dei bisogni naturali. Un delfino o una scimmia desiderano un pesce o una banana, non il desiderio di un altro delfino o di un'altra scimmia. Come spiega Kojève, solo un uomo può desiderare un oggetto del tutto inutile dal punto di vista biologico, come una medaglia o la bandiera del nemico, e questi oggetti egli li desidera non per se stessi ma perché sono desiderati da altri esseri umani.

Ma il «primo uomo» di Hegel differisce dagli animali anche sotto un altro, fondamentale aspetto. Quest'uomo non vuole essere solamente riconosciuto dagli altri uomini, ma vuole essere riconosciuto come *uomo*. E ciò che costituisce l'identità dell'uomo in quanto uomo, la caratteristica umana unica e fondamentale, è la capacità di rischiare la propria vita. L'incontro del «primo uomo» con gli altri uomini porta così a una lotta violenta in cui ogni contendente cerca di far sì che gli altri lo «riconoscano» dal fatto che egli sta rischiando la propria vita. L'uomo è fundamentalmente un animale sociale ed eterodiretto, ma la sua socievolezza non lo porta a

vivere in una società civile e pacifica, bensì in una lotta a morte per il puro prestigio. Questa «battaglia sanguinosa» può avere tre diversi esiti. Può portare alla morte di tutti e due i contendenti, e in questo caso si ha la fine della stessa vita umana e naturale. Può portare alla morte di uno solo dei due contendenti, e in questo caso il sopravvissuto resta insoddisfatto perché non c'è più un'altra coscienza umana per riconoscerlo. E infine la lotta può terminare in un rapporto di signoria-servitù, in cui uno dei contendenti decide di sottoporsi a una vita da schiavo piuttosto che rischiare di morire ammazzato. A questo punto il signore è soddisfatto perché ha rischiato la vita e ha ottenuto il riconoscimento della propria azione da un altro essere umano. Nello stato di natura di Hegel l'incontro iniziale tra i «primi uomini» è della stessa identica violenza di quello dello stato di natura di Hobbes e dello stato di guerra di Locke, solo che esso non sfocia in un contratto sociale o in altre forme di società civile pacifica, ma in un rapporto quanto mai disuguale di signoria-servitù.⁷

Per Hegel, esattamente come per Marx, la società primitiva era divisa in classi. Ma, diversamente da Marx, Hegel riteneva che le differenze di classe più importanti non fossero basate sulle funzioni economiche – cioè sul fatto che vi fosse il proprietario terriero o il contadino – ma sull'atteggiamento verso la morte violenta. La società era divisa tra padroni che erano disposti a rischiare la vita, e schiavi che non lo erano. Probabilmente la concezione hegeliana della prima stratificazione in classi è storicamente più esatta di quella di Marx. Molte delle società aristocratiche tradizionali sono nate dall'«ethos del guerriero» di tribù nomadi che sottomisero popoli più sedentari, poiché erano più spietate, crudeli e coraggiose. Dopo le conquiste iniziali, i padroni delle generazioni successive presero dimora fissa nelle loro terre e da proprietari terrieri instaurarono un rapporto economico con la massa dei loro «schiavi» contadini attraverso l'esazione di tributi. Ma l'ethos del guerriero – il senso innato di superiorità basato sulla disponibilità a rischiare la morte –, rimasto il nucleo essenziale della cultura delle società aristocratiche in tutto il mondo, dopo anni e anni di pace e di agiatezza non è riuscito a impedire che questi stessi aristocratici degenerassero diventando cortigiani viziosi ed effeminati.

Gran parte di questa spiegazione hegeliana del primo uomo – e in particolare la sua identificazione della disponibilità a rischiare la vita in una lotta a morte per il puro prestigio come la caratteristica umana fondamentale – suonerà strana alle orecchie moderne. Ma forse che rischiare la vita, fare duelli e uccidere per vendetta sono solo usanze sociali primitive tramontate ormai da secoli?⁸ Anche oggi, in questo nostro mondo, c'è gente che rischia la vita in lotte a sangue per il nome, per una bandiera o per un capo di vestiario; gente che tende a entrare in gang con nomi come “the Bloods” [“i Sanguinari”] o “the Crips” [“gli Sciancati”], che si guadagna da vivere con la droga, oppure che vive in paesi come l’Afghanistan. In che senso si può dire che un uomo disposto a uccidere e a farsi uccidere per qualcosa di puramente simbolico è più umano di un altro che più assennatamente preferisce sottoporre le sue ragioni a un pacifico arbitrato o al giudizio del tribunale?

L'importanza della disponibilità a rischiare la vita in una lotta per il prestigio può essere compresa solamente approfondendo la concezione hegeliana della libertà umana. Nella tradizione liberale anglosassone a noi familiare, c'è una concezione della libertà dettata dal buon senso, per cui essa è intesa come la mancanza pura e semplice di limitazioni. Scrive Thomas Hobbes nel suo *Leviatano*: «Libertà vuol dire propriamente assenza di opposizione (per opposizione io intendo impedimenti esteriori al moto); e può essere applicata alle creature irrazionali e inanimate non meno che a quelle razionali».⁹ Secondo questa definizione un masso che rotola giù da un monte senza trovare ostacoli e un orso affamato che gira per i boschi senza alcuna restrizione possono essere definiti “liberi”. Ma in realtà noi sappiamo che la caduta del masso è determinata dalla forza di gravità e dall'inclinazione del monte, esattamente come il comportamento dell'orso è determinato dalla complessa interazione di una serie di desideri, istinti e bisogni naturali. Perciò un orso affamato che gira per la foresta in cerca di cibo è “libero” solo formalmente. Egli non ha scelta, ma è costretto a ubbidire alla sua fame e a seguire i suoi istinti. Gli orsi infatti non fanno scioperi della fame per cause più elevate. I comportamenti del masso e dell'orso sono determinati dalle loro nature fisiche e dall'ambiente naturale

che li circonda. In questo senso essi sono come macchine programmate per operare in base a una determinata serie di regole, e le regole ultime sono le leggi fondamentali della fisica.

Secondo la definizione di Hobbes ogni essere umano non costretto fisicamente a fare qualcosa dovrebbe essere considerato “libero”. Ma nella misura in cui un essere umano ha una natura fisica o animale, esso può anche essere considerato come nient’altro che un insieme finito di bisogni, istinti, esigenze e passioni che interagiscono in un modo complesso – ma in definitiva meccanico – che determina il suo comportamento. Così un uomo affamato e infreddolito che cerca di soddisfare i propri naturali bisogni di cibo e di riparo non è più libero di un orso, e nemmeno di un masso, ma è semplicemente una macchina più complessa che opera secondo una serie più complessa di regole. Il fatto che nella sua ricerca di cibo e di riparo egli non incontri limitazioni fisiche fa solo sembrare che egli sia libero, mentre in realtà non lo è.

Quella grande opera politica di Hobbes che è il *Leviatano* comincia proprio con il raffigurare l’uomo come una macchina molto complessa. Egli scompone la natura umana in una serie di passioni basilari come la gioia, il dolore, la paura, la speranza, l’indignazione e l’ambizione, e ritiene che le loro diverse combinazioni siano sufficienti a determinare e spiegare tutto il comportamento umano. In definitiva, perciò, Hobbes non crede che l’uomo sia libero nel senso di poter fare una scelta morale. Egli può comportarsi in una maniera più o meno razionale, ma questa razionalità serve solo fini – come l’autoconservazione – determinati dalla natura. E la natura, a sua volta, può essere spiegata completamente dalle leggi del moto della materia, leggi che erano state enunciate appena allora da Isaac Newton.

Hegel invece parte da una concezione dell’uomo del tutto diversa. Per lui l’uomo non solo non è determinato dalla sua natura fisica o animale, ma la sua vera umanità consiste nella capacità che egli ha di vincere o di negare questa natura animale. Egli è libero non nel senso formale hobbesiano di non avere limitazioni fisiche, ma nel senso metafisico di essere fondamentalmente indeterminato dalla natura. Questa include la sua stessa natura, l’ambiente naturale che lo circonda e le leggi della natura. In breve,

egli è capace di una vera scelta *morale*, cioè di scegliere tra due linee di condotta non semplicemente in base alla maggiore utilità di una delle due, non semplicemente in conseguenza della vittoria di una serie di passioni e di istinti su un'altra serie dei medesimi, ma in virtù della libertà intrinseca di darsi delle regole e di seguirle. La *dignità* specifica dell'uomo risiede non in quella superiore capacità di calcolare che ne fa una macchina più intelligente degli animali inferiori, ma esattamente in questa capacità di fare una scelta morale libera.

Ma come facciamo a sapere che l'uomo è libero in questo senso più profondo? Molte scelte umane, infatti, sono frutto di calcoli che mirano unicamente al soddisfacimento di desideri animali o di passioni. Per esempio, uno può trattenersi dal rubare una mela nell'orto del vicino non per un senso morale ma semplicemente perché ha paura che la punizione sia più dura della sua fame, o perché sa che il suo vicino dovrà fare un viaggio e che perciò tra poco potrà prendersi tutte le mele che vorrà. Il fatto che egli compia questi calcoli non lo rende però meno determinato dai suoi istinti naturali – in questo caso la fame – di un animale che senza fare tante storie spicca un salto e si prende la mela.

Hegel non nega che l'uomo abbia un lato animale o una natura finita e determinata, perché deve anche mangiare e dormire. Ma egli è anche provatamente capace di non seguire affatto i suoi istinti naturali, e questo non per soddisfare un istinto superiore o più forte, ma per il semplice gusto di non seguirli. Questo è il motivo per cui la disponibilità a rischiare la vita in una lotta per il puro prestigio ha un ruolo tanto importante nella spiegazione hegeliana della storia.

Rischiando la vita l'uomo dimostra infatti che egli può andar contro il proprio istinto più forte e più importante, quello dell'autoconservazione. Come dice Kojève, il desiderio umano dell'uomo deve vincere il suo desiderio animale dell'autoconservazione. E questa è la ragione per cui è importante che la battaglia primordiale dell'inizio della storia sia per il solo prestigio o per una cosa apparentemente da nulla come una medaglia o una bandiera che significano riconoscimento. La ragione per cui io combatto è quella di far sì che un altro essere umano riconosca la mia disponibilità a

rischiare la vita, e che sono perciò libero e autenticamente umano. Se la battaglia a sangue venisse combattuta per un altro scopo – o per uno scopo “razionale”, come diremmo noi borghesi moderni, ammaestrati da Hobbes e da Locke –, uno scopo quale la protezione della nostra famiglia o l’acquisizione della terra e dei beni del nostro avversario, allora la battaglia sarebbe stata combattuta semplicemente per il soddisfacimento di un bisogno animale. Infatti molti animali inferiori sono capaci di rischiare la vita in una lotta che ha come scopo la protezione dei loro piccoli o la difesa del territorio da cui ricavano il loro sostentamento. In ognuno di questi casi il loro comportamento è istintualmente determinato solo al fine evolutivo di assicurare la sopravvivenza della specie. Soltanto l’uomo è capace di ingaggiare una lotta a sangue al solo scopo di dimostrare che egli non tiene conto della sua vita, che egli è qualcosa di più di una macchina complessa o di uno «schiavo delle passioni»;¹⁰ in breve che egli ha una dignità specificamente umana perché è libero.

Ma qualcuno potrebbe ribattere che un comportamento “controistintuale” quale la disponibilità a rischiare la vita in una battaglia per il prestigio è determinato anch’esso da un istinto, più profondo e atavico, e di cui Hegel non era a conoscenza. Infatti secondo la biologia moderna anche gli animali ingaggerebbero, come l’uomo, delle battaglie per il prestigio, anche se nessuno potrebbe addurre per esse delle motivazioni morali. Prendendo in considerazione sul serio le scienze moderne, il regno umano risulta completamente subordinato al regno della natura, ed egualmente determinato dalle leggi di quest’ultima. Perciò, in ultima analisi, tutto il comportamento umano può essere spiegato dal subumano, dalla psicologia e dall’antropologia, che a loro volta si basano sulla biologia e la chimica, nonché sull’azione delle forze fondamentali della natura. Hegel e il suo predecessore Immanuel Kant erano consci della minaccia che i fondamenti materialistici delle scienze moderne costituivano per la possibilità di libere scelte da parte dell’uomo. Lo scopo ultimo della *Critica della ragion pura*, la grande opera di Kant, fu quello di ritagliare in mezzo al gran mare della causalità naturale meccanica un’«isola» che permettesse, in modo filosoficamente rigoroso, alla libera scelta morale umana di coesistere con

la fisica moderna. E Hegel accettò l'esistenza di quest'«isola», che in realtà era molto più grande di quanto Kant avesse immaginato. Tutti e due i filosofi ritenevano che sotto certi aspetti gli esseri umani non fossero affatto soggetti alle leggi della fisica. Questo non voleva dire che essi potessero muoversi più velocemente della luce o annullare l'azione della gravità, ma solo che i fenomeni morali non potevano essere ridotti alla meccanica della materia in movimento.

Analizzare l'adeguatezza dell'«isola» creata dall'idealismo tedesco è in questo momento al di là delle nostre capacità e delle nostre intenzioni. Come ha detto Rousseau, il problema metafisico della possibilità di libere scelte da parte dell'uomo è «l'abîme de la philosophie».¹¹ Ma mettendo momentaneamente da parte questo problema angosciante, possiamo ancora notare che Hegel, con la grande importanza conferita al rischio della vita, ha messo in luce, dal punto di vista psicologico, una verità di grande rilievo. Indipendentemente dal fatto che esista o meno una volontà libera, in pratica tutti gli esseri umani agiscono *come se* esistesse e si giudicano reciprocamente in base alla loro capacità di compiere quelle che essi ritengono delle autentiche scelte morali. Se è vero che l'attività umana è volta al soddisfacimento dei bisogni naturali, è altrettanto vero che una quantità rilevante di tempo viene spesa nel perseguire obiettivi più evanescenti. Quello che gli uomini cercano non è esattamente il comfort materiale, ma il rispetto o riconoscimento, ed essi ritengono di essere degni di rispetto perché posseggono un certo valore o dignità. Una psicologia o una scienza politica che non tengano conto del desiderio che l'uomo ha del proprio riconoscimento, e della sua infrequente ma molto pronunciata disponibilità ad andare a volte anche contro il più forte istinto naturale, dimostrano di non capire elementi molto importanti del comportamento umano.

Per Hegel la libertà non era solo un fenomeno psicologico, ma l'essenza della caratteristica umana. In questo senso libertà e natura sono diametralmente opposte. Libertà non significa la libertà di vivere nella natura o secondo la natura, perché la libertà comincia proprio là dove la natura finisce. La libertà umana emerge solo quando l'uomo è capace di

trascendere la propria esistenza naturale, animale, e crearsi un *nuovo io*. Il punto di partenza emblematico per questo processo di autocreazione è la lotta a morte per il puro prestigio.

Ma se è vero che la lotta per il riconoscimento è il primo atto autenticamente umano, essa è però ben lungi dall'essere l'ultimo. La lotta a sangue tra i «primi uomini» di Hegel è solo il punto di partenza della dialettica hegeliana, e ci lascia ancora molto lontani dalla democrazia liberale. In un certo senso il problema della storia umana può essere visto come la ricerca del modo di soddisfare il desiderio del riconoscimento che hanno *sia* i padroni *che* gli schiavi, partendo da una base di reciprocità e di parità. E la storia finisce con la vittoria dell'ordine sociale che riesce a raggiungere questo obiettivo.

Ma prima di parlare delle fasi ulteriori dell'evoluzione della dialettica, è opportuno mettere a confronto la spiegazione hegeliana del «primo uomo» allo stato di natura con quelle dei tradizionali fondatori del liberalismo moderno, Hobbes e Locke. Mentre, infatti, i punti di partenza e di arrivo di Hegel sono del tutto simili a quelli dei due pensatori inglesi, la sua concezione dell'uomo è invece radicalmente diversa e ci fornisce un modo molto diverso di vedere la democrazia liberale contemporanea.

Il primo uomo

Perché ogni uomo bada che il suo compagno lo stimi alla stessa stregua di se stesso; e dopo ogni segno di disprezzo o di sottovalutazione naturalmente egli fa di tutto [...] per estorcere una maggiore stima da chi lo ha disprezzato attraverso il risarcimento del danno, e dagli altri attraverso l'esempio.

Thomas Hobbes, *Leviatano*¹

Le democrazie liberali contemporanee non sono emerse dalle brume indistinte della tradizione. Al pari delle società comuniste, esse sono state create da esseri umani in un preciso momento storico sulla base di una determinata concezione dell'uomo e delle istituzioni politiche appropriate al governo della società umana. La democrazia liberale non può far risalire le sue origini teoretiche a un solo autore, come nel caso di Marx, ma può vantare, per quanto riguarda i principi razionali su cui si basa, una serie di non meno illustri uomini di pensiero. I principi ispiratori della democrazia americana, codificati nella Dichiarazione d'indipendenza e nella Costituzione, provengono dagli scritti di Jefferson, Madison, Hamilton e altri membri della Convenzione costituzionale, che a loro volta attinsero alla tradizione liberale inglese che fa capo a Thomas Hobbes e a John Locke. Se vogliamo scoprire la concezione che ha di sé la democrazia liberale più vecchia del mondo – concezione che è stata adottata da molte società democratiche al di fuori del Nord America – dobbiamo rifarci agli scritti politici di Hobbes e di Locke. Per quanto anticipino molti dei presupposti hegeliani circa la natura del primo uomo, questi autori e la

tradizione liberale anglosassone da essi originata hanno un atteggiamento completamente diverso nei confronti del desiderio del riconoscimento.

Oggi Hobbes è noto soprattutto per due cose: la sua caratterizzazione dello stato di natura come «solitario, povero, disgustoso, bestiale e breve», e la sua dottrina della monarchia assoluta alla quale viene spesso contrapposta la più «liberale» asserzione da parte di Locke del diritto a ribellarsi contro la tirannia. Ma se è vero che Hobbes non fu affatto un democratico nel senso odierno del termine, egli fu però indubbiamente un liberale, e la sua filosofia è stata la fonte dalla quale è sgorgato il liberalismo moderno. È stato infatti Hobbes a stabilire per primo il principio secondo cui la legittimità del governo scaturisce dai diritti di coloro che sono governati e non dal diritto divino dei re o dalla superiorità naturale di colui che governa. Sotto questo aspetto le differenze tra Hobbes da una parte, e Locke o l'autore della Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America dall'altra, sono irrilevanti se paragonate all'abisso che separa Hobbes da pensatori più vicini a lui nel tempo come Filmer e Hooker.

Hobbes fa derivare i suoi concetti di diritto e di giustizia dalla sua caratterizzazione dell'uomo allo stato di natura. Lo stato di natura di Hobbes è un'«inferenza dalle Passioni» che potrebbe benissimo non essere mai esistito quale stadio generale della storia umana, ma che è latente dovunque e viene a galla quando la società civile si decompone, come si è potuto vedere in Libano dopo lo scoppio, a metà degli anni settanta, della guerra civile. Esattamente come la lotta a sangue di Hegel, anche lo stato di natura di Hobbes intendeva far vedere qual è la condizione umana risultante dall'interazione delle più importanti e durevoli passioni dell'uomo.²

Le analogie tra lo stato di natura di Hobbes e la lotta a sangue di Hegel sono lampanti. In primo luogo sono entrambe caratterizzate da un'estrema violenza: la realtà sociale primordiale non è l'amore o la concordia ma una guerra di «ogni uomo contro ogni altro uomo». E, per quanto Hobbes non usi l'espressione «lotta per il riconoscimento», nella sua guerra originaria di tutti contro tutti gli obiettivi sono sostanzialmente eguali a quelli di Hegel:

Cosicché noi troviamo che nella natura dell'uomo le cause di litigio sono principalmente tre: in primo luogo la competizione; in secondo luogo la mancanza di fiducia, e in terzo luogo la *gloria* [...] la terza [porta gli uomini alla lite] per delle sciocchezze, come una parola, un sorriso, una diversità di opinioni, e ogni altro segno di disistima, sia nei confronti delle loro persone, sia, di riflesso, nei confronti dei loro parenti, dei loro amici, del loro paese, della loro professione o del loro nome.³

Secondo Hobbes gli uomini possono combattere per necessità, ma il più delle volte combattono per delle «sciocchezze» – in altre parole, per il riconoscimento. Il grande materialista Hobbes termina descrivendo la natura del «primo uomo» in termini che non sono molto diversi da quelli dell'idealista Hegel. La passione, cioè, che più di ogni altra spinge gli uomini alla guerra di tutti contro tutti non è la bramosia di beni materiali ma il soddisfacimento dell'orgoglio e della vanità di alcuni individui ambiziosi.⁴ Ma anche il «desiderio di un desiderio» o la ricerca del «riconoscimento» possono essere intesi come nient'altro che quella passione umana che noi chiamiamo generalmente “orgoglio” o “rispetto di sé” (quando siamo d'accordo), e “vanità”, “vanagloria” o “amor proprio” (quando non lo siamo).⁵

Inoltre tutti e due i filosofi ritengono che l'istinto di conservazione sia in un certo senso la più forte e la più diffusa delle passioni umane. Per Hobbes questo istinto, assieme a «certe cose necessarie alla comodità della vita», era la passione che più di ogni altra portava l'uomo a cercare la pace. Sia Hegel che Hobbes vedono nella battaglia primordiale una tensione fondamentale tra l'orgoglio o il desiderio dell'uomo di ottenere quel riconoscimento che lo induce a rischiare la vita in una battaglia per il prestigio, e la paura di una morte violenta che lo porta a lasciar perdere e ad accettare una vita da schiavo in cambio della pace e della sicurezza. E infine Hobbes avrebbe potuto accettare la tesi di Hegel secondo la quale la lotta a sangue, quando uno dei contendenti, per la paura di morire, si sottomise all'altro, portò al rapporto di signoria-schiavitù. Comunque il dominio che i padroni esercitano sugli schiavi è per Hobbes dispotismo, una condizione che non toglie l'uomo dallo stato di natura perché gli schiavi servono i padroni dietro la minaccia implicita della forza.⁶

Ma dove Hobbes e Hegel differiscono fundamentalmente – e dove la tradizione anglosassone del liberalismo compie una svolta decisiva – è sul peso morale attribuito da una parte alle passioni dell'orgoglio o vanità (cioè del «riconoscimento»), e dall'altra alla paura della morte violenta. Hegel, come abbiamo visto, ritiene che la disponibilità a rischiare la propria vita in una battaglia per il puro prestigio sia in un certo senso ciò che rende umani gli esseri umani, la fondazione della libertà umana. In definitiva Hegel non «approva» il rapporto troppo impari tra padrone e schiavo, che per lui è sia primitivo che oppressivo. Tuttavia egli comprende che è uno stadio necessario della storia umana nel quale tutti e due i termini dell'equazione di classe, padrone e schiavi, preservano qualcosa di umanamente importante. In un certo senso la coscienza del padrone è per lui più alta e più umana di quella dello schiavo, perché cedendo alla paura della morte quest'ultimo non riesce a elevarsi al di sopra della sua natura animale, e perciò è meno libero del padrone. In altre parole, nell'orgoglio del guerriero-aristocratico che è disposto a rischiare la propria vita Hegel trova qualcosa di moralmente lodevole, mentre nella coscienza dello schiavo, che pone la propria conservazione al di sopra di tutto, vede qualcosa di ignobile.

D'altro canto Hobbes non trova nell'orgoglio, o, per essere più esatti, nella vanità del padrone aristocratico, niente che possa riscattarla moralmente: non solo, ma sono proprio questo desiderio del riconoscimento, questa disponibilità a combattere per «sciocchezze» come una medaglia o una bandiera che costituiscono nello stato di natura la fonte di ogni violenza e miseria umana.⁷ Per lui la più forte passione umana è la paura della morte violenta, e il più forte imperativo morale – la «legge di natura» – è la conservazione della propria esistenza fisica. L'autoconservazione è il fatto morale fondamentale: tutti i concetti di giustizia e di diritto si fondano, per Hobbes, sul perseguimento razionale dell'autoconservazione, mentre l'ingiustizia e il torto conducono alla violenza, alla guerra e alla morte.⁸

È la centralità della paura della morte che porta Hobbes alla concezione del moderno stato liberale. Infatti nello stato di natura, anteriore all'instaurazione del diritto positivo e del governo, il «diritto di natura» di

salvaguardare la propria esistenza dava a ogni uomo il diritto di usare tutti i mezzi ritenuti necessari per il raggiungimento di questo scopo, ivi compresi quelli violenti. E la cura per questa anarchia è il governo, fondato su un contratto sociale in base al quale tutti gli uomini concordano di «rinunciare al diritto di far tutto e di accontentarsi di avere nei confronti degli altri uomini quel tanto di libertà che ognuno permette agli altri di avere nei confronti di se stesso». La sola fonte della legittimità dello stato è la sua capacità di difendere e conservare quei diritti che i singoli possiedono in quanto esseri umani. Per Hobbes il diritto umano fondamentale era il diritto alla vita, cioè la conservazione dell'esistenza fisica di ogni essere umano, e l'unico governo legittimo era quello che riusciva a salvaguardare adeguatamente la vita e a impedire il ritorno alla guerra di tutti contro tutti.⁹

Hobbes è stato uno dei primi filosofi a postulare il principio dell'eguaglianza di tutti gli esseri umani su una base non cristiana. Infatti per lui gli uomini erano fondamentalmente eguali in quanto capaci di uccidersi l'un l'altro; e se uno era fisicamente più debole poteva sempre riuscire, con l'astuzia o unendosi ad altri, ad avere la meglio sul suo avversario. L'universalismo del moderno stato liberale e dei diritti umani liberali venne perciò costruito inizialmente sul postulato dell'universalità della paura della morte violenta.

La pace e la salvaguardia del diritto alla vita non sono però gratuite. Un elemento fondamentale del contratto sociale di Hobbes è l'accordo per cui in cambio della salvaguardia della loro esistenza fisica gli uomini si devono liberare del loro ingiusto orgoglio e della loro vanità. In altre parole, Hobbes chiede che gli uomini cessino dalla loro lotta per il riconoscimento; più specificamente, dalla loro lotta per essere riconosciuti come superiori sulla base della loro disponibilità a rischiare la vita in una lotta per il prestigio. Quella parte dell'uomo che lo porta a cercare di mostrarsi superiore agli altri e a dominarli in base a una maggiore capacità, la figura nobile che lotta contro i propri limiti «umani, troppo umani», vanno convinti della follia del loro orgoglio. La tradizione liberale che parte da Hobbes si rivolge perciò esplicitamente a quei pochi che cercano di trascendere le loro nature «animali» e li frena in nome di una passione che

costituisce il più basso comun denominatore umano – l’autoconservazione. In realtà si tratta di un denominatore che non è comune solo agli esseri umani ma anche agli animali «inferiori». Contrariamente a Hegel, Hobbes ritiene che il desiderio del riconoscimento e il nobile disprezzo per la «mera» esistenza non sia l’inizio della libertà dell’uomo ma la fonte delle sue miserie.¹⁰ Da qui il titolo della sua opera più famosa, che egli così spiega: «Avendo Dio manifestato la grande potenza di Leviatano, lo chiamò Re dell’*Orgoglio*», e Hobbes paragona il suo stato al Leviatano perché esso è il «Re di tutti i figli dell’orgoglio».¹¹ Il Leviatano, però, non soddisfa questo orgoglio ma lo sottomette.

La distanza di Hobbes dallo “spirito del 1776” e dalla democrazia liberale moderna è molto breve. Hobbes credeva nella monarchia assoluta non perché i re avessero un diritto innato a governare ma perché riteneva che un monarca potesse essere investito di qualcosa che si avvicinava al consenso popolare. Egli riteneva che il consenso dei governati si potesse ottenere non solo attraverso elezioni libere, a scrutinio segreto, multipartitiche e basate sul suffragio universale, come possiamo avere oggi, ma anche attraverso una specie di tacito consenso espresso nella disponibilità dei cittadini a vivere sotto un determinato governo e a ubbidire alle sue leggi.¹² Per Hobbes c’era una differenza molto netta tra dispotismo e governo legittimo, anche se i due potevano sembrare esteriormente simili – prendendo, per esempio, tutti e due la forma della monarchia assoluta – perché un governante legittimo godeva del consenso popolare, un despota no. La preferenza di Hobbes per il regime monarchico anziché per quello democratico o parlamentare rispecchiava la sua credenza nella necessità di un governo forte per soffocare l’orgoglio, e non perché egli contestasse il principio della sovranità popolare come tale.

La debolezza della costruzione hobbesiana sta nel fatto che i monarchi legittimi hanno la tendenza a scivolare piano piano nel dispotismo; senza un meccanismo istituzionale come le elezioni che registri il consenso popolare, diventa spesso difficile sapere se un certo monarca gode o no di tale consenso. Così fu abbastanza facile per John Locke modificare la dottrina della monarchia assoluta di Hobbes trasformandola in quella della sovranità

parlamentare o legislativa, basata sul governo della maggioranza. Locke era d'accordo con Hobbes che l'autoconservazione fosse la passione più importante e che il diritto alla vita fosse il diritto fondamentale da cui erano derivati tutti gli altri.

La sua concezione dello stato di natura è più morbida di quella di Hobbes, ma egli è d'accordo con quest'ultimo che quello tende a degenerare in uno stato di guerra o anarchia, e che il governo legittimo sorge dalla necessità di difendere l'uomo dalla sua stessa violenza. Ma Locke rileva anche la possibilità che i monarchi assoluti violino il diritto dell'uomo all'autoconservazione, come quando un re spoglia un suddito dei beni e della vita. La cura per questo non è la monarchia assoluta ma un governo con delle limitazioni, un regime costituzionale che provveda alla salvaguardia dei diritti fondamentali dei cittadini e la cui autorità derivi dal consenso dei governati. Secondo Locke, il diritto all'autoconservazione comporta il diritto a ribellarsi a un tiranno che usa il suo potere ingiustamente, andando contro gli interessi del suo popolo. È a questo diritto che si fa riferimento nel primo paragrafo della Dichiarazione d'indipendenza, dove si parla della necessità che «un popolo sciolga i legami politici che lo hanno tenuto legato a un altro».¹³

Locke non critica la valutazione approssimativa che Hobbes dà dei meriti morali del riconoscimento rispetto all'autoconservazione, e cioè che il primo ha dovuto essere sacrificato a quest'ultima, che è il diritto fondamentale di natura dal quale sono derivati tutti gli altri diritti. Locke, in contrasto con Hobbes, afferma che l'uomo ha diritto non solo a un'esistenza fisica pura e semplice, ma anche a un certo comfort e alla possibilità di arricchirsi. La società civile esiste non solo per mantenere la pace sociale, ma anche per difendere il diritto degli «industriosi e dei razionali» a creare abbondanza per tutti gli uomini attraverso l'istituzione della proprietà privata. La povertà naturale viene sostituita dall'abbondanza sociale, per cui accade che «il re di un territorio [delle Americhe] grande e fertile mangi, alloggi e si vesta peggio di un lavoratore inglese a giornata». Il primo uomo di Locke è simile a quello di Hobbes ma differisce radicalmente da quello di Hegel: infatti, pur lottando allo stato di natura per il riconoscimento, egli

deve essere educato a subordinare il suo desiderio del riconoscimento al desiderio di conservare la propria vita e a quello di dotarla di comodità materiali. Il primo uomo di Hegel non desidera beni materiali ma un altro desiderio, il riconoscimento da parte degli altri della sua libertà e della sua umanità, e nel cercare questo riconoscimento si mostra indifferente alle «cose del mondo», a cominciare dalla proprietà privata per finire alla sua stessa vita. Al contrario, il primo uomo di Locke entra nella società civile non solo per difendere quei beni materiali che possiede allo stato di natura, ma per dischiudere la possibilità di ottenerne di più, e in quantità illimitata.

Nonostante gli sforzi di recenti studiosi di vedere le radici del regime americano nel repubblicanesimo classico, i membri della Convenzione costituzionale americana erano sufficientemente, se non interamente, imbevuti delle idee di Locke.¹⁴ Le «ovvie» verità di Thomas Jefferson sul diritto degli uomini alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità non erano sostanzialmente diverse dai diritti naturali alla vita e alla proprietà formulati da Locke. I soprannominati costituenti ritenevano che gli americani possedessero questi diritti in quanto esseri umani, prima che venisse istituita al di sopra di essi una qualche autorità politica, e che il fine primario del governo fosse quello di difendere questi diritti. La lista dei diritti di cui gli americani si ritengono imbevuti per natura non si è fermata a quelli relativi alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità, ma si è allungata fino a includere quelli enumerati nella Dichiarazione dei diritti e altri, quali il «diritto alla privacy», che è l'ultima invenzione. Comunque, indipendentemente dalla serie dei diritti enumerati, il liberalismo americano e quello di altre repubbliche della stessa specie condividono l'idea che questi diritti delimitino una sfera di scelte individuali in cui il potere dello stato abbia limiti rigorosi.

Per un americano cresciuto alla scuola di Hobbes, Locke, Jefferson e altri costituenti, la grande stima di Hegel per il padrone aristocratico che rischia la vita in una lotta per il prestigio deve suonare molto teutonica e perversa. E questo non perché qualcuno di questi pensatori anglosassoni non abbia ravvisato nel primo uomo di Hegel un autentico tipo umano, quanto piuttosto perché per loro il problema della politica consisteva in un certo

senso nello sforzo di convincere l'aspirante padrone ad accettare di vivere come uno schiavo in una specie di società senza classi composta di schiavi. Questo perché essi valutavano la soddisfazione derivante dal riconoscimento molto meno di Hegel, specialmente se paragonata al dolore per la morte del «signore e padrone dell'uomo». In realtà essi ritenevano che la paura di una morte violenta e il desiderio di una confortevole autoconservazione fossero così forti da far sì che nella mente di ogni individuo razionale che sapesse guardare ai propri interessi queste passioni avessero la meglio sul desiderio del riconoscimento. Questa è l'origine della nostra istintiva convinzione che la battaglia hegeliana per il prestigio sia irrazionale.

Ma se ci pensiamo bene, preferire una vita da schiavo invece che una vita da padrone non è certamente più razionale, a meno che uno non accetti il valore morale relativamente più alto che nella tradizione anglosassone viene attribuito all'autoconservazione rispetto al riconoscimento. Ed è proprio il primato morale accordato nel pensiero di Hobbes e di Locke all'autoconservazione, o autoconservazione confortevole, che ci lascia insoddisfatti. Lungi dallo stabilire regole per la mutua autoconservazione, le società liberali non cercano affatto di precisare una meta positiva per i loro cittadini, o di promuovere un modo particolare di vivere perché ritenuto superiore o più desiderabile di un altro. Qualunque sia il contenuto positivo che la vita può avere, dev'essere l'individuo stesso a darglielo. Questo contenuto positivo può essere quello elevato del servizio pubblico o della generosità privata, oppure quello dappoco del piacere egoistico e della tirchieria. Ma lo stato in quanto tale non c'entra affatto. Non solo, ma il governo deve tollerare i diversi "stili di vita", a meno che l'esercizio di un diritto non ne leda un altro. In assenza di fini positivi o "più alti", quello che comunque riempie il vuoto al centro del liberalismo lockiano è il perseguimento senza limiti precisi della ricchezza, ora libero dai tradizionali freni della necessità e della scarsità.¹⁵

Le limitazioni della concezione liberale dell'uomo diventano più ovvie se noi consideriamo il prodotto più tipico della società liberale, un nuovo genere di individuo che successivamente è stato bollato col termine

peggiorativo di *borghese*, cioè l'essere umano che si preoccupa solamente della propria immediata autoconservazione e del proprio benessere materiale, e si interessa della comunità in cui vive solo nella misura in cui questa favorisce i suoi interessi o gli serve per raggiungere il proprio benessere. L'uomo di Locke non aveva bisogno di avere senso civico, patriottico o di occuparsi del benessere di coloro che lo circondavano: non solo, ma, come suggeriva Kant, una società liberale avrebbe potuto anche essere composta di demoni, purché fossero razionali. Non era invece chiaro perché i cittadini di uno stato liberale, specie nella sua variante hobbesiana, avrebbero dovuto prestar servizio nell'esercito e rischiare la vita per il proprio paese in una guerra. Perché se il diritto naturale fondamentale era l'autoconservazione dell'individuo, come avrebbe potuto essere razionale per questo individuo morire per il proprio paese anziché cercare di svignarsela con il suo denaro e la sua famiglia? Ma anche per i periodi di pace il liberalismo hobbesiano o lockiano non fornivano alcuna ragione per cui gli uomini migliori della società avrebbero dovuto scegliere il servizio pubblico o la vita politica anziché pensare ai fatti loro e a far denaro. In effetti non era chiaro perché l'uomo lockiano avrebbe dovuto partecipare attivamente alla vita della propria comunità, essere personalmente generoso con i poveri, e nemmeno perché avrebbe dovuto fare i sacrifici che occorrono per mantenere una famiglia.¹⁶

Ma al di là del problema pratico se sia possibile creare una società in cui manchi ogni senso civico, c'è da chiedersi una cosa ancora più importante: se in un uomo incapace di guardare al di là del proprio meschino egoismo e delle proprie esigenze fisiche non vi sia qualcosa di profondamente spregevole. L'aristocratico padrone hegeliano che rischia la propria vita in una lotta per il prestigio è solo l'esempio estremo dell'impulso umano a trascendere il bisogno puramente naturale o fisico. E se la lotta per il riconoscimento rispecchiasse quell'intenso desiderio di superare se stessi che è alla radice non solo della violenza dello stato di natura e di schiavitù, ma anche delle nobili passioni del patriottismo, del coraggio, della generosità e del senso civico? E se il riconoscimento fosse collegato con l'intero lato morale della natura umana, con quella parte dell'uomo che

trova soddisfazione nel sacrificare le misere preoccupazioni per il proprio corpo a favore di un obiettivo o di un principio che si trova al di là del corpo stesso? Col non respingere la prospettiva del padrone per accettare quella dello schiavo, e con l'identificare nella lotta del padrone per il riconoscimento un elemento centrale della natura umana, Hegel cerca di onorare e preservare una certa dimensione della vita umana del tutto assente dalla società concepita da Hobbes e da Locke. In altre parole, Hegel concepisce l'uomo come un agente morale la cui dignità specifica è connessa alla sua libertà interna dalla determinazione fisica o naturale. Sono questa dimensione morale, e insieme la lotta perché venga riconosciuta, il motore che manda avanti il processo dialettico della storia.

Ma in che modo la lotta per il riconoscimento e il rischio della morte nella lotta a sangue primordiale sono collegati con i fenomeni morali che ci sono più familiari? Per rispondere a questo interrogativo occorre esaminare più a fondo il riconoscimento e cercare di capire quel lato della personalità umana da cui esso scaturisce.

Ferie in Bulgaria

Cominciando dai versi seguenti, feci io, aboliremo allora tutte le espressioni di questo genere:

altrui per salario servir preferirei da contadino
uomo sia pur senza sostanze e di risorse scarso,
che su tutti i morti imperar, gente consunta.

Socrate in Platone, *La Repubblica*, III¹

Il desiderio del riconoscimento si presenta come un concetto strano e un po' artificioso, soprattutto quando viene definito il motore principale della storia umana. Il termine "riconoscimento" ricorre solo di tanto in tanto nei discorsi comuni: per esempio quando a un collega che va in pensione viene regalato un orologio "in riconoscimento degli anni di servizio"; ma di norma non pensiamo alla vita politica come a una "lotta per il riconoscimento". Quando parliamo di politica in termini generali, è più facile concepirla come una competizione per il potere tra gruppi di interesse, come una lotta per dividersi la ricchezza e altre cose buone della vita.

Il concetto alla base del «riconoscimento» non è stato inventato da Hegel, ma è vecchio quanto la stessa filosofia occidentale e si riferisce a una parte molto nota della personalità umana. Attraverso i millenni non è stata usata nessuna parola precisa per indicare il fenomeno psicologico del desiderio del riconoscimento. Platone parlò di *thymós* o "animo" nel senso di coraggio, Machiavelli di desiderio di gloria, Hobbes di orgoglio o vanagloria, Rousseau di amor proprio, Alexander Hamilton di amore della

fama, James Madison di ambizione, Hegel di riconoscimento e Nietzsche dell'uomo come della «bestia con le guance rosse». Tutti questi termini si riferiscono a quella parte dell'uomo che sente il bisogno di dare un *valore* alle cose – in primo luogo a se stesso, ma anche agli altri, alle azioni e a tutto ciò che è intorno a lui. Questa parte della personalità costituisce la fonte primaria dei sentimenti dell'orgoglio, della rabbia e della vergogna, e non è riducibile né al desiderio né alla ragione. Il desiderio del riconoscimento è la parte più specificamente politica della personalità umana perché è quella che spinge gli uomini a volersi imporre ad altri uomini, e quindi li porta nella condizione kantiana di «socievolezza asociale». Non desta affatto meraviglia che per molti filosofi il problema centrale della politica sia stato quello di domare o imbrigliare il desiderio del riconoscimento per far sì che servisse alla comunità politica. In realtà l'idea di domare il desiderio del riconoscimento ha avuto un tale successo tra i filosofi moderni che noi cittadini delle moderne democrazie egualitarie stentiamo a riconoscerlo in noi stessi.²

Nella filosofia occidentale la prima analisi di una certa ampiezza del fenomeno del desiderio del riconoscimento la troviamo, del tutto appropriatamente, in una delle opere che segnano l'inizio di questa filosofia, *La Repubblica* di Platone. *La Repubblica* è un dialogo tra Socrate e due giovani dell'aristocrazia ateniese, Glaucone e Adimanto, in cui il filosofo cerca di spiegare che cosa si debba intendere per uno stato giusto. Un tale stato, al pari degli stati che esistono «nella realtà», ha bisogno di una classe di guardiani, o guerrieri, che lo difendano dai nemici esterni. Secondo Socrate la caratteristica principale di questi guardiani è il *thymós*, cioè l'«animo» nel senso di coraggio.³ Egli paragona un uomo dotato di *thymós* a un cane di razza capace appunto di grande coraggio e di grande foga nel difendere il suo stato dai nemici. Nel suo primo approccio al problema, Socrate descrive il *thymós* dall'esterno: noi sappiamo solo che esso è associato al coraggio – cioè alla disponibilità a rischiare la vita – e al sentimento della rabbia o indignazione per difendere ciò che ci appartiene.⁴

Socrate torna quindi a un'analisi più dettagliata del *thymós* nel libro IV, dove si trova la sua famosa divisione dell'anima in tre parti.⁵ Egli rileva che

l'anima umana ha una parte concupiscibile che si articola in molti desideri diversi, di cui i più forti sono la fame e la sete. Questi desideri si somigliano tutti nello spingere l'uomo verso qualcosa – cibo o bevanda – che è al di fuori di lui. Ma, fa rilevare Socrate, ci sono delle volte in cui un individuo si trattiene dal bere anche se ha sete. Lui e Adimanto convengono subito che c'è un'altra parte dell'anima, quella razionale, la quale può indurre un essere umano ad agire contro i propri desideri – per esempio, quando una persona che ha sete non beve perché sa che l'acqua è inquinata. La parte concupiscibile e quella razionale sono allora due parti dell'anima che bastano da sole a spiegare il comportamento umano? È possibile, per esempio, spiegare tutti i casi di rinnegamento dei propri desideri come un'operazione della ragione che mette un desiderio contro l'altro, per esempio l'avarizia contro la lussuria o la sicurezza a lungo termine contro il piacere immediato?

Adimanto risponde subito che anche per lui il *thymós* è effettivamente un altro genere di desiderio, e a questo punto Socrate racconta la storia di un certo Leonzio che scorse un mucchio di cadaveri distesi ai piedi del boia di Atene:

Egli provava desiderio di guardare, ma insieme non tollerava quello spettacolo e ne distoglieva lo sguardo. Per un poco lottò con se stesso e si coprì gli occhi, poi, vinto dal desiderio, li spalancò e accorse presso i cadaveri esclamando: «Eccoveli, sciagurati, saziatevi di questo bello spettacolo!». ⁶

Uno potrebbe interpretare la lotta interna che ha luogo in Leonzio soltanto come la lotta tra due desideri: il desiderio di guardare i cadaveri, che entra in competizione con il disgusto che si prova alla vista di un morto. Questo sarebbe in linea con la psicologia alquanto meccanicistica di Hobbes, per il quale la volontà è semplicemente «l'ultimo appetito [che entra in gioco] nel deliberare», e perciò la vittoria del desiderio più forte o tenace. Ma interpretare il comportamento di Leonzio come nient'altro che uno scontro di desideri non spiega come mai egli si *arrabbia* con se stesso. ⁷ Forse se fosse riuscito a dominarsi non si sarebbe arrabbiato, e avrebbe invece provato un sentimento diverso ma affine, l'orgoglio. ⁸ Ma un attimo di

riflessione ci farà capire che la rabbia di Leonzio non poteva venire né dalla parte razionale né da quella concupiscibile dell'anima, per il semplice fatto che egli non era indifferente all'esito della sua lotta interiore. La sua rabbia doveva perciò venire da una terza e diversa parte dell'anima, quella che Socrate chiama *thymós*. Questa rabbia che scaturisce dal *thymós* è, come Socrate fa notare, una potenziale alleata della ragione nel reprimere i desideri sbagliati o sciocchi, ma è comunque distinta da essa.

Il *thymós* di cui si parla nella *Repubblica* è qualcosa che ha a che fare col valore che ciascuno dà a se stesso, quello che oggi potremmo chiamare "stima di sé". Leonzio si considerava un individuo capace di comportarsi con una certa dignità e di dominare i propri impulsi, e quando non gli riuscì di essere coerente con l'immagine che aveva di sé, si arrabbiò con se stesso. Socrate spiega che quanto più un uomo è nobile di cuore – cioè quanto maggiore è la stima che ha di sé – tanto più si arrabbia quando viene trattato ingiustamente: «Allora ribolle d'ira, si stizzisce e si fa alleato di quella che gli sembra giustizia», anche se è costretto a soffrire «la fame, il freddo e ogni simile patimento».⁹ Ma con questo Socrate ci fa pensare a un legame tra la "rabbia" e la "stima di sé". Il *thymós* è una specie di senso innato della giustizia: tutti pensiamo di avere un certo valore, e quando altre persone si comportano con noi come se valesimo meno – quando non *riconoscono* il nostro valore –, allora noi ci irritiamo. Lo stretto legame tra la stima di sé e la rabbia ce lo conferma il sinonimo di rabbia: "indignazione". Dato infatti che la "dignità" è il senso che ciascuno ha del proprio valore, quando qualcosa offende questo senso del valore si ha l'"indignazione". Al contrario, quando altre persone vedono che noi veniamo meno alla stima che dovremmo avere di noi stessi, noi proviamo *vergogna*, mentre quando veniamo considerati giustamente, cioè per quello che si vale, proviamo un senso di *orgoglio*.

La rabbia è un sentimento che può giungere a una forza enorme, fino a sopraffare, come fa notare Socrate, istinti naturali quali la fame, la sete e l'autoconservazione. Ma essa non è il desiderio di ogni oggetto materiale al di fuori dell'io; se noi possiamo parlarne come desiderio, essa è il *desiderio di un desiderio*, cioè il desiderio che questa persona che ci ha sottovalutato

cambi la sua opinione e ci riconosca per quello che riteniamo di valere. Il *thymós* di Platone, perciò, non è altro che la sede psicologica del desiderio hegeliano del riconoscimento: il padrone aristocratico è infatti spinto in una lotta a sangue dal desiderio che altri lo stimino per quello che egli ritiene di valere. Ed effettivamente la sua rabbia raggiunge il colmo quando questa stima che ha di sé viene denigrata. Il *thymós* e il desiderio del riconoscimento differiscono alquanto nel senso che mentre il primo si riferisce a una parte dell'anima che conferisce valore agli oggetti, il secondo è un'attività del *thymós* che chiede a un'altra coscienza di condividere la stessa valutazione. È possibile che uno provi dentro di sé un orgoglio timotico senza chiederne il riconoscimento. Ma la stima non è come una mela o una Porsche: essa è uno stato di coscienza, e per avere la certezza soggettiva del proprio valore, è necessario che essa sia riconosciuta da un'altra coscienza. È perciò tipico, ma non inevitabile, che il *thymós* spinga gli uomini a cercare il riconoscimento.

Consideriamo per un momento un esempio di *thymós*, piccolo ma rivelatore, del mondo contemporaneo. Prima di diventare presidente della Cecoslovacchia, nell'autunno 1989, Václav Havel per un certo periodo di tempo non fece che andare e venire dal carcere, per la sua attività di dissidente e di membro fondatore del movimento per i diritti umani Charta 77. È chiaro che durante questi soggiorni in prigione ebbe tutto il tempo per riflettere sul sistema che gli riservava un simile trattamento e sulla vera natura del male che esso rappresentava. Nel suo saggio *Il potere dell'impotenza*, pubblicato agli inizi degli anni ottanta, prima che Gorbacëv strizzasse l'occhio alle rivoluzioni democratiche dell'Europa orientale, Havel racconta questa storia:

Il capo di un negozio di frutta e verdura mette nella sua vetrina, tra le cipolle e le carote, un cartello con su scritto «Lavoratori di tutto il mondo, unitevi!». Perché lo fa? Che cosa sta cercando di comunicare al mondo? È davvero entusiasta dell'idea dell'unità di tutti i lavoratori del mondo? E il suo entusiasmo è davvero cosa grande da fargli provare l'impulso irresistibile di mettere il pubblico al corrente dei suoi ideali? Ha per caso riflettuto un pochino su come potrebbe avvenire un tale unificazione e che cosa essa significherebbe? [...]

Ovviamente all'erbivendolo non importa nulla del contenuto semantico dello slogan che ha messo in mostra, né ha messo lo slogan in vetrina per il desiderio personale di mettere il pubblico al corrente dell'ideale che esso esprime. Questo naturalmente non vuol dire che la sua azione non abbia né un motivo né un significato, o che lo slogan non comunichi niente a nessuno. Lo slogan è effettivamente un *segno*, e come tale esso contiene un messaggio subliminale ma molto preciso, che verbalmente potrebbe suonare così: «Io, l'erbivendolo XY, vivo qui e so cosa devo fare. Io mi sto comportando come ci si aspetta da me. Io sono uno su cui si può contare, e nessuno può rimproverarmi di niente. Io ubbidisco, e perciò ho il diritto di essere lasciato in pace». Naturalmente questo messaggio ha un destinatario: esso è diretto in alto, al superiore dell'erbivendolo, ma nello stesso tempo esso costituisce uno scudo che protegge l'erbivendolo da potenziali informatori. Il vero significato dello slogan affonda perciò le sue radici nell'esistenza dell'erbivendolo. Esso rispecchia i suoi interessi vitali. Ma quali sono questi interessi vitali?

Vediamoli: se all'erbivendolo fosse stato detto di mettere in mostra lo slogan «Io ho paura e perciò ubbidisco senza discutere», egli non sarebbe stato affatto indifferente alla sua semantica, anche se l'affermazione rifletteva la verità. *L'erbivendolo si sarebbe sentito imbarazzato e pieno di vergogna a mettere una dichiarazione tanto inequivocabile della propria degradazione nella vetrina del negozio, e con ragione, in quanto egli è un essere umano e come tale ha una sua dignità.* Per superare questa complicazione, la sua espressione di fedeltà deve prendere la forma di un cartello che, almeno nella sua superficie testuale, indichi un livello di convincimento disinteressato. Esso deve permettere all'erbivendolo di dire: «Cosa non va dei lavoratori di tutto il mondo che si devono unire?». In questo modo il cartello aiuta l'erbivendolo a nascondere a se stesso la bassa motivazione della sua obbedienza, e nello stesso tempo nasconde anche la bassa motivazione del potere. Esso nasconde tutti e due dietro la facciata di qual cosa di elevato.

E questo qualcosa è l'*ideologia*.¹⁰

La prima cosa che colpisce di questo brano è l'uso da parte di Havel della parola "dignità". Havel ci dipinge l'erbivendolo come una persona comune, senza né un'istruzione né una levatura particolari, che però si vergogna a esporre un cartello che dica "Io ho paura". Qual è la natura di questa dignità che costituisce la fonte dell'inibizione umana? Havel nota che un cartello del genere sarebbe una dichiarazione più onesta dello slogan comunista. Non solo, ma in Cecoslovacchia tutti sapevano che uno era costretto dalla paura a fare cose che non voleva. E la stessa paura, cioè l'istinto dell'autoconservazione, è un istinto naturale comune a tutti gli uomini. Perché allora non ammettere di essere umani, e quindi di aver paura?

Il motivo, in ultima analisi, è legato al fatto che l'erbivendolo crede di avere un certo *valore*. A sua volta questo valore è collegato al fatto che egli crede di essere qualcosa di più di un animale pauroso e bisognoso che può

essere manipolato facendo leva sulla sua paura e il suo bisogno. Egli crede, anche se non è capace di articolare questa credenza, di essere un agente morale capace di fare delle scelte e capace, per principio, di resistere ai suoi bisogni naturali.

Naturalmente, come fa rilevare Havel, l'erbivendolo è in grado di schivare questo dibattito interno in quanto gli basta esporre il nobile slogan comunista e ingannare se stesso pensando di essere un uomo di principi e non un pauroso e un miserabile. In un certo senso la sua situazione è come quella del Leonzio di Socrate, che cedette al desiderio di guardare i cadaveri. Sia l'erbivendolo che Leonzio ritenevano infatti di avere un certo valore, connesso alla capacità di fare delle scelte, e di essere "meglio" dei loro desideri e delle loro paure naturali. Ma alla fine tutti e due vengono sconfitti da queste paure e da questi desideri. La sola differenza tra loro sta nel fatto che Leonzio riconosce onestamente la propria debolezza e si sente in colpa, mentre l'erbivendolo non deve fare i conti con la propria degradazione perché l'ideologia gli fornisce la giustificazione appropriata. La storia di Havel ci insegna due cose: la prima è che il sentimento della dignità o stima di sé che è alla radice del *thymós* è connesso al fatto che l'uomo sa di essere in qualche modo un agente morale capace realmente di fare delle scelte; e la seconda è che questa intuizione è innata o è una caratteristica di tutti gli esseri umani, dal grande conquistatore all'umile erbivendolo. Come dice Havel,

Gli scopi essenziali della vita sono presenti naturalmente in ogni persona. In ognuno di noi c'è il desiderio di una giusta dignità dell'uomo, di un'integrità morale, di potersi esprimere liberamente e di poter trascendere il mondo delle esistenze.¹¹

Havel osserva però che «ogni persona è capace, in misura maggiore o minore, di adattarsi a una vita di menzogne». La sua condanna dello stato comunista post-totalitario si basa sul danno che il comunismo ha fatto all'indole morale o alla credenza della gente nella propria capacità di agire come agente morale – l'assenza di dignità che l'erbivendolo dimostra nell'esporre il cartello con lo slogan "Lavoratori di tutto il mondo, unitevi!". Dignità e umiliazione, che è il suo contrario, sono le due parole

più usate da Havel nel descrivere la vita che si conduceva nella Cecoslovacchia comunista.¹² Il comunismo *umiliava* la gente comune, costringendola a fare una miriade di piccoli, e a volte tutt'altro che piccoli, compromessi morali con la propria coscienza. Compromessi che potevano manifestarsi coll'espore un cartello in una vetrina, col firmare una petizione per denunciare un collega reo di comportarsi in maniera non gradita allo stato comunista, o semplicemente col rimanersene zitti quando un collega veniva perseguitato ingiustamente. I malandati stati post-totalitari dell'era brezneviana cercarono di rendere ognuno moralmente complice, ma non col terrore, bensì – colmo dell'ironia – dondolandogli davanti agli occhi i frutti del consumismo moderno. Ma non si trattava dei ninoli spettacolari che eccitavano la cupidigia dei funzionari delle *investment bank* americane degli anni ottanta, ma di cose da poco, come un frigorifero, un appartamento più grande o delle ferie in Bulgaria, cose che apparivano enormi a gente con poche soddisfazioni materiali. Il comunismo rafforzava insomma in modo molto più deciso del liberalismo “borghese” la parte concupiscibile dell'anima a tutto scapito di quella timotica. L'accusa che Havel lancia al comunismo non è di non aver saputo dare la promessa abbondanza materiale dell'efficienza industriale o di avere deluso la classe operaia e i poveri che speravano in una vita migliore. Al contrario, queste cose le ha offerte, entro un patto faustiano, richiedendo loro in cambio il loro valore morale. E nel fare questo baratto le vittime del sistema sono diventate i suoi perpetuatori, mentre il sistema stesso prendeva a vivere di vita propria, indipendentemente dal fatto che qualcuno desiderasse o meno parteciparvi.

Naturalmente quella che Havel chiama «la generale riluttanza della gente consumisticamente orientata a sacrificare alcune certezze materiali per amore della loro integrità spirituale e morale» è un fenomeno che non si riscontra solo nelle società comuniste. In Occidente il consumismo induce la gente a fare quotidianamente compromessi con la propria coscienza, e ciascuno si racconta bugie non in nome del socialismo ma di idee come il bisogno di “realizzarsi” o come la “crescita personale”. Eppure una differenza c'è ed è importante: nelle società comuniste era difficile avere

una vita normale, e quasi impossibile averne una “di successo” senza reprimere in misura più o meno grande il proprio *thymós*. Uno non poteva limitarsi semplicemente a fare un mestiere o una professione senza occuparsi d’altro: doveva in qualche modo “andare d’accordo” col sistema, esattamente come l’erbivendolo; ed è chiaro che uno non poteva avere successo come scrittore o professore o giornalista televisivo senza lasciarsi coinvolgere più o meno completamente dal meccanismo perverso del sistema.¹³ Per una persona onesta che voleva conservare la stima di se stesso non c’era che un’alternativa – a meno di non fare parte di quella cerchia sempre più ristretta di individui che credevano ancora sinceramente nell’ideologia marxista-leninista. E questa era rifiutare del tutto il sistema e diventare, come Vladimir Bukovskij, Andrej Sacharov, Aleksandr Solženicyn, o lo stesso Havel, dissidenti di professione. Questo però voleva dire rompere completamente con la parte concupiscibile della vita e barattare semplici gratificazioni materiali come un lavoro regolare o una casa con una vita da asceti in galera, con un manicomio o con l’esilio. Ma per la grande massa della gente i cui lati timotici non erano così ben sviluppati, la vita normale significava l’accettazione di una piccola, quotidiana degradazione morale.

Nella storia di Leonzio che ci racconta Platone e nella favola dell’erbivendolo che ci racconta Havel, l’una per così dire all’inizio e l’altra alla fine della tradizione del pensiero politico occidentale, noi vediamo un’umile forma di *thymós* diventare un fattore centrale della vita politica. Il *thymós* ci si presenta connesso in qualche modo a un buon ordinamento politico in quanto esso è la fonte del coraggio, del desiderio di partecipare alla vita della comunità e di una certa riluttanza a fare compromessi con la propria coscienza. Secondo questi scrittori un buon ordinamento politico ha bisogno di essere qualcosa di più di un mutuo patto di non aggressione: deve anche soddisfare il giusto desiderio che l’uomo ha di vedere riconosciuta la propria dignità e il proprio valore.

Ma il *thymós* e il desiderio del riconoscimento sono fenomeni molto più ampi di quanto questi due esempi possano lasciar pensare. I processi di valutazione e di autovalutazione pervadono molti aspetti della vita

quotidiana ritenuti comunemente economici: l'uomo è davvero «la bestia con le guance rosse».

La bestia con le guance rosse

Eppure, se Dio vorrà che [questa guerra] continui fino a quando non sarà dato fondo alla ricchezza ammassata col lavoro duro e senza posa fatto per duecentocinquant'anni dagli schiavi, e fino a quando ogni goccia di sangue fatta colare dalla frusta non sarà stata pagata con un'altra goccia di sangue fatta colare dalla spada, si dovrà ancora dire, come fu detto tremila anni fa, «I giudizi del Signore sono veri e giusti in tutto e per tutto».

Abraham Lincoln, *Secondo discorso inaugurale*,
marzo 1865¹

Il *thymós* quale emerge dalla *Repubblica* e dalla favola dell'eribivendolo di Havel è come un senso innato della giustizia, e in quanto tale è la sede psicologica delle più nobili virtù: altruismo, idealismo, moralità, abnegazione, coraggio e onorabilità. Il *thymós* fornisce un potente supporto emotivo al processo dell'apprezzamento e della valutazione, e permette agli esseri umani di vincere i loro istinti naturali più forti per amore di ciò che essi ritengono retto e giusto. La gente come prima cosa valuta e apprezza *se stessa*, e prova indignazione quando si tratta di cose che *la riguardano personalmente*, ma è anche capace di apprezzare *altre* persone e di irritarsi per cose che riguardano gli *altri*. Il più delle volte questo accade quando un individuo appartiene a una categoria di persone che si sente trattata ingiustamente: per esempio, una femminista è irritata per come vengono trattate tutte le donne, e lo stesso succede a un nazionalista per il suo gruppo etnico. L'indignazione per qualcosa che ci riguarda personalmente si estende quindi a tutta una categoria e genera sentimenti di solidarietà. Ma vi

sono anche esempi di irritazione in favore di categorie di persone alle quali uno non appartiene. La giusta rabbia dei radicali bianchi abolizionisti per la schiavitù che esisteva negli Stati Uniti prima della guerra civile, o l'indignazione di molta gente di tutto il mondo per il sistema dell'apartheid del Sud Africa sono entrambe manifestazioni di *thymós*. In questi casi l'indignazione nasce perché le vittime del razzismo non vengono trattate con quella stima che secondo le persone indignate va tributata a ogni essere umano, cioè perché esse non vengono *riconosciute*.

Il desiderio del riconoscimento che scaturisce dal *thymós* è un fenomeno profondamente paradossale in quanto quest'ultimo è la sede psicologica della giustizia e dell'altruismo e nello stesso tempo è strettamente legato all'egoismo. L'io timotico richiede il riconoscimento di se stesso e degli altri per il *proprio* senso del valore delle cose. Il desiderio del riconoscimento rimane una forma di autoaffermazione, una proiezione dei propri valori nel mondo esterno, e fa nascere sentimenti di rabbia quando questi valori non sono riconosciuti da altre persone. Nessuno può garantire che il senso di giustizia dell'io timotico corrisponda a quello di altri io: ciò che, per esempio, è giusto per un antiapartheid non lo è affatto per un sudafricano bianco che vuole l'apartheid, in quanto le loro valutazioni della dignità dei neri sono diverse. In effetti, dato che di solito l'io timotico comincia col valutare se stesso, la cosa più probabile è che egli si *sopravaluti*, perché, come dice Locke, nessuno è un buon giudice di se stesso.

La natura autoaffermativa del *thymós* porta comunemente a confondere *thymós* e desiderio. In effetti l'autoaffermazione che scaturisce dal *thymós* e l'egoismo del desiderio sono due fenomeni molto diversi.² Facciamo il caso di una vertenza salariale tra la direzione e il sindacato di una fabbrica di automobili. La maggior parte dei politologi contemporanei, basandosi su una psicologia hobbesiana che riduce la volontà unicamente al desiderio e alla ragione, interpreterebbe le vertenze di questo tipo come conflitti tra "gruppi d'interesse", cioè tra il desiderio dei lavoratori che vogliono una fetta maggiore della torta economica e quello dei dirigenti che non gliela vogliono concedere. La ragione, direbbe un politologo, dovrebbe indurre

ognuna delle parti a seguire un tipo di patteggiamento che massimizzi i propri vantaggi economici o, in caso di sciopero, minimizzi i costi, fino a che la forza dell'una o dell'altra parte non porti a un compromesso.

Ma in realtà questa sarebbe una notevole semplificazione del processo psicologico all'interno di ciascuna delle parti. Il lavoratore che sciopera non porta un cartello con su scritto «Io sono un avido e voglio strappare alla direzione più denaro possibile», esattamente come l'erbivendolo di Havel non avrebbe mai messo in vetrina un cartello con scritto «Io ho paura». Lo scioperante dice invece – e lo pensa – «Io sono un buon lavoratore e mi merito molto più di quanto il mio datore di lavoro mi stia dando. Infatti, dati i profitti che io ho permesso alla società di incrementare, e dati i salari pagati per un lavoro equivalente in altre industrie, io non sono pagato come dovrei, in altre parole io vengo trattato come...» e qui il lavoratore estrae una metafora biologica il cui significato è che la sua dignità umana viene calpestata. Esattamente come l'erbivendolo, anche il lavoratore ritiene di avere un certo valore. Naturalmente egli chiede una paga più alta per poter pagare le sue ipoteche e acquistare il necessario per i suoi figli, ma egli la vuole anche come un riconoscimento del proprio valore. Raramente la rabbia che emerge nelle vertenze di lavoro ha a che fare con il solo livello dei salari: il più delle volte è provocata invece dal fatto che gli aumenti offerti dalle aziende non «riconoscono» adeguatamente la dignità del lavoratore. E questo spiega perché gli scioperanti siano molto più furibondi contro i crumiri che contro la stessa direzione dell'azienda. Anche se il crumiro non è altro che uno strumento della direzione, egli viene disprezzato come un essere abietto in cui il desiderio del guadagno immediato ha sopraffatto il senso della dignità. Infatti, diversamente dagli altri scioperanti, nel crumiro il desiderio ha la meglio sul *thymós*.

L'egoismo economico si comprende facilmente, ma spesso si ignora quanto sia intimamente legato all'autoaffermazione timotica. Un salario più alto soddisfa sia il desiderio di cose materiali della parte concupiscibile dell'anima sia il desiderio del riconoscimento della parte timotica. Nella vita politica raramente le rivendicazioni economiche sono presentate come semplici richieste di aumenti; in genere esse sono espresse in termini di

“giustizia economica”. Presentare una richiesta economica come una rivendicazione in nome della giustizia può essere fatto anche per puro cinismo, ma il più delle volte rispecchia la forza effettiva della rabbia timotica in quanto la gente crede, consciamente o meno, che in definitiva nelle vertenze economiche sia in gioco la propria dignità. In realtà gran parte di ciò che comunemente è interpretato come una motivazione economica si scioglie in una specie di desiderio timotico di riconoscimento. Questo l’ha capito molto bene Adam Smith, il padre dell’economia politica. Nella sua *Teoria dei sentimenti morali*, egli afferma che la ragione per cui gli uomini cercano la ricchezza e sfuggono la povertà ha poco a che vedere con le necessità economiche, e questo perché «il salario del più povero dei lavoratori» è in grado di supplire a necessità di natura quali «il cibo e il vestiario, il comfort di una casa e di una famiglia», e perché anche tra i poveri gran parte del reddito viene speso in cose che a rigor di termini sono «comodità che possono essere ritenute superflue». Perché, allora, gli uomini faticano e si affaccendano per «migliorare la loro condizione»? Ecco la risposta:

Il non passare inosservati, il fatto che ci si occupi di noi, il venire notati con simpatia, con compiacimento e con approvazione, sono tutti i vantaggi che secondo noi derivano da essa. È la *vanità*, non il benessere o il piacere, che ci interessa. Ma la vanità è sempre fondata sul crederci oggetto di attenzione e approvazione. Il ricco *si gloria* delle sue ricchezze perché sente che esse attirano su di lui l’attenzione di tutti, e che tutti sono disposti ad accompagnarlo in tutte le piacevoli emozioni che i vantaggi della sua situazione lo spingono facilmente a [...]. Il povero, al contrario, *si vergogna* della sua povertà. Egli sente che a causa di essa la gente nemmeno lo vede, e se qualcuno lo nota non è però che provi tanta comprensione per la sua povertà e le sue sofferenze.³

C’è un livello di povertà in cui l’attività economica viene intrapresa per soddisfare necessità naturali, come è successo negli anni ottanta nel Sahel africano colpito dalla siccità. Ma nella maggior parte delle altre regioni del mondo quelli di povertà e di privazione sono concetti più relativi che assoluti, che derivano dal ruolo della moneta quale simbolo del valore.⁴ Negli Stati Uniti la “linea di demarcazione” ufficiale della povertà rappresenta uno standard di vita molto più alto di quello dei benestanti di certi paesi del Terzo mondo. Questo non vuol dire che i poveri degli Stati

Uniti siano più soddisfatti dei benestanti dell’Africa o dell’Asia meridionale, perché anzi, dato il loro senso di dignità, ricevono quotidianamente molti più affronti. Quando afferma che nelle Americhe un re «mangia, alloggia, e vi veste peggio di un lavoratore inglese a giornata», Locke non tiene conto del *thymós*, per cui il problema gli sfugge completamente. Nelle Americhe il re aveva una dignità che mancava del tutto al lavoratore a giornata inglese, una dignità che gli veniva dalla sua libertà, dalla sua autosufficienza, e dal rispetto e dal riconoscimento che riceveva dalla sua comunità. Forse il lavoratore a giornata inglese mangiava meglio, ma dipendeva completamente dal suo datore di lavoro, per il quale praticamente lui come essere umano non esisteva affatto.

Il fatto di non comprendere la componente timotica di quella che normalmente è ritenuta una motivazione economica porta a interpretare i cambiamenti politici e storici in maniera molto approssimativa. Per esempio, è molto comune affermare che le rivoluzioni sono causate dalla povertà e dalle privazioni, o credere che maggiori sono la povertà e le privazioni, più alto è il potenziale rivoluzionario. Ma il famoso saggio di Tocqueville sulla Rivoluzione francese dimostra che successe tutto il contrario: nei trenta o quarant’anni che precedettero la rivoluzione, la Francia gode infatti di una crescita economica mai conosciuta prima, accompagnata per di più da tutta una serie di riforme liberaleggianti bene intenzionate anche se poco meditate. Alla vigilia della rivoluzione i contadini francesi stavano meglio ed erano più indipendenti di quelli della Slesia o della Prussia orientale, e lo stesso dicasi della classe media. Essi divennero materiale combustibile per la rivoluzione solo perché la liberalizzazione della vita politica che ebbe luogo verso la fine del secolo XVIII li mise in condizioni di sentire le loro privazioni *relative* molto più acutamente dei contadini prussiani, e di esprimere la loro rabbia.⁵ Nel mondo contemporaneo solo i paesi più poveri e quelli più ricchi tendono a essere stabili. I paesi in via di modernizzazione economica tendono a essere i meno stabili perché la crescita porta di per sé a nuove aspettative e a nuove richieste, e la gente paragona la propria situazione non a quella delle società tradizionali ma a quella dei paesi ricchi, e questo la irrita. Quella che

viene comunemente chiamata “rivoluzione delle aspettative crescenti” è un fenomeno altrettanto timotico di quella che nasce dal desiderio.⁶

Ci sono anche altri casi in cui il *thymós* è stato confuso con il desiderio. Gli storici che tentano di spiegare la guerra civile americana ci devono dire come mai gli americani sopportarono le sofferenze spaventose provocate da una guerra che fece 600 000 morti, cioè quasi il 2 per cento dei 31 milioni di abitanti del paese. Un certo numero di storici del secolo XX ha cercato, sottolineando i fattori economici, di interpretare la guerra come una lotta tra un Nord capitalista in via di industrializzazione e un Sud tradizionale di piantatori. Ma le spiegazioni di questo genere sono alquanto insoddisfacenti. Inizialmente la guerra venne combattuta per obiettivi in gran parte non economici – il Nord per salvare l’Unione, il Sud per conservare le sue «istituzioni peculiari» e il modo di vivere che esse rappresentavano. Ma c’era anche un altro motivo, e Abraham Lincoln, più acuto di molti suoi successivi interpreti, lo additò quando disse che «tutti sapevano» che la schiavitù era «in qualche modo la causa» del conflitto. Naturalmente molti nordisti erano contrari all’emancipazione e speravano di porre ben presto fine alla guerra con un compromesso. Ma la determinazione di Lincoln nel combattere fino alla fine – evidente nel suo stesso duro ammonimento che sarebbe andato fino in fondo anche a costo di spendere i frutti del «lavoro duro e senza posa fatto per duecentocinquant’anni dagli schiavi» – era, economicamente parlando, incomprensibile. Questi scambi hanno senso solo per la parte timotica dell’anima.⁷

Ci sono anche diversi esempi di come il desiderio del riconoscimento agisce nella politica americana contemporanea. Per esempio, l’aborto è stato uno dei problemi sociali nevralgici della generazione passata, eppure è un problema quasi senza contenuti economici.⁸ La controversia sull’aborto si incentra sul conflitto dei diritti rispettivamente del nascituro e della madre, ma in realtà essa rispecchia un più profondo dissenso sulla relativa dignità, da una parte della famiglia tradizionale e del ruolo che in essa ha la donna, e dall’altra di quella della donna lavoratrice e autosufficiente. In questa controversia le parti provano indignazione in favore sia dei feti

abortiti che delle donne che muoiono a causa di abortisti incompetenti, ma esse provano indignazione anche per se stesse: le madri tradizionaliste perché considerano l'aborto un'offesa alla maternità, e le donne lavoratrici perché la proibizione dell'aborto diminuisce la loro dignità di eguali agli uomini. Praticamente tutte le rivendicazioni delle libertà e dei diritti civili, pur avendo certe componenti economiche, sono sostanzialmente lotte timotiche per il riconoscimento di concezioni concorrenti della giustizia e della dignità umana. Nell'America moderna l'infamia del razzismo consiste solo parzialmente nelle privazioni fisiche provocate tra i neri dalla povertà: gran parte di essa sta nel fatto che agli occhi di molti bianchi un nero è, per dirla con Ralph Ellison, un «uomo invisibile», non odiato attivamente ma non visto come un essere umano. La povertà non fa che sommarsi a questa invisibilità.

Ritroviamo un aspetto timotico anche in molte altre attività che normalmente vengono considerate come esempi di desiderio naturale. La conquista sessuale, per esempio, non è di solito solo una questione di gratificazione fisica – per la quale uno non ha sempre bisogno di un partner –, ma rispecchia anche il bisogno che la desiderabilità venga «riconosciuta» dall'altro. L'io che viene riconosciuto non è necessariamente l'io hegeliano del padrone aristocratico o l'io morale dell'erbivendolo di Havel, ma le forme più profonde di amore erotico comportano il desiderio ardente del riconoscimento, da parte dell'amante, di qualcosa di più delle caratteristiche fisiche di un individuo, il desiderio ardente di qualcosa che equivale al riconoscimento del suo valore.

Questi esempi di *thymós* non intendono dimostrare che ogni attività economica, tutto l'amore erotico e tutta la politica possono essere ridotti al desiderio del riconoscimento. Ragione e desiderio restano parti dell'anima distinte dal *thymós*. Non solo, ma sotto molti aspetti esse costituiscono per l'uomo moderno, liberale, le parti *dominanti* dell'anima. Gli esseri umani desiderano ardentemente il denaro perché vogliono non tanto il riconoscimento quanto le *cose*, e con il “via libera” alla tendenza umana all'accumulazione che ha avuto luogo all'inizio dei tempi moderni, il numero e la varietà dei desideri materiali ha registrato un aumento

esplosivo. Ed essi bramano il sesso per il semplice motivo che dà piacere. Io ho messo l'accento sulle dimensioni timotiche dell'avidità e della lussuria perché il primato del desiderio e della ragione esistente nel mondo moderno tende a oscurare il ruolo che il *thymós* o riconoscimento ha nella vita di tutti i giorni. Spesso il *thymós* si presenta come un alleato del desiderio – per esempio, nel caso della richiesta da parte del lavoratore di una “giustizia economica” – per cui viene facilmente confuso col desiderio stesso.

Il desiderio del riconoscimento ha avuto anche un ruolo determinante nel provocare il terremoto anticomunista nell'Unione Sovietica, nell'Europa orientale e nella Cina. È chiaro che molti europei dell'Est volevano la fine del comunismo per ragioni economiche tutt'altro che elevate: pensavano cioè che quella avrebbe portato ai livelli di vita della Germania occidentale. L'impulso fondamentale alle riforme intraprese nell'Unione Sovietica e nella Cina è stato in un certo senso di carattere economico, e cioè quello che noi abbiamo identificato come l'incapacità delle economie a direzione centralizzata a soddisfare le esigenze della società “postindustriale”. Solo che al desiderio della prosperità si è unita la richiesta dei diritti democratici e della partecipazione politica come fini a sé stanti, in altre parole la richiesta di un sistema che realizzasse il riconoscimento come cosa corrente e universale. Gli aspiranti golpisti dell'agosto 1991 si sbagliarono a pensare che il popolo russo avrebbe barattato «la propria libertà per un pezzo di salsiccia», com'ebbe a dire uno dei difensori del Parlamento russo.

Non è possibile comprendere il fenomeno rivoluzionario nella sua totalità se non ci rendiamo conto dell'importante funzione che hanno avuto la rabbia timotica e la richiesta di riconoscimento che hanno accompagnato la crisi economica del comunismo. È un fatto curioso, ma nelle situazioni rivoluzionarie è raro che a portare la gente a correre grossi rischi e a provocare il crollo dei governi siano quei grandi eventi che gli storici indicano come cause fondamentali: il più delle volte sono invece avvenimenti minori e apparentemente casuali. Per esempio, in Cecoslovacchia il gruppo di opposizione del Forum civico nacque dall'indignazione popolare per l'arresto dello stesso Havel, che ebbe luogo

nonostante le precedenti promesse di liberalizzazione del regime comunista di Jakeš. E a Praga, nel novembre 1989, la folla cominciò a riversarsi nelle strade in seguito alla notizia – rivelatasi poi falsa – che uno studente era stato ucciso dalla polizia. In Romania la serie degli avvenimenti che nel dicembre del 1989 portarono alla caduta del regime di Ceaușescu ebbe inizio con le manifestazioni di protesta che si verificarono nella città di Timișoara per l'arresto di un prete di origine ungherese, padre Tokes, che era stato attivissimo nella campagna per i diritti della comunità ungherese locale.⁹ In Polonia l'ostilità nei confronti dei sovietici e dei comunisti polacchi loro alleati è stata alimentata per decenni dalla riluttanza di Mosca ad ammettere la responsabilità dell'NKVD sovietica nel massacro degli ufficiali polacchi perpetrato nel 1940 nella foresta di Katyn. Uno dei primi atti di Solidarność, non appena al governo dopo l'accordo della "tavola rotonda" della primavera 1989, è stato infatti quello di chiedere conto ai sovietici del massacro di Katyn. Un processo analogo era in corso nella stessa Unione Sovietica, dove molti dei sopravvissuti del periodo staliniano stavano chiedendo conto dei loro delitti a quelli che li avevano perpetrati, e invocando la riabilitazione per le vittime. La *perestrojka* e le riforme politiche non possono essere comprese se non si tiene conto del desiderio di dire semplicemente la verità sul passato e di restituire dignità a coloro che erano scomparsi silenziosamente nei gulag. La rabbia che nel 1990-1991 cacciò via numerosi funzionari di partito locali non nasceva da lagnanze per le disfunzioni del sistema economico, ma da situazioni di corruzione e di arroganza personali; come nel caso del primo segretario del partito di Volgograd, che venne rimosso dal suo incarico perché si era comprato una Volvo con i fondi del partito.

Nella Germania orientale il regime di Honecker venne gravemente indebolito da tutta una serie di avvenimenti: la fuga di centinaia di migliaia di persone che scapparono nella Germania occidentale, la perdita dell'appoggio sovietico, e infine l'apertura del Muro di Berlino. Comunque nemmeno a questo punto era chiaro se nella Germania orientale il socialismo fosse morto: a cacciare definitivamente dal potere il Partito di unità socialista e a screditare i suoi nuovi leader Krenz e Modrow furono le

rivelazioni sull'opulenza della residenza personale di Honecker nel sobborgo di Wandlitz.¹⁰ Ora, a rigor di termini, la rabbia enorme che queste rivelazioni provocarono fu piuttosto irrazionale, perché nella Germania comunista i motivi per lamentarsi erano molti: in primo luogo la mancanza di libertà politica e un tenore di vita basso rispetto a quello della Germania occidentale. E Honecker, da parte sua, non è che visse in una versione moderna di Versailles: la sua casa era semplicemente quella di un ricco borghese di Amburgo o di Brema. Ma nella Germania Est le ben note e inveterate accuse al comunismo non erano riuscite a far scattare nella maggioranza dei tedeschi orientali la molla della rabbia timotica, come invece successe quando sui loro teleschermi apparvero le immagini della villa di Honecker. E questo perché vedere coi propri occhi l'enorme ipocrisia di un regime il cui obiettivo fondamentale era l'eguaglianza offese profondamente il senso della giustizia della gente al punto da farla scendere nelle strade a chiedere la totale messa al bando del partito comunista.

E infine c'è stato il caso della Cina. La riforma economica di Deng Xiaoping creò un orizzonte di opportunità economiche del tutto nuovo per la generazione dei giovani cinesi divenuti maggiorenni negli anni ottanta, che ora per la prima volta dalla rivoluzione poterono mettersi in affari, leggere giornali stranieri e andare a studiare negli Stati Uniti e in altri paesi occidentali. Naturalmente gli studenti cresciuti in questo clima di libertà economica cominciarono a lamentarsi proprio della situazione economica, e in particolare dell'aumento, alla fine degli anni ottanta, dell'inflazione, la quale stava erodendo in continuazione il potere d'acquisto della maggior parte degli abitanti delle città. Ma la Cina riformata si rivelò un paese molto più dinamico e pieno di opportunità della Cina di Mao, specialmente per i figli privilegiati dell'élite che frequentavano le università di Pechino, Xian, Canton e Shanghai. E furono proprio questi studenti che organizzarono le dimostrazioni per una maggiore democrazia, la prima volta nel 1986, e poi di nuovo nella primavera del 1989, per l'anniversario della morte di Hu Yaobang. Tuttavia, mentre la protesta andava avanti, il fatto di non essere minimamente ascoltati e la certezza che il partito e il governo non volessero *riconoscere* né loro né la giustizia delle loro rivendicazioni fece montare in

loro la rabbia. Volevano che Deng Xiaoping, Zhao Ziyang o altri leader di primo piano s'incontrassero personalmente con loro, e incominciarono a chiedere che in un prossimo futuro la loro partecipazione venisse istituzionalizzata. Non si capì bene se tutti loro volevano che l'istituzionalizzazione finisse col prendere la forma di una democrazia rappresentativa, ma la richiesta di fondo era di venir presi sul serio, per adulti, e che si avesse perciò rispetto e deferenza per le loro opinioni.

Tutti questi casi del mondo comunista mettono in luce in un modo o nell'altro il lavoro del desiderio del riconoscimento. Sia la riforma che la rivoluzione vennero fatte per instaurare un sistema politico che istituzionalizzasse il riconoscimento di tutti. Ma, cosa ancora più importante, la rabbia timotica ha avuto un ruolo determinante nel catalizzare gli avvenimenti rivoluzionari. La gente non scese nelle strade di Lipsia, Praga, Timi'oara, Pechino o Mosca per chiedere che il governo le desse un'«economia postindustriale» o che i supermarket fossero pieni di cibo. La loro rabbia travolgente scaturì da tanti piccoli atti di ingiustizia, come l'arresto di un prete o il rifiuto di potenti funzionari di accogliere una lista di richieste.

Gli storici chiamano queste ultime cause secondarie o scatenanti, e in realtà lo sono; ma esse non sono meno necessarie per portare a termine la serie degli avvenimenti rivoluzionari. Non possono formarsi situazioni rivoluzionarie se non c'è qualcuno disposto a rischiare la vita e il relativo comfort per una causa. Ma il coraggio per far questo non può emergere dalla parte concupiscibile dell'anima: deve scaturire dalla parte timotica. L'uomo del desiderio, l'Uomo economico, il vero borghese sarà solo capace di un'«analisi costi-benefici» interna che gli darà sempre una ragione per continuare a lavorare «all'interno del sistema». È solo l'uomo timotico, l'uomo della rabbia, geloso della propria dignità e di quella dei suoi concittadini, l'uomo che sente che il proprio valore consisteva in qualcosa di più della complessa serie di desideri che truccano la sua esistenza fisica: è solo quest'uomo che è disposto ad andare contro un carro armato o ad affrontare una formazione di soldati. E accade spesso che senza questi piccoli atti di coraggio in risposta ad altrettanto piccoli atti di ingiustizia

non prenda il via nessuno dei grandi avvenimenti che portano a cambiamenti fondamentali nelle strutture politiche ed economiche.

L'ascesa e la caduta del *thymós*

L'uomo non lotta per la felicità: questo lo fanno solo gli inglesi.

Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*¹

Il senso di stima che l'uomo ha di sé e la richiesta che esso venga riconosciuto è stato presentato finora come la fonte di virtù nobili quali il coraggio, la generosità e il senso civico, nonché come la sede della resistenza alla tirannia e come una ragione per scegliere la democrazia liberale. Ma il desiderio del riconoscimento ha anche un lato oscuro, e questo ha portato molti filosofi a credere che il *thymós* sia la fonte principale del male umano.

Per noi il *thymós* è cominciato a esistere come una valutazione del proprio valore. La storia dell'eribivendolo di Havel ci indica che questo senso di valore è spesso collegato al sentimento che ciascuno è qualcosa "di più" dei propri desideri naturali: è un agente morale capace di scelte libere. Questa forma piuttosto modesta di *thymós* può essere ritenuta un senso di rispetto di sé, o, come si dice più spesso, di "stima di sé". Chi più chi meno, ce l'hanno tutti gli esseri umani. Sembra che sia per tutti importante avere un sia pur modesto senso di stima di sé, importante per poter svolgere le nostre funzioni nel mondo e per avere delle soddisfazioni dalla vita. Secondo Joan Didion, esso ci permette di dire "no" agli altri senza provare rimorso.²

L'esistenza nella personalità umana di una dimensione morale che valuta costantemente sia noi stessi che gli altri non vuol dire che ci sia un qualche accordo sul contenuto autonomo della moralità. In un mondo di io morali timotici, il nostro io e quello degli altri saranno costantemente in disaccordo, discuteranno e si arrabbieranno su molti problemi piccoli e grandi. Per questo il *thymós*, anche nelle sue manifestazioni più modeste, è il punto di partenza dei conflitti umani.

Inoltre non esiste alcuna garanzia che la valutazione fatta da un essere umano circa il proprio valore rimarrà entro i confini di questo io "morale". Havel ritiene che in tutti gli uomini esista un germe di giudizio morale e di senso di "rettezza"; ma anche se accettassimo questa generalizzazione dovremmo pur sempre ammettere che in alcune persone è più sviluppata che in altre. Si può chiedere il riconoscimento non solo del proprio valore morale, ma anche delle proprie ricchezze, del proprio potere o della propria bellezza fisica.

Cosa ancora più importante, non c'è alcun motivo di pensare che tutti debbano considerarsi *eguali* agli altri. Può darsi infatti che uno cerchi di essere riconosciuto come *superiore* agli altri, magari basandosi su un vero valore interno, ma probabilmente per una stima esagerata di se stesso, dettata dalla vanità. D'ora in avanti noi chiameremo il desiderio di essere riconosciuti come superiori agli altri con un termine nuovo, *megalotimia*, coniato con due parole di greco antico. La megalotimia possiamo ravvisarla sia nel tiranno che invade e assoggetta un popolo vicino affinché questo riconosca la sua autorità, sia nel pianista che vuole essere riconosciuto come il migliore interprete di Beethoven. Il contrario di megalotimia è *isotimia*, il desiderio di essere riconosciuti come eguali agli altri. Megalotimia e isotimia insieme costituiscono le due manifestazioni del desiderio del riconoscimento in base alle quali è possibile comprendere il passaggio storico alla modernità.

È chiaro che la megalotimia è una passione molto problematica per la vita politica, perché se il riconoscimento di una persona da parte di un'altra dà soddisfazione, è ovvio che il riconoscimento da parte di *tutti* darà una soddisfazione ancora maggiore. Così il *thymós*, che inizialmente è venuto

alla luce come un'umile specie di rispetto di sé, può manifestarsi anche come desiderio di dominare. Naturalmente quest'ultimo, oscuro lato del *thymós* era presente fin dall'inizio nella descrizione hegeliana della lotta a sangue, dato che fu il desiderio del riconoscimento che provocò la battaglia primordiale e alla fine portò al dominio del padrone sullo schiavo. E la logica del riconoscimento ha portato alla fine al desiderio di essere *riconosciuti* universalmente, cioè all'imperialismo.

Il *thymós*, sia nella forma modesta del senso della propria dignità dell'erbivendolo, sia nella forma della megalotimia – l'ambizione tirannica di un Cesare o di uno Stalin –, è stato un argomento centrale del pensiero politico occidentale, anche se al fenomeno ogni pensatore ha dato un nome diverso. Praticamente chiunque abbia riflettuto seriamente sulla politica e sui problemi di un giusto ordine politico ha dovuto combattere con le ambiguità morali del *thymós*, cercando di utilizzarne i lati positivi e di trovare il modo di neutralizzare il suo lato oscuro.

Nella *Repubblica* Socrate dialoga a lungo sul *thymós* perché la parte timotica dell'anima si rivela determinante per la costruzione del suo stato giusto.³ Anche questo stato ha, come gli altri, dei nemici esterni, e ha bisogno di essere difeso dai loro attacchi. Esso necessita perciò di una categoria di guardiani coraggiosi, dotati di senso civico e disposti a sacrificare i propri desideri e i propri bisogni materiali per il bene comune. Socrate non crede che il coraggio e il senso civico possano scaturire da un calcolo dell'egoismo illuminato. Essi devono invece essere radicati nel *thymós*, nel giusto orgoglio che i guardiani hanno di sé e del loro stato, e nella loro rabbia potenzialmente irrazionale contro chiunque lo minacci.⁴ Così per Socrate il *thymós* è una virtù politica innata e necessaria per la sopravvivenza di ogni comunità politica perché è grazie a essa che il privato cittadino si affranca dalla vita egoistica del desiderio per guardare al bene comune. Ma Socrate ritiene anche che il *thymós* abbia la capacità non solo di cementare le comunità politiche ma anche di distruggerle. Egli vi accenna in vari punti della *Repubblica*, per esempio quando paragona il guardiano timotico a un feroce cane da guardia, che se non è addestrato come si deve può mordere anche il padrone oltre che gli estranei.⁵ La

costruzione di un giusto ordine politico richiede perciò sia l'educazione che l'addomesticamento del *thymós*, e infatti una larga parte dei primi sei libri della *Repubblica* è dedicata alla giusta formazione timotica della categoria dei guardiani.

La megalotimia degli aspiranti padroni di dominare altra gente con l'imperialismo è stata un tema importante per buona parte del pensiero politico medievale e protomoderno, che chiamò il fenomeno *ricerca di gloria*. La lotta per il riconoscimento fatta dai principi ambiziosi veniva considerata in genere come una caratteristica sia della natura umana che della politica. In un'era in cui la legittimità dell'imperialismo era spesso data per scontata, essa non connotava necessariamente tirannia o ingiustizia.⁶ Per esempio, sant'Agostino elenca il desiderio di gloria tra i vizi, però come uno dei meno dannosi e come una fonte potenziale di grandezza umana.⁷

La megalotimia intesa come desiderio di gloria ebbe un posto centrale nel pensiero del primo pensatore moderno che ruppe decisamente con la tradizione aristotelica della filosofia politica medievale cristiana: Niccolò Machiavelli. Oggi egli è noto soprattutto come l'autore di alcune massime di sconvolgente franchezza sulla natura spietata della politica, per esempio che è meglio essere temuti che amati, o che si deve tener fede alla parola data solo quando è conveniente. Ma Machiavelli è stato il fondatore del pensiero politico moderno. Egli riteneva che l'uomo potesse diventare padrone della propria casa terrena lasciandosi guidare non dalle cose come dovrebbero andare, ma da come esse realmente vanno. Invece di cercare di rendere buoni gli esseri umani con l'educazione, come insegnava Platone, Machiavelli mirò a creare un buon ordine politico attraverso la cattiveria: era infatti convinto che, incanalandola nelle istituzioni appropriate, essa avrebbe potuto essere utilizzata per fini buoni.⁸

Machiavelli comprese che la megalotimia nella forma del desiderio di gloria era sostanzialmente la molla psicologica che faceva scattare l'ambizione dei principi. Le nazioni potevano di quando in quando conquistare i loro vicini per necessità, per difendersi o per poter disporre di maggiori risorse e di una popolazione più numerosa, ma al di sopra e al di

là di queste considerazioni c'era il desiderio dell'uomo di essere riconosciuto – il piacere che un generale romano provava durante il suo trionfo, quando sfilava per le strade della città con il suo avversario in catene e la folla che applaudiva. Ma per Machiavelli il desiderio di gloria non era una caratteristica esclusiva dei principi: esso contagiava anche le repubbliche, come nel caso dei rapaci imperi di Atene e di Roma, nei quali la partecipazione democratica ebbe l'effetto di aumentare le ambizioni dello stato e di creare strumenti militari di espansione più efficienti.⁹

Per quanto il desiderio di gloria sia una caratteristica universale dell'uomo,¹⁰ Machiavelli vide che esso creava problemi particolari, portando gli ambiziosi a diventare tiranni e gli altri a finire schiavi. Ma la sua soluzione fu diversa da quella di Platone, e divenne caratteristica del successivo costituzionalismo repubblicano. Invece di cercare di educare i principi o i guardiani timotici, come aveva suggerito Platone, egli dice che un *thymós* avrebbe fatto da contrappeso a un altro *thymós*. Un certo grado di libertà avrebbero potuto così assicurarlo delle repubbliche miste, in cui le ambizioni timotiche dei principi e dei pochi aristocratici avessero avuto come contrappeso il desiderio timotico di libertà del popolo.¹¹ La repubblica mista di Machiavelli fu perciò una prima versione di quella separazione dei poteri che verrà in seguito istituzionalizzata nelle costituzioni dei paesi occidentali.

Dopo quello di Machiavelli abbiamo un altro progetto, forse più ambizioso, e del quale abbiamo già fatto cenno. Hobbes e Locke, i fondatori del liberalismo moderno, mirarono a sradicare completamente il *thymós* dalla vita politica e a sostituirlo con una combinazione di desiderio e ragione. Questi protomoderni liberali inglesi videro la megalotimia nella forma di orgoglio passionale e cocciuto dei principi, o del fanatismo ultraterreno dei preti militanti, come la causa principale della guerra, e finirono col prendersela con tutte le forme di orgoglio. Nella denigrazione dell'orgoglio aristocratico furono seguiti da un buon numero di illuministi, tra cui Adam Ferguson, James Steuart, David Hume e Montesquieu. Nella società civile immaginata da Hobbes, Locke e altri pensatori liberali protomoderni, l'uomo ha bisogno solamente di desiderio e di ragione. Il

bourgeois è stata una creazione interamente voluta del pensiero protomoderno, uno sforzo di ingegneria sociale inteso a creare la pace sociale attraverso un cambiamento della stessa natura umana. Invece di contrapporre la megalotimia dei pochi a quella dei molti, come aveva consigliato Machiavelli, i fondatori del liberalismo moderno sperarono di poter sconfiggere completamente la megalotimia contrapponendo in effetti gli interessi della parte concupiscibile della natura umana alle passioni della sua parte timotica.¹²

L'incarnazione sociale della megalotimia – e la classe sociale alla quale il liberalismo moderno dichiarò guerra – fu l'aristocrazia tradizionale. Il guerriero aristocratico non creava ricchezza; la rubava agli altri guerrieri, o più esattamente ai contadini, appropriandosi del loro surplus. Egli non agiva in base alla razionalità economica, vendendo il proprio lavoro al miglior offerente: non solo, ma non lavorava affatto e viveva beato e contento in mezzo ai suoi agi. Il suo comportamento seguiva regole dettate dall'orgoglio e dal codice d'onore, che non gli permetteva di fare cose che non fossero all'altezza della sua dignità, come darsi al commercio. Ma nonostante la decadenza di molte società aristocratiche, il nucleo dell'indole dell'aristocratico era connesso, come nel padrone primordiale di Hegel, alla sua disponibilità a rischiare la vita in una lotta a sangue. La guerra rimaneva perciò al centro del modo di vivere aristocratico, e la guerra, come sappiamo bene, è «economicamente subottimale». Molto meglio, quindi, convincere l'aristocratico guerriero della vanità delle sue ambizioni e trasformarlo in un pacifico uomo di affari, le cui attività lucrative avrebbero fatto arricchire anche chi gli stava vicino.¹³

Il processo di “modernizzazione” descritto dalle scienze sociali contemporanee può essere inteso come la vittoria graduale della parte concupiscibile dell'anima, guidata dalla ragione, sulla parte timotica della medesima, una vittoria ottenuta in innumerevoli paesi di tutto il mondo. Le società aristocratiche le ritroviamo in fatti praticamente in tutte le culture, dall'Europa al Medio Oriente, all'Africa e all'Asia meridionale e orientale. La modernizzazione economica ha richiesto non proprio la creazione di strutture sociali moderne come le città o le burocrazie razionali, ma la

vittoria etica del modo borghese di vivere su quello timotico dell'aristocratico. In una società dopo l'altra è stata offerta alla vecchia classe degli aristocratici la transazione di Hobbes, e cioè che entrassero, con tutto il loro orgoglio timotico, nell'attività economica e pensassero a vivere tranquillamente e a far soldi. In alcuni paesi come il Giappone questa transazione è avvenuta apertamente: attuando il suo programma di modernizzazione, lo stato trasformò i membri della vecchia classe dei *samurai* in uomini d'affari, le cui aziende sono diventate le *zaibatsu* del secolo XX.¹⁴ In paesi come la Francia molti aristocratici si rifiutarono di mettersi in affari e combatterono tutta una serie di disperate battaglie di retroguardia per conservare il loro sistema etico-timotico. Questa lotta è ancora in atto in molti paesi del Terzo mondo, dove i discendenti degli antichi guerrieri si trovano anch'essi a dover decidere se appendere o meno le loro spade come cimeli di famiglia e sedersi in un ufficio davanti a un terminale.

All'epoca della nascita degli Stati Uniti, nel Nord America la vittoria dei principi lockiani – e quindi della parte concupiscibile dell'anima su quella timotica – era quasi completa. Il diritto a «perseguire la felicità», proclamato dalla Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America, era inteso soprattutto come acquisizione di beni. E il lockianismo costituisce l'ossatura del *Federalist*, una raccolta di scritti di Alexander Hamilton, James Madison e John Jay in difesa della costituzione americana. Per esempio, nel famoso *Federalist 10*, che difende il governo rappresentativo quale cura contro la malattia delle fazioni del governo popolare, Madison affermava che il «primo obiettivo del governo» era quello di proteggere le diverse facoltà dell'uomo, e in particolare le «diverse e ineguali facoltà di acquisire beni».¹⁵

Per quanto innegabile sia l'apporto del pensiero lockiano all'elaborazione della Costituzione americana, ciò non di meno gli autori del *Federalist* dimostrarono di rendersi conto che il desiderio del riconoscimento non poteva essere bandito *sic et simpliciter* dalla vita politica. Non solo, ma essi compresero che la volontà di affermarsi costituiva uno scopo o un motivo per dedicarsi alla politica, e che un buon governo richiedeva obiettivi

adeguati. Essi miravano a incanalare il desiderio del riconoscimento in direzioni positive o perlomeno innocue, un po' come aveva cercato di fare Machiavelli. Pur riferendosi nel *Federalist 10* a fazioni basate su "interessi" economici, Madison le distingueva però da altre fazioni basate sulle "passioni" o – più esattamente – dalle opinioni passionali della gente sulla ragione e il torto: «Uno zelo per opinioni differenti concernenti la religione, concernenti il governo, e molti altri punti», o «un attaccamento a leader differenti». Le opinioni politiche erano un'espressione di egoismo, e finivano col legarsi inestricabilmente alla valutazione che uno dava di sé e del proprio valore: «Fin quando sussisterà una connessione tra la sua ragione e il suo egoismo, le opinioni (dell'uomo) e le passioni si influenzeranno reciprocamente; e le prime saranno oggetti ai quali le seconde si attaccheranno».¹⁶ Le fazioni nascono così non soltanto dallo scontro tra le parti concupiscibili delle diverse anime degli uomini, cioè dagli interessi economici, ma anche dalle loro parti timotiche.¹⁷ E così all'epoca di Madison la politica americana era dominata da controversie su problemi come la sobrietà in fatto di alcolici, la religione, la schiavitù e così via, esattamente come oggi è dominata dal diritto all'aborto, dalla preghiera nelle scuole e dalla libertà di parola.

Oltre che con la miriade di opinioni passionali sostenute da un gran numero di individui piuttosto deboli, gli autori del *Federalist* ritenevano che la vita politica dovesse fare i conti anche con l'«amore per la fama», che secondo Hamilton era «la passione dominante delle menti più nobili»,¹⁸ cioè con il desiderio di gloria degli individui più forti e ambiziosi. Ma oltre che la megalotimia, anche l'isotimia costituiva un problema per i fondatori degli Stati Uniti. Madison e Hamilton pensavano che la costituzione americana dovesse servire non a reprimere queste differenti espressioni del *thymós*, ma a incanalarle in modo da renderle innocue e allo stesso tempo produttive. Così Madison riteneva che il governo popolare – e cioè le candidature, i comizi politici, i dibattiti, gli articoli di fondo, le votazioni e così via – fosse un modo benigno di indulgere all'orgoglio naturale dell'uomo e alla sua inclinazione all'autoaffermazione timotica, a condizione che esso potesse affermarsi su tutto il territorio di una

repubblica piuttosto grande. Il processo politico democratico era importante non tanto come un mezzo per prendere decisioni o “aggregare interessi” quanto *come un processo*, cioè come un palcoscenico per l’espressione del *thymós*, dove gli uomini potessero cercare il riconoscimento delle loro opinioni. A un livello più alto e potenzialmente più pericoloso della megalotimia degli uomini grandi e ambiziosi, il governo costituzionale veniva instaurato esplicitamente come un modo di usare l’ambizione «per contrapporla all’ambizione». Le varie branche del governo erano viste come dei viali per l’avanzata delle grandi ambizioni, ma il sistema dei controlli e degli equilibri avrebbe assicurato l’eliminazione reciproca di queste ambizioni e impedito l’avvento della tirannia. Un uomo politico americano poteva benissimo ambire di essere un Cesare o un Napoleone, ma il sistema non gli avrebbe permesso di essere più di un Jimmy Carter o di un Ronald Reagan – bloccato da ogni parte da potenti palizzate istituzionali e da altrettanto potenti forze politiche, e costretto a realizzare le proprie ambizioni più come “servitore” che come padrone del popolo.

Il tentativo liberale – che si richiamava a Hobbes e a Locke – di bandire dalla politica il desiderio del riconoscimento o di imbrigliarlo e renderlo impotente ha lasciato molti pensatori del tutto sconcertati. D’ora in poi la società moderna sarà dunque composta di quelli che C.S. Lewis ha chiamato «uomini senza orgoglio» – gente cioè tutta desiderio e ragione ma senza quell’orgogliosa coscienza del proprio valore che ai primordi dell’umanità costituiva l’essenza dell’uomo. Perché era l’orgoglio che faceva di un uomo un uomo: «L’intelletto ne fa un mero spirito e l’appetito ne fa un mero animale».¹⁹ Nell’epoca moderna il più grande e il più rigoroso difensore del *thymós* – e insieme il profeta del suo revival – è stato Friedrich Nietzsche, il padrino del relativismo e del nichilismo dei nostri giorni. Nietzsche fu definito da un suo contemporaneo un «radicale aristocratico», definizione che egli non mise in discussione. Gran parte della sua opera può essere considerata, in un certo senso, come la reazione a quella civiltà che stava sorgendo e che per lui era fatta tutta di «uomini senza orgoglio», una società di *bourgeois* che aspiravano solo a una comoda autoconservazione. Per Nietzsche la vera essenza dell’uomo non era né il

desiderio né la ragione, ma il *thymós*: l'uomo era soprattutto una creatura *che valuta*, la «bestia con le guance rosse» che fonda la vita sulla sua capacità di pronunciare le parole “bene” e “male”. Quanto al suo carattere, Zarathustra dice:

In verità, gli uomini hanno dato a se stessi tutto il loro bene e male. In verità, essi non lo presero, non lo trovarono, né cadde loro come una voce dal cielo. Per conservarsi, l'uomo fu il primo a porre dei valori nelle cose – per primo egli creò un senso delle cose, un senso umano! Perciò si chiama “uomo”, cioè: colui che valuta. Valutare è creare: udite, creatori! Valutare è di per sé il tesoro e il gioiello di tutte le cose valutate. Solo valutando egli conferisce valore: e senza di ciò la noce dell'esistenza sarebbe vuota. Udite, creatori!²⁰

Che genere di valori gli uomini creassero non era per Nietzsche il problema più importante, perché per gli uomini c'erano «mille e uno scopo» da seguire. Ogni popolo della terra aveva un suo «linguaggio del bene e del male», che i suoi vicini non potevano capire. Ciò che costituiva l'essenza dell'uomo era l'atto di valutare se stesso, di darsi un valore e di chiederne il riconoscimento.²¹ L'atto di valutare era intrinsecamente inegualitario in quanto richiedeva di distinguere tra il migliore e il peggiore. È per questo che Nietzsche era interessato solo a quella manifestazione del *thymós* che portava gli uomini a definirsi migliori degli altri, cioè alla megalotimia. La tremenda conseguenza della modernità fu lo sforzo dei suoi creatori Hobbes e Locke di spogliare l'uomo dei suoi poteri valutativi in nome della sicurezza fisica e dell'accumulazione di beni materiali. La nota dottrina nietzschiana della «volontà di potenza» può essere intesa come lo sforzo di riaffermare il primato del *thymós* contro quello del desiderio e della ragione, e di riparare il danno che il liberalismo moderno aveva fatto all'orgoglio e all'autoaffermazione dell'uomo. La sua opera è la celebrazione del padrone aristocratico di Hegel e della sua lotta a morte per il puro prestigio, e insieme la condanna tutta fulmini e saette di una modernità che aveva accettato la morale degli schiavi al punto da non rendersi nemmeno conto della scelta che aveva fatto.

Nonostante i vari nomi usati attraverso i secoli per descrivere il fenomeno del *thymós* o il desiderio del riconoscimento, dovrebbe essere più che chiaro che questa «terza parte» dell'anima è stata uno dei problemi

centrali della filosofia da Platone a Nietzsche. Essa ci porta a leggere il processo storico in una maniera molto diversa, e cioè non tanto come la storia dello sviluppo delle scienze moderne o della logica dello sviluppo economico, quanto come la nascita, la crescita, e infine il declino della megalotimia. In realtà il mondo economico moderno è potuto emergere solo dopo che è stata data via libera al desiderio, a spese, per così dire, del *thymós*. Il processo storico iniziato con la lotta a sangue del padrone finisce in un certo senso con il moderno cittadino *bourgeois* delle democrazie liberali contemporanee, il quale pensa alla ricchezza invece che alla gloria.

Oggi lo studio del *thymós* non rientra nei programmi dell'insegnamento e la «lotta per il riconoscimento» non fa parte del vocabolario politico contemporaneo. Così come il desiderio di gloria – questo smodato darsi da fare per essere migliori degli altri, per far sì che la nostra superiorità venga riconosciuta dal maggior numero di persone – che per Machiavelli era una parte così normale dell'indole umana, non è più un modo accettabile di descrivere i nostri obiettivi personali. Esso è in effetti una caratteristica che attribuiamo a gente che non ci piace, ai tiranni come Hitler, Stalin o Saddam Hussein. Ma la megalotimia – il desiderio di veder riconosciuta la nostra superiorità – è ancora presente sotto mille spoglie nella nostra vita quotidiana, e, come vedremo nella Parte quinta, molte delle nostre soddisfazioni non sarebbero possibili senza di essa. Ma come vocabolo del nostro linguaggio comune, esso è stato eticamente cancellato dal mondo moderno.

Gli attacchi alla megalotimia e la sua mancanza di rispettabilità nel mondo attuale dovrebbero perciò portarci a convenire con Nietzsche che quei filosofi protomoderni che volevano bandire le forme più appariscenti di *thymós* dalla società civile hanno avuto partita vinta. Quella che ha preso il posto della megalotimia è una combinazione di due cose. La prima è una fioritura della parte concupiscibile dell'anima che si manifesta come una totale *economizzazione* della vita. Questa economizzazione si estende dalle cose più elevate alle cose più modeste, dagli stati dell'Europa che cercano non la grandezza o l'impero ma una maggiore integrazione economica sino

al laureato che studia i costi e i profitti delle carriere che gli si aprono davanti.

L'altra cosa che resta al posto della megalotimia è una quanto mai diffusa isotimia, cioè il desiderio di essere riconosciuti come eguali agli altri. Questo include nelle sue varie manifestazioni il *thymós* dell'eribivendolo di Havel, colui che manifesta contro l'aborto o il difensore dei diritti degli animali. Per descrivere i nostri scopi personali, al posto di «riconoscimento» e di *thymós*, noi adoperiamo, fin troppo spesso, parole come “dignità”, “rispetto”, “rispetto di sé”, e “stima di sé”, e questi fattori non materiali entrano anche nei calcoli delle carriere del tipico laureato americano. Concetti di questo genere permeano la nostra vita politica e sono indispensabili per comprendere le trasformazioni democratiche che si sono verificate nel mondo sul finire del secolo XX.

Ci troviamo così davanti a un'evidente contraddizione. I fondatori del liberalismo moderno di tipo anglosassone cercarono di bandire il *thymós* dalla vita politica, ma esso rimane ancora tra noi sotto forma di isotimia. Si tratta di un risultato inaspettato, derivante dal fatto che non si è riusciti a sopprimere ciò che nella natura umana è insopprimibile, o ci troviamo di fronte a una più alta concezione del liberalismo moderno che cerca di preservare il lato timotico della personalità umana invece di esiliarlo dal regno della politica?

In effetti ci troviamo proprio di fronte a questa più alta concezione, e per conoscerla dobbiamo ritornare a Hegel e alla spiegazione incompiuta della sua dialettica storica, nella quale la lotta per il riconoscimento ha un ruolo determinante.

Signoria e servitù

L'uomo completo, assolutamente libero, definitivamente e completamente soddisfatto di ciò che è, l'uomo che in questo soddisfacimento e grazie a esso si è perfezionato e completato, sarà lo Schiavo che ha “vinto” la propria Schiavitù. Mentre l'oziosa Padronanza è un'*impasse*, la laboriosa Schiavitù, al contrario, è la fonte di ogni progresso umano, sociale e storico. La storia è la storia dello Schiavo che lavora.

Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*¹

Abbiamo interrotto il nostro discorso sulla dialettica hegeliana diversi capitoli addietro, a un punto molto remoto del processo storico – di fatto alla conclusione del periodo iniziale della storia umana, quando l'uomo rischiò per la prima volta la propria vita in una lotta per il puro prestigio. Lo stato di guerra che prevaleva nello «stato di natura» di Hegel (ma non dimentichiamo che egli non usò mai questo termine) non condusse, come pensava Locke, direttamente all'instaurazione della società civile basata su un contratto sociale. Esso condusse invece al rapporto signoria-servitù, in cui uno dei combattenti primordiali, temendo per la sua vita, riconobbe l'altro e acconsentì a diventare suo schiavo. Tuttavia a lungo andare il rapporto sociale di signoria-servitù non si rivelò stabile in quanto né il padrone né lo schiavo vedevano definitivamente appagato il loro desiderio di riconoscimento.² Questa mancanza di soddisfazione costituì una «contraddizione» per le società che ammettevano la schiavitù, e generò l'impulso verso un ulteriore progresso storico. Può darsi benissimo che la

prima azione “umana” dell’uomo sia stata la sua disponibilità a rischiare la propria vita in una lotta sanguinosa, ma non è che con questo egli diventasse un uomo completamente libero e perciò soddisfatto. Questo poté avvenire solo nel corso della successiva evoluzione storica.³

Il padrone e lo schiavo rimangono insoddisfatti per ragioni diverse. In un certo senso il padrone è più umano dello schiavo in quanto è disposto a vincere la propria natura biologica per un fine non biologico, il riconoscimento. Al contrario, lo schiavo segue il consiglio di Hobbes e cede alla paura di una morte violenta. Facendo questo egli rimane un animale bisognoso e pauroso, incapace di vincere la propria determinazione biologica o naturale. Ma la mancanza di libertà dello schiavo, la sua umanità incompleta sono la fonte di un dilemma del padrone. Perché quest’ultimo desidera che il riconoscimento gli venga da un altro essere umano, cioè che a riconoscere il suo valore e la sua dignità sia un altro essere umano che possieda anche lui valore e dignità. Vincendo la lotta per il prestigio egli è invece riconosciuto da uno che è diventato schiavo e la cui umanità non si è realizzata in quanto egli ha ceduto alla paura naturale della morte. Il valore del padrone viene perciò a essere riconosciuto da uno che non è del tutto umano.⁴

Questo corrisponde alla nostra comune esperienza: una lode o un riconoscimento del nostro valore noi lo apprezziamo molto di più se ci viene da qualcuno che stimiamo o da qualcuno del cui giudizio ci fidiamo, e soprattutto se ci viene dato liberamente e non dietro una qualche pressione. Quando torniamo a casa anche il nostro cagnolino in un certo senso ci «riconosce» scodinzolando, solo che lui riconosce tutti in questo stesso modo, dal postino al ladro, in quanto egli è condizionato dall’istinto. O, per fare un esempio politico, la soddisfazione di uno Stalin o di un Saddam Hussein per l’adulazione di una folla convogliata con autobus in uno stadio e costretta ad applaudire per paura della morte è forse minore di quella provata da leader democratici come Washington o Lincoln quando ricevevano gli applausi sinceri di un popolo libero.

Il dramma del padrone è proprio questo: rischiare la vita per essere riconosciuto da uno schiavo che non è degno di riconoscerlo. Egli rimane

perciò men che soddisfatto. Non solo, ma non è che col tempo egli cambi: fondamentalmente rimane lo stesso. Non ha bisogno di lavorare perché c'è lo schiavo che lavora per lui, e riesce facilmente a procurarsi tutto ciò che gli occorre per vivere. La sua diventa perciò una vita statica, tutta agi e consumi. Come dice Kojève, egli può venire ucciso, ma non educato. Naturalmente il padrone può rischiare di nuovo la vita in combattimenti mortali con altri padroni per il possesso di una provincia o la successione a un trono, ma l'atto di rischiare la vita, per quanto profondamente umano, è però sempre identico a se stesso. Non è infatti che le conquiste e le riconquiste a non finire di città o di province cambino qualitativamente il rapporto dell'uomo con gli altri uomini o con il suo ambiente naturale, per cui non costituiscono un motore per il progresso storico.

Ma anche lo schiavo è insoddisfatto. Solo che la sua insoddisfazione non porta a una stasi paralizzante, come nel caso del padrone, ma a un cambiamento creativo che lo arricchisce. Sottomettendosi al padrone, è chiaro che lo schiavo non è riconosciuto come un essere umano: al contrario, egli è trattato come una *cosa*, uno strumento che serve a soddisfare le necessità del padrone. Il riconoscimento è solo a senso unico, ma questa assenza totale di riconoscimento è la molla che spinge lo schiavo a desiderare di cambiare.

Lo schiavo recupera la propria umanità, quell'umanità che ha perduto cedendo alla paura di una morte violenta, con il *lavoro*.⁵ Inizialmente lo schiavo è costretto a lavorare per il soddisfacimento delle necessità del padrone a causa della paura che egli ha avuto di morire, ma la motivazione del suo lavoro alla fine cambia. Invece di lavorare per paura di un castigo immediato, egli comincia a farlo per un senso del dovere e per autodisciplina, e col tempo impara a reprimere i suoi desideri animali per il lavoro.⁶ In altre parole egli sviluppa qualcosa come un'etica del lavoro. Cosa ancora più importante, attraverso il lavoro lo schiavo comincia a rendersi conto che in quanto essere umano egli è capace di trasformare la natura, cioè di prendere i materiali della natura e farne qualcosa di diverso in base a una sua idea. Lo schiavo usa degli attrezzi: ebbene, egli può servirsene per costruire altri attrezzi, ed ecco nata la tecnologia. Le scienze

moderne non sono l'invenzione di padroni oziosi, che hanno tutto ciò di cui abbisognano, ma di schiavi che sono costretti a lavorare e che non amano la vita che fanno. Attraverso la scienza e la tecnologia lo schiavo scopre che può cambiare la natura, e non solo l'ambiente fisico nel quale è nato, ma anche la propria natura.⁷

Per Hegel, al contrario che per Locke, il lavoro si era liberato totalmente della natura. Il fine del lavoro non era semplicemente quello di soddisfare le esigenze naturali o i desideri conati di recente. Il lavoro rappresentava di per sé la libertà, perché dimostrava la capacità dell'uomo di superare la determinazione naturale, di creare attraverso il proprio lavoro. Non esisteva qualcosa come un lavoro «in accordo con la natura», e in realtà il lavoro umano ebbe inizio solo quando l'uomo dimostrò di saper dominare la natura. Hegel aveva anche una concezione della proprietà privata molto diversa da quella di Locke. L'uomo di Locke acquisiva beni per soddisfare i propri desideri; l'uomo di Hegel considera la proprietà come una specie di «oggettivazione» di se stesso in una cosa – per esempio, in una casa, in un'automobile, in un pezzo di terra. La proprietà non è una caratteristica intrinseca delle cose: essa esiste solo come prodotto di una convenzione sociale, cioè dell'accordo tra gli uomini di rispettare ognuno il diritto di proprietà dell'altro. L'uomo trae soddisfazione dalla proprietà non solo per le necessità che essa soddisfa, ma anche perché è riconosciuta dagli altri uomini. Per Hegel la protezione della proprietà privata è uno scopo legittimo della società civile, come lo è per Locke e per Madison. Ma Hegel vede la proprietà come uno stadio o un aspetto della lotta storica per il riconoscimento, come qualcosa che soddisfa il *thymós* oltre che il desiderio.⁸

Il padrone dimostra la sua libertà rischiando la vita in una lotta a sangue, e indicando con questo la sua superiorità alla determinazione naturale. Lo schiavo, al contrario, si fa un'*idea* della libertà lavorando per il padrone, e con l'andar del tempo si rende conto che come essere umano è capace di fare un lavoro libero e creativo. La padronanza della natura da parte dello schiavo è la chiave per comprendere la padronanza *tout court*. La libertà potenziale dello schiavo è storicamente molto più importante della libertà

effettiva del padrone. Il padrone è libero, si gode la propria libertà in un senso immediato e riflessivo facendo quello che gli piace e consumando ciò che vuole. Lo schiavo invece si fa solo un'*idea* della libertà, un'*idea* che gli viene in conseguenza del suo lavoro. Lo schiavo però non è libero nella propria vita, per cui c'è una discrepanza tra la sua idea della libertà e la sua condizione reale. Lo schiavo è perciò più filosofico: egli deve pensare la libertà in astratto prima di essere in grado di godersela nella realtà, così come prima di vivere in una società libera deve inventarsi i principi della medesima. La coscienza dello schiavo è perciò più alta della coscienza del padrone in quanto essa è più profonda, cioè riflette di più su se stessa e sulle proprie condizioni.

Ma i principi del 1776 o del 1789, cioè i principi di libertà e di eguaglianza, non scaturirono nella testa degli schiavi spontaneamente. Lo schiavo non comincia affatto con lo sfidare il padrone, ma attraversa anzi un lungo e doloroso processo di autoeducazione in cui impara a vincere la paura della morte e a reclamare la sua legittima libertà. Riflettendo sulla propria condizione e sull'*idea* astratta di libertà, lo schiavo considera diverse versioni preliminari della libertà stessa prima di arrivare a quella giusta. Le versioni preliminari sono sia per Hegel che per Marx *ideologie*, cioè costruzioni intellettuali non vere di per sé ma che rispecchiano una struttura sottostante della realtà, la realtà della signoria e della servitù. Nella *Fenomenologia* Hegel individua diverse ideologie dello schiavo, tra cui filosofie come lo stoicismo e lo scetticismo. Ma la più importante ideologia schiavistica, e la sola che porta direttamente alla realizzazione di società basate sulla libertà e l'eguaglianza qui sulla terra, è il cristianesimo, la «religione assoluta».

Hegel parla del cristianesimo come della «religione assoluta» non per una specie di gretto etnocentrismo, ma per il rapporto storico oggettivo che è esistito tra la dottrina cristiana e l'emergere nell'Europa occidentale di società liberali democratiche, un rapporto che è stato accettato da un buon numero di pensatori successivi, tra i quali anche Nietzsche e Weber. Secondo Hegel l'*idea* della libertà ha ricevuto la sua penultima forma nel cristianesimo perché questa religione è stata la prima a stabilire il principio

dell'eguaglianza universale di tutti gli uomini davanti a Dio sulla base della loro facoltà di effettuare scelte morali o credenze. Il cristianesimo sosteneva cioè che l'uomo era libero: non libero nel senso formale hobbesiano della libertà dalle costrizioni fisiche, ma libero moralmente di scegliere tra il bene e il male. L'uomo era caduto, era un animale nudo e bisognoso, ma era anche in grado, grazie alla sua capacità di scegliere e di credere, di rinascere spiritualmente. La libertà cristiana era una condizione interna dello spirito, non una condizione esterna del corpo. Il senso timotico della stima di sé del Leonzio di Socrate e dell'erbivendolo di Havel hanno qualcosa in comune con la dignità e la libertà interiori del cristiano.

La concezione cristiana della libertà comporta l'eguaglianza umana universale, ma per ragioni diverse da quelle liberali di Hobbes e di Locke. La Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America afferma che «tutti gli uomini sono stati creati eguali» presumibilmente perché sono stati dotati dal loro creatore di alcuni diritti inalienabili. Hobbes e Locke basavano invece la loro credenza nell'eguaglianza umana sull'eguaglianza delle doti naturali: il primo diceva che gli uomini erano eguali perché erano egualmente capaci di uccidersi l'uno con l'altro, mentre il secondo si basava sull'eguaglianza delle loro facoltà. Locke osservava tuttavia che i figli non erano tutti eguali per i loro genitori, e al pari di Madison credeva anch'egli che gli uomini non avessero tutti la stessa capacità di procurarsi beni materiali. Nello stato lockiano perciò l'eguaglianza vuol dire eguaglianza di opportunità.

Al contrario l'eguaglianza cristiana si basa sul fatto che tutti gli uomini sono egualmente dotati di una qualità specifica, la facoltà di fare delle scelte morali.⁹ Tutti gli uomini possono accettare Dio o rifiutarlo, possono fare il bene o il male. La prospettiva cristiana in fatto di eguaglianza venne illustrata da Martin Luther King nel discorso "Io ho un sogno", tenuto nel 1964 dai gradini del Lincoln Memorial. Egli disse in una frase memorabile che il suo sogno era che i suoi quattro figli «potessero vivere un giorno in un paese dove non venissero giudicati in base al colore della loro pelle ma dal contenuto del loro carattere». Da notare che King non disse che essi dovessero essere giudicati in base al loro talento o ai loro meriti; né egli

voleva che essi potessero arrivare fin dove le loro capacità glielo permettessero. Per King, un ministro cristiano protestante, la dignità umana non risiedeva nella ragione o nell'intelligenza dell'uomo, ma nel suo carattere, cioè nel suo carattere morale, nella sua capacità di distinguere il bene dal male. Le persone che sono chiaramente ineguali quanto a bellezza, talento, intelligenza, o abilità, sono però eguali in quanto agenti morali. L'orfano più semplice e maldestro può avere agli occhi di Dio un'anima più bella del più bravo pianista o del fisico più geniale.

Il contributo del cristianesimo al processo storico è stato perciò quello di far capire allo schiavo questa concezione della libertà umana e di spiegargli in che senso tutti gli uomini avessero un'eguale dignità. Il Dio cristiano *ricosce* tutti gli esseri umani, riconosce il loro valore umano e la loro dignità umana. In altre parole il Regno dei cieli offre la prospettiva di un mondo in cui verrà soddisfatta l'isotimia di ogni uomo, ma non naturalmente la megalotimia del vanaglorioso.

Tuttavia il problema del cristianesimo è che esso resta pur sempre un'ideologia da schiavi, cioè non vera per alcuni aspetti cruciali. Il cristianesimo pone la realizzazione della libertà umana non qui sulla terra ma nel Regno dei cieli. In altre parole il cristianesimo ha avuto un giusto *concetto* della libertà, ma il suo compito è finito quando ha rappacificato gli schiavi del mondo reale con la loro mancanza di libertà, dicendogli di non aspettarsi la liberazione in questa vita. Secondo Hegel il cristianesimo non ha capito che non è Dio che ha creato l'uomo ma che è l'uomo che ha creato Dio. Egli ha creato Dio come una specie di proiezione dell'idea di libertà, perché nel Dio cristiano noi vediamo un essere che è il padrone perfetto di se stesso e della natura. Solo che il cristiano ha finito per rendersi schiavo del Dio che egli stesso ha creato. Egli si è riconciliato con una vita da schiavo sulla terra credendo che un giorno sarà redento da Dio, mentre in realtà egli potrebbe essere il redentore di se stesso. Il cristianesimo è stato così una forma di *alienazione*, cioè una nuova forma di schiavitù in cui l'uomo si rende schiavo di qualcosa che egli stesso ha creato, mettendosi perciò in contrasto con se stesso.

Ultima grande ideologia da schiavi, il cristianesimo ha articolato per lo schiavo una concezione di ciò che dev'essere la libertà umana. Anche se non gli indica un modo pratico per liberarsi dalla schiavitù, essa gli consente di vedere con maggiore chiarezza il proprio obiettivo: arrivare a essere un individuo libero e autonomo che viene riconosciuto per la sua libertà e autonomia, e riconosciuto universalmente e reciprocamente da tutti gli uomini. Attraverso il suo lavoro lo schiavo ha fatto già molto per liberarsi: è diventato padrone della natura e l'ha trasformata secondo le sue idee, ed è arrivato a rendersi conto che può diventare libero. Per Hegel, quindi, il completamento del processo storico richiede solo una secolarizzazione del cristianesimo, cioè il trasferimento dell'idea cristiana di libertà nel qui e ora. Esso richiede anche una battaglia più sanguinosa, la battaglia in cui lo schiavo si libera del padrone. E Hegel considera la propria filosofia come una trasformazione della dottrina cristiana, trasformazione non più basata sul mito e sull'autorità delle Scritture, ma sul raggiungimento da parte dello schiavo della conoscenza e dell'autocoscienza assolute.

Il processo storico umano è cominciato con una lotta per il puro prestigio, in cui il padrone aristocratico cercava il riconoscimento della propria disponibilità a rischiare la vita. Vincendo la propria natura, il padrone ha dimostrato che egli era un essere umano più libero e più autentico. Ma il propellente del processo storico non era costituito dal padrone e dalla sua lotta, bensì dallo schiavo e dal suo lavoro. Inizialmente lo schiavo ha accettato la propria schiavitù per paura della morte, e non, come l'uomo di Hobbes, per l'autoconservazione. Lo schiavo di Hegel non è mai stato contento di se stesso. Egli possedeva ancora del *thymós*, un senso del proprio valore e della propria dignità, e insieme il desiderio di vivere una vita diversa da quella di puro e semplice schiavo. E il suo *thymós* si è manifestato nell'orgoglio che egli ha posto nel suo lavoro, nell'abilità con cui ha manipolato i «materiali quasi senza valore» della natura, trasformandoli in qualcosa che portava la sua impronta. Non solo, ma il suo *thymós* si è rivelato anche nell'idea che egli si è fatto della libertà: esso l'ha infatti portato a immaginarsi la possibilità astratta di un essere libero con un

proprio valore e una propria dignità, molto prima che il suo valore e la sua dignità venissero riconosciuti da qualsiasi altro. Diversamente dall'uomo razionale di Hobbes, egli non si sentì un essere umano completo fino a quando non ebbe ottenuto il riconoscimento. E il motore che ha mandato avanti la storia è stato l'ininterrotto desiderio dello schiavo di venire riconosciuto, non l'autoidentificazione di un padrone compiaciuto di se stesso e arroccato nella sua oziosa immobilità.

Lo stato universale e omogeneo

Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofia del diritto*¹

Per Hegel la Rivoluzione francese fu l'avvenimento che fece propria la concezione cristiana di una società libera ed eguale e la completò qui sulla terra. Nel compiere questa rivoluzione gli ex schiavi rischiarono le loro vite, e così facendo dimostrarono di aver vinto quella paura della morte che in origine era servita per caratterizzarli come schiavi. I principi di libertà e di eguaglianza vennero quindi portati nel resto dell'Europa dagli eserciti vittoriosi di Napoleone. Lo stato democratico liberale moderno che nacque in conseguenza della Rivoluzione francese non fu altro che la realizzazione dell'ideale cristiano di libertà e di eguaglianza umana universale nel qui e ora. Non fu però un tentativo di deificare lo stato o dargli un significato "metafisico" che il liberalismo anglosassone non aveva. Esso costituì invece il riconoscimento che era stato l'uomo a creare in primo luogo il Dio cristiano, ed era perciò l'uomo che poteva farlo scendere sulla terra e farlo vivere nei parlamenti, nei palazzi presidenziali e nelle burocrazie dello stato moderno.

Hegel ci dà l'opportunità di reinterpretare la democrazia liberale moderna in termini alquanto diversi dalla tradizione liberale anglosassone di derivazione hobbesiana e lockiana. La concezione hegeliana del liberalismo

è nello stesso tempo una visione più nobile di quello che il liberalismo rappresenta, e una spiegazione più precisa di quello che la gente di tutto il mondo intende quando dice che vuole vivere in una democrazia. Per Hobbes e Locke, come per i loro seguaci che scrissero la Costituzione e la Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America, la società liberale era un contratto sociale tra individui che possedevano certi diritti naturali, tra i quali in primo luogo il diritto alla vita – cioè l'autoconservazione – e quello a perseguire la felicità, che era generalmente inteso come il diritto alla proprietà privata. La società liberale è così l'accordo reciproco ed equanime tra i cittadini di non interferire nelle rispettive vite e proprietà.

Per Hegel, al contrario, la società liberale è l'accordo reciproco ed equanime tra i cittadini di riconoscersi l'un l'altro. Se il liberalismo hobbesiano o lockiano può essere interpretato come il perseguimento di un interesse personale razionale, il “liberalismo” hegeliano può essere considerato come il perseguimento del *riconoscimento razionale*, cioè un riconoscimento su base universale in cui la dignità di ogni persona come essere umano libero e autonomo è riconosciuta da tutti. Ciò che è in palio per noi quando scegliamo di vivere in una democrazia liberale non è semplicemente il fatto che essa ci possa dare la libertà di accumulare denaro e di soddisfare la parte concupiscibile della nostra anima. La cosa più importante e in ultima analisi anche più gratificante è che essa ci dà il riconoscimento della nostra dignità. La vita in una democrazia liberale è potenzialmente la strada alla grande abbondanza materiale; ma essa ci indica anche la strada del fine completamente immateriale del riconoscimento della nostra dignità. Lo stato democratico liberale ci valuta in base al senso di stima che abbiamo di noi stessi. In questo modo si ha il soddisfacimento sia della parte concupiscibile che di quella timotica della nostra anima.

Il riconoscimento universale risolve il grave problema della mancanza di riconoscimento che esisteva nelle società schiavistiche e in molte varianti delle medesime. Praticamente prima della Rivoluzione francese ogni società era o monarchica o aristocratica, per cui in esse venivano riconosciute o una

persona sola, il re, oppure più persone, cioè la classe dominante, l'élite. A essi la soddisfazione di essere riconosciuti veniva attribuita a spese della grande massa della popolazione, alla quale in cambio non veniva però riconosciuta la sua umanità. Il riconoscimento poteva essere razionalizzato solo ponendolo su una base universale ed equanime. La contraddizione interna al rapporto padrone-schiavo venne risolta in uno stato che sintetizzò con successo la morale del padrone e quella dello schiavo. Venne abolita la stessa distinzione tra padroni e schiavi, e gli schiavi di un tempo divennero i nuovi padroni – non di altri schiavi ma di se stessi. Questo fu il significato dello “spirito del 1776”: non la vittoria di un'altra categoria di padroni, non la nascita di una nuova coscienza servile, ma il raggiungimento della padronanza di sé nella forma del regime democratico. Nella nuova sintesi rimase tuttavia qualcosa sia della signoria che della servitù: la soddisfazione del riconoscimento da parte del padrone, e il lavoro dello schiavo.

Possiamo comprendere meglio la razionalità del riconoscimento universale confrontandola con altre forme di riconoscimento non razionali. Per esempio, uno stato nazionalista, cioè uno stato in cui la cittadinanza è limitata ai membri di un particolare gruppo etnico o razziale, costituisce una forma di riconoscimento *irrazionale*. Il nazionalismo è una manifestazione quanto mai evidente del desiderio del riconoscimento, e nasce dal *thymós*. Il nazionalista si preoccupa innanzitutto non del guadagno economico, ma del riconoscimento e della dignità.² La nazionalità non è una caratteristica naturale: uno ha una determinata nazionalità solo se questa gli viene riconosciuta da altri.³ Tuttavia il riconoscimento il nazionalista non lo cerca per sé come individuo, ma per il gruppo di cui fa parte. In un certo senso il nazionalismo rappresenta una trasformazione della megalotimia dei tempi passati in una forma più moderna e democratica. Invece dei singoli principi che lottano per la loro gloria personale, noi abbiamo ora intere nazioni che chiedono il riconoscimento della loro identità. Al pari del padrone aristocratico, hanno infatti dimostrato anch'esse di essere disposte a rischiare la morte violenta per il riconoscimento, per “un posto al sole”.

E tuttavia quello basato sulla nazionalità o sulla razza non è un riconoscimento razionale. La distinzione tra umano e non umano è del tutto

razionale: solo gli esseri umani sono liberi, cioè capaci di battersi per il riconoscimento in una battaglia di puro prestigio. Questa distinzione è basata sulla natura, o meglio sulla distinzione radicale tra il regno della natura e quello della libertà. Invece la distinzione tra un gruppo umano e un altro è un sottoprodotto accidentale e arbitrario della storia umana. E la lotta tra gruppi nazionali per il riconoscimento della loro dignità di nazione porta, su scala internazionale, alla stessa *impasse* della lotta per il prestigio tra padroni aristocratici: l'uno o l'altro dei gruppi nazionali diventa, per così dire, padrone, mentre il perdente diventa schiavo. E il riconoscimento che possono avere tutti e due è difettoso per la stessa ragione per la quale il rapporto originario signoria-servitù era insoddisfacente.

Lo stato liberale, invece, è razionale perché riconcilia queste due richieste di riconoscimento antagoniste sull'unica base reciprocamente accettabile, cioè sulla base dell'identità dell'individuo quale essere umano. Lo stato liberale dev'essere *universale*, cioè deve concedere il riconoscimento a tutti i cittadini in quanto esseri umani e non perché membri di un qualche gruppo nazionale, etnico o razziale. E dev'essere anche *omogeneo*, cioè deve creare una società senza classi basata sull'abolizione della distinzione tra padroni e schiavi. La razionalità di questo stato universale e omogeneo è resa ancor più evidente dal fatto che esso è coscientemente fondato su principi aperti e pubblicizzati, come è successo nel corso della Convenzione costituzionale che portò alla nascita degli Stati Uniti d'America. L'autorità dello stato, cioè, non trae origine da un'antica tradizione o dalle oscure profondità di una fede religiosa, ma da un dibattito pubblico in cui i cittadini dello stato si accordano sulle regole esplicite in base alle quali vogliono vivere insieme. Esso costituisce una forma di autocoscienza razionale perché per la prima volta gli esseri umani in quanto società sono coscienti delle loro vere nature, e sono in grado di foggiare una comunità politica in conformità a queste nature.

In che modo questa democrazia liberale moderna «riconosce» tutti gli esseri umani ed è perciò universale? Difendendo i diritti che ha loro concesso. Se un bambino nasce nel territorio degli Stati Uniti, della Francia o di qualsiasi altro stato liberale, egli acquisisce per questo stesso fatto certi

diritti: tanto per cominciare, la cittadinanza. Non solo, ma nessuno può fare del male a questo bambino, sia esso maschio o femmina, povero o ricco, nero o bianco, senza venire perseguito penalmente. Col tempo il bambino avrà diritto a una sua proprietà, che dovrà essere rispettata sia dallo stato che dai concittadini, e avrà diritto ad avere opinioni timotiche (cioè concernenti il valore materiale o morale) su ogni argomento, e insieme il diritto di pubblicare e diffondere queste sue opinioni. Tali opinioni timotiche possono prendere la forma di una credenza religiosa, che potrà essere praticata in completa libertà. E infine, quando il bambino sarà diventato adulto, avrà il diritto di partecipare a quello stesso governo che ha stabilito questi diritti, e di contribuire alle decisioni sulle più importanti questioni politiche. Questa partecipazione può prendere la forma del voto nelle elezioni periodiche, quella più attiva di entrare direttamente nella vita politica candidandosi per una carica, quella di scrivere editoriali in appoggio di una persona o di una posizione, oppure entrando nella pubblica amministrazione. L'autogoverno popolare abolisce la distinzione tra padroni e schiavi: ognuno ha diritto almeno a una quota del ruolo di padrone. La padronanza prende ora la forma della promulgazione di leggi approvate democraticamente, cioè di norme universali in base alle quali l'uomo comanda autocoscientemente a se stesso. Il riconoscimento diventa *reciproco* quando lo stato e il popolo si riconoscono l'un l'altro, cioè quando lo stato concede diritti ai suoi cittadini e questi convengono di attenersi alle leggi dello stato. Le sole limitazioni a questi diritti si hanno quando essi entrano in contraddizione tra loro, cioè quando l'esercizio di un diritto interferisce con l'esercizio di un altro.

Questa descrizione dello stato hegeliano suona praticamente identica a quella dello stato liberale lockiano, definito anch'esso come un sistema per la difesa di tutta una serie di diritti individuali. Gli hegeliani obietteranno subito che Hegel criticò il liberalismo lockiano o anglosassone, e che avrebbe respinto l'idea che un'Inghilterra o degli Stati Uniti d'America lockiani potessero costituire lo stadio finale della storia. Naturalmente in un certo senso avrebbe avuto ragione. Hegel non avrebbe mai condiviso la concezione di certi liberali della tradizione anglosassone, ora incarnata

soprattutto nel diritto libertario, i quali ritengono che la sola cosa che lo stato debba fare sia di non intralciare la strada agli individui, e che questi debbano essere assolutamente liberi di perseguire i loro interessi personali. Egli avrebbe respinto la versione del liberalismo secondo la quale i diritti politici sono semplicemente un mezzo per consentire agli uomini di difendere le loro vite e il loro denaro o, per dirla con un linguaggio più attuale, i loro “stili di vita” personali.

D’altro canto Kojève rilevava una cosa molto vera e importante quando affermava che sia l’America del dopoguerra che i membri dell’attuale Comunità europea costituivano un’incarnazione dello stato hegeliano del riconoscimento universale. Perché può darsi benissimo che le democrazie anglosassoni siano state costruite su basi esplicitamente lockiane, ma il loro concetto di sé non è mai stato puramente lockiano. Noi abbiamo visto, per esempio, che sia Madison che Hamilton tennero conto nel *Federalist* del lato timotico della natura umana, e che, secondo il primo, uno degli scopi del governo rappresentativo era di dare uno sbocco alle opinioni timotiche e appassionate dei suoi cittadini. Quando gli americani di oggi parlano della loro società e della loro forma di governo, usano spesso un linguaggio più hegeliano che lockiano. Per esempio, nel periodo della campagna per i diritti civili era del tutto normale sentir dire che lo scopo di una parte della legislazione in questa materia era quello di riconoscere la dignità dei neri e di mettere in atto quei principi della Dichiarazione d’indipendenza e della Costituzione che permettevano agli americani di vivere secondo dignità e libertà. Non c’è bisogno di essere uno studioso di Hegel per capire la validità di questi ragionamenti, entrati a far parte anche del modo di pensare dei cittadini meno istruiti e di condizioni più modeste. (La Costituzione della Repubblica Federale Tedesca parla esplicitamente di dignità umana.) Sia negli Stati Uniti che in altri paesi democratici il diritto di voto, esteso in un primo tempo a chi non possedeva un determinato reddito, e successivamente ai neri e ad altre minoranze etniche o razziali, e alle donne, non è mai stato considerato come un problema esclusivamente economico, cioè come un diritto concesso a questi gruppi per la difesa dei loro interessi economici, ma in genere come un simbolo del loro valore e della loro

eguaglianza, e come fine a se stesso. Il fatto che i membri della Convenzione costituzionale americana non abbiano usato le parole “riconoscimento” e “dignità” non impedisce al linguaggio lockiano di scivolare tranquillamente e invisibilmente nel linguaggio hegeliano del riconoscimento.

Lo stato universale e omogeneo che compare alla fine della storia può essere visto così come poggiante su due pilastri, l'economia e il riconoscimento. Il processo storico umano che conduce fino a esso è stato spinto in avanti in eguale misura dal progresso delle scienze moderne e dalla lotta per il riconoscimento. La prima promana dalla parte concupiscibile dell'anima, liberata all'inizio dell'epoca moderna e indirizzata all'accumulazione illimitata della ricchezza. Questa accumulazione illimitata è stata resa possibile dall'alleanza formatasi tra il desiderio e la ragione: il capitalismo è legato inestricabilmente alle scienze moderne. La lotta per il riconoscimento ha avuto invece origine nella parte timotica dell'anima. Questa lotta è stata spinta in avanti dalla realtà della schiavitù, che contrastava con la visione che lo schiavo aveva della padronanza in un mondo dove tutti gli uomini erano liberi ed eguali agli occhi di Dio. Una descrizione del processo storico – di una vera storia universale – non può essere completa senza dare una spiegazione di questi due pilastri, così come una descrizione della personalità umana non è completa se non tiene conto del desiderio, della ragione e del *thymós*. La teoria marxista, la «teoria della modernizzazione» e ogni altra teoria della storia basata soprattutto sull'economia saranno del tutto incomplete se non terranno conto della parte timotica dell'anima, e della lotta per il riconoscimento quale motore principale della storia.

Oggi noi siamo in condizioni di spiegare in maniera più completa l'interrelazione tra l'economia liberale e la politica liberale, e di dare una spiegazione della correlazione tra l'industrializzazione avanzata e la democrazia liberale. Come abbiamo affermato in precedenza, non esiste una spiegazione *economica* per la democrazia: semmai la politica democratica è una palla al piede dell'efficienza economica. Quella della democrazia è una scelta autonoma, che si fa per il riconoscimento, non per il desiderio.

Ma lo sviluppo economico crea certe condizioni che rendono questa scelta autonoma più probabile. Questo accade per due ragioni. In primo luogo lo sviluppo economico fa comprendere allo schiavo il concetto di padronanza: egli scopre infatti che attraverso la tecnologia può padroneggiare la natura, e attraverso la disciplina del lavoro e l'istruzione può padroneggiare anche se stesso. Man mano che le società diventano più istruite, gli schiavi hanno l'opportunità di diventare più consapevoli del fatto di essere schiavi, e questo li porta a desiderare di diventare padroni e ad assorbire le idee degli altri schiavi che hanno riflettuto sulla loro condizione di servitù. L'istruzione insegna loro che sono esseri umani, che hanno una dignità, e che dovrebbero lottare per fare in modo che questa dignità venga loro riconosciuta. Il fatto che la scuola moderna propugni le idee di libertà e di eguaglianza non è accidentale: queste sono infatti ideologie da schiavi sorte come reazione alla condizione reale in cui si trovavano gli schiavi. Il cristianesimo e il comunismo sono entrambe ideologie da schiavi – quest'ultima non prevista da Hegel – che catturarono una parte di verità. Ma nel corso del tempo vennero alla luce le loro irrazionalità e contraddizioni interne: le società comuniste in particolare, nonostante programmi di libertà e di eguaglianza, si sono rivelate varianti moderne di quelle schiavistiche, nelle quali la dignità della grande massa delle popolazioni non era affatto riconosciuta. Il crollo, sul finire degli anni ottanta, dell'ideologia marxista ha dimostrato in un certo senso che coloro che hanno vissuto in queste società hanno raggiunto un più alto livello di razionalità e si sono resi conto che il riconoscimento razionale universale poteva aversi solo in un ordinamento sociale liberale.

In secondo luogo lo sviluppo economico incoraggia la democrazia liberale perché attraverso il suo bisogno di un'istruzione universale esso provoca un enorme livellamento. Le antiche barriere di classe vengono infrante a vantaggio di una condizione generale di eguaglianza delle opportunità. Sorgono nuove classi basate sullo status economico o sull'istruzione, e la maggiore mobilità sociale che ne consegue favorisce la diffusione delle idee egualitarie. L'economia viene così a creare una specie di eguaglianza di fatto prima che ne sorga una di diritto.

Se gli esseri umani fossero solo ragione e desiderio, sarebbero felicissimi di vivere sotto la dittatura militare della Corea del Sud, sotto l'illuminato governo tecnocratico della Spagna franchista o a Taiwan sotto un governo in cui predomina il Kuomintang, tutti paesi fortemente impegnati in una rapida crescita economica. Ma i cittadini di questi paesi sono qualcosa di più del semplice binomio desiderio e ragione: essi possiedono un orgoglio timotico, credono in una loro dignità e vogliono che questa dignità venga riconosciuta in primo luogo dal governo dei paesi in cui vivono.

Il desiderio del riconoscimento è perciò l'anello mancante tra l'economia liberale e la politica liberale. Noi abbiamo visto che l'industrializzazione avanzata produce società urbane, mobili, sempre più istruite, e libere dalle forme tradizionali di autorità come quelle della tribù, dei preti o delle corporazioni medievali. E abbiamo visto anche che c'è un alto grado di correlazione empirica tra queste società e la democrazia liberale, ma non siamo stati in grado di spiegare del tutto la ragione di tale correlazione. La debolezza della nostra struttura interpretativa consisteva nel fatto che noi stessi cercando una spiegazione economica per la scelta della democrazia liberale, cioè una spiegazione che in un modo o nell'altro emergesse dalla parte concupiscibile dell'anima, mentre avremmo dovuto guardare alla parte timotica, al desiderio del riconoscimento. Sembra infatti che i cambiamenti sociali che accompagnano l'industrializzazione avanzata – e in particolare l'istruzione – liberino una certa domanda di riconoscimento prima inesistente tra la gente più povera e meno istruita. Man mano che la gente diventa più ricca, più cosmopolita, più istruita, chiede non solamente più ricchezza ma anche il riconoscimento del proprio status. È questa spinta del tutto non economica, non materiale che ci spiega come mai in Spagna, Portogallo, Corea del Sud, Taiwan e nella Repubblica Popolare Cinese la gente abbia chiesto non tanto un'economia di mercato quanto la libertà politica.

Alexandre Kojève sosteneva, interpretando Hegel, che lo stato universale e omogeneo è l'ultimo stadio della storia umana perché *del tutto soddisfacente* per l'uomo. E questo si basava, in ultima analisi, sul fatto che per lui il *thymós*, o desiderio del riconoscimento, era il desiderio umano più

radicato e importante. Nel far rilevare l'importanza metafisica, oltre che psicologica, del riconoscimento, Hegel e Kojève hanno forse visto più in profondità, nella personalità umana, di filosofi come Locke o Marx, che annettevano la massima importanza al desiderio e alla ragione. Se è vero che Kojève affermava di non avere alcun modello trans-storico su cui misurare l'adeguatezza o meno delle istituzioni umane, di fatto il suo modello era costituito dal desiderio del riconoscimento. In definitiva per Kojève il *thymós* era una parte stabile della natura umana. Probabilmente la lotta per il riconoscimento che scaturiva dal *thymós* avrebbe richiesto una marcia storica di diecimila anni o più, ma questo, sia per Kojève che per Platone, non sminuiva il fatto che essa era una parte costitutiva dell'anima.

L'affermazione di Kojève – che noi siamo alla fine della storia – si regge, perciò, o cade a seconda della validità o meno dell'asserzione che il riconoscimento fornito dallo stato democratico liberale contemporaneo soddisfa adeguatamente il desiderio umano del riconoscimento. Kojève riteneva che la moderna democrazia liberale fosse riuscita a sintetizzare la moralità del padrone e quella dello schiavo, superando la distinzione tra loro, anche se essa conserva qualcosa delle due forme di esistenza. Ma le cose stanno proprio così? In particolare, le istituzioni politiche moderne sono davvero riuscite a sublimare e incanalare la megalotimia del padrone al punto che essa non costituisce più un problema per la politica contemporanea? E l'uomo sarà contento per sempre di essere riconosciuto semplicemente come eguale agli altri uomini, oppure coll'andar del tempo chiederà qualcosa di più? E ammettendo che la megalotimia sia stata totalmente sublimata o incanalata dalla politica moderna, ha ragione Nietzsche a dire che questo non è affatto un successo ma un disastro senza precedenti?

Ma su questi problemi di lungo termine torneremo nella Parte quinta del libro. Nel frattempo ci occuperemo in maniera più approfondita della transizione che ha luogo nella coscienza nel suo cammino verso la democrazia liberale. Prima di trasformarsi in riconoscimento equanime e universale, il desiderio del riconoscimento può assumere tutta una varietà di forme diverse, da quelle comprese nell'ampia gamma della religione a

quelle riconducibili al nazionalismo. Questa transizione non è mai indolore, e infatti nella maggior parte delle società del mondo reale il riconoscimento razionale coesiste con forme irrazionali. Non solo, ma sembra che la nascita e la durata di una società che incarna il riconoscimento razionale *richieda* la sopravvivenza di certe forme di riconoscimento irrazionale, un paradosso che Kojève non ha approfondito.

Nella prefazione alla *Filosofia del diritto*, Hegel spiega che la filosofia «è il proprio tempo appreso col pensiero», e che, come nessuno era in grado di saltare il Colosso di Rodi, così nessun filosofo può scavalcare il proprio tempo e predire il futuro. Ma, nonostante questo avvertimento, noi guarderemo in avanti, cercando di capire sia le prospettive sia i limiti dell'attuale rivoluzione liberale mondiale, e insieme quali effetti quest'ultima potrà avere sui rapporti internazionali.

PARTE QUARTA

Il salto di Rodi

Hic Rhodus, hic salta

Il più gelido di tutti i gelidi mostri

In qualche parte del mondo vi sono ancora popoli e greggi, ma non da noi, fratelli: qui ci sono Stati. Stato? Che cos'è mai? Orsù! Apritemi bene gli orecchi, perché ora vi dirò la mia parola sulla morte dei popoli.

Si chiama Stato il più gelido di tutti i gelidi mostri. Esso è gelido anche quando mente; e questa menzogna gli striscia fuori di bocca: «Io, lo Stato, sono il popolo». È una menzogna! Creatori furono coloro che crearono i popoli e sopra di essi affissero una fede e un amore: così facendo servirono la vita.

Distruttori son coloro che sistemano trappole per i molti e li chiamano Stato: su di essi affiggono una spada e cento cupidigie [...].

Io vi do questo segno: ogni popolo parla la sua lingua del bene e del male: che il vicino non intende. Esso ha inventato per sé un suo linguaggio nei costumi e nei diritti. Ma lo stato mente in tutte le lingue del bene e del male; e qualunque cosa dica, mente – e tutto quanto possiede l'ha rubato.

Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*¹

Alla fine della storia la democrazia liberale non ha più concorrenti seri. In passato la gente ha respinto la democrazia liberale perché la riteneva inferiore alla monarchia, all'aristocrazia, alla teocrazia, al fascismo, al comunismo totalitario e a qualsiasi altra ideologia in cui credesse. Ma ora, a eccezione del mondo islamico, sembra che circa la rivendicazione della democrazia liberale di essere la forma di governo più razionale – cioè lo stato che realizza nella maniera più completa sia il desiderio che il riconoscimento razionali – ci sia un consenso generale. Se le cose stanno così, come mai al di fuori del mondo islamico ci sono ancora tanti paesi non

democratici? Perché la transizione alla democrazia rimane tanto difficile per molti paesi nei quali sia la popolazione che la leadership sono d'accordo in teoria sui principi democratici? Perché noi abbiamo il sospetto che certi regimi che si proclamano democratici difficilmente rimarranno tali, mentre per altri è quasi inconcepibile che possano essere qualcosa di diverso da una democrazia liberale? E perché è probabile che l'attuale tendenza al liberalismo possa alla fine retrocedere nonostante esso prometta di essere vincente ancora per molto?

La fondazione di una democrazia liberale è considerata un atto politico di suprema razionalità, un atto col quale una comunità nel suo complesso decide sulla natura della costituzione e su una serie di leggi fondamentali che governeranno la sua vita pubblica. Ma molto spesso ci colpisce il fatto che sia la ragione che la politica si rivelano deboli nel perseguire i loro fini, e che gli esseri umani “perdono il controllo” delle proprie vite, non tanto a livello personale quanto a livello politico. Per esempio, molti paesi dell'America Latina, dopo aver conquistato nel secolo XIX l'indipendenza dalla Spagna e dal Portogallo, instaurarono dei regimi democratici liberali con costituzioni modellate su quelle degli Stati Uniti o della Francia. Ciononostante nessuno di essi è riuscito a conservare intatta fino a oggi la tradizione democratica. Nell'America Latina, se si eccettuano alcune brevi sfide da parte del fascismo e del comunismo, l'opposizione alla democrazia liberale non è mai stata molto forte a livello teoretico, e tuttavia i liberaldemocratici hanno dovuto lottare duramente per mantenere il potere. C'è un certo numero di paesi, come la Russia, che hanno conosciuto varie forme di governo autoritario, ma mai, fino a oggi, una vera democrazia; altri, come la Germania, hanno avuto enormi difficoltà a costruire una democrazia stabile nonostante il loro saldo radicamento nella tradizione dell'Europa occidentale; mentre la Francia, la culla della libertà e dell'eguaglianza, ha sperimentato dal 1789 a oggi cinque diverse repubbliche democratiche. Tutti questi casi sono in netto contrasto con l'esperienza della maggior parte delle democrazie di origine anglosassone, che sono riuscite a conservare la stabilità delle loro istituzioni senza particolari sforzi.

La ragione per cui la democrazia liberale non è diventata universale, o per cui, una volta al potere, non è rimasta stabile, sta in definitiva nella imperfetta concordanza tra popoli e stati. Gli stati sono creazioni politiche con un determinato scopo, mentre i popoli sono comunità morali preesistenti. I popoli sono cioè comunità che a proposito del bene e del male o del sacro e del profano hanno credenze comuni, che possono risalire a una fondazione voluta in un lontano passato ma che ora esistono come tradizione. Come dice Nietzsche, «ogni popolo parla la sua lingua del bene e del male», e ha «inventato per sé un suo linguaggio nei costumi e nei diritti», ma non sono la costituzione e le leggi che rispecchiano questi linguaggi, bensì la famiglia, la religione, la struttura in classi, le abitudini quotidiane e il modo di vivere. Quello degli stati è il regno della politica, la sfera della scelta autocosciente circa il modo opportuno di governare. Quello dei popoli è invece un regno subpolitico: è il regno della cultura e della società, le cui regole raramente sono esplicite o riconosciute autocoscientemente perfino da quelli che ne fanno parte. Quando Tocqueville parla del sistema costituzionale americano dei controlli e degli equilibri, o della divisione delle responsabilità tra governo federale e statale, egli parla di stati; mentre quando descrive lo spiritualismo a volte fanatico degli americani, la loro passione per l'eguaglianza, o il fatto che essi sono più portati alla pratica che alla teoria, li descrive come popolo.

Gli stati si impongono ai popoli. A volte essi li formano, come nel caso delle leggi di Licurgo e di Romolo che si riteneva avessero formato l'ethos degli spartani e dei romani, o nel caso delle leggi di libertà ed eguaglianza che hanno formato una coscienza democratica nei vari popoli che compongono gli Stati Uniti d'America. Ma in molti casi gli stati hanno con i loro popoli rapporti tesi, e a volte si potrebbe dire che sono addirittura in guerra con i medesimi, come quando i comunisti russi e cinesi hanno cercato di convertire con la forza le rispettive popolazioni agli ideali marxisti. Il successo e la stabilità della democrazia liberale non dipendono perciò mai dalla semplice applicazione meccanica di principi e di leggi universali, ma richiedono un certo grado di adeguamento tra popoli e stati.

Se, seguendo Nietzsche, definiamo un popolo una comunità morale che ha le stesse idee di bene e di male, ne consegue che i popoli, e le culture da essi create, traggono origine dalla parte timotica dell'anima. Questo significa che la *cultura* scaturisce dalla capacità di valutare: di comprendere, per esempio, che sono degni di stima coloro che si mostrano deferenti verso le persone più anziane, mentre non lo sono coloro che mangiano animali immondi come i maiali. Il *thymós*, o desiderio del riconoscimento, è così la sede di quelli che i sociologi chiamano “valori”. Come abbiamo già visto, è stata la lotta per il riconoscimento a creare il rapporto signoria-servitù in tutte le sue varie manifestazioni, e i codici morali da esso scaturiti – la deferenza del suddito verso il sovrano, del contadino verso il padrone, l'altezzosa superiorità dell'aristocratico, e così via.

Il desiderio del riconoscimento è anche la sede di due fortissime passioni: la religione e il nazionalismo. Il che non vuol dire che la religione e il nazionalismo possano essere ridotti al desiderio del riconoscimento, ma quello che li rende tanto forti è il loro essere radicati nel *thymós*. Il credente annette dignità a tutto ciò che la sua religione considera sacro: una serie di leggi morali, un certo modo di vivere e particolari oggetti di culto. E si arrabbia quando qualcuno offende la dignità di ciò che egli ritiene sacro.² Il nazionalista crede nella dignità del suo gruppo nazionale o etnico, e perciò nella propria dignità in quanto membro di tale gruppo. Egli cerca di ottenere il riconoscimento di questa dignità da parte di altri e, come il credente, si arrabbia se questa dignità viene offesa. È stata la passione timotica, il desiderio del padrone aristocratico di venire riconosciuto, a mettere in moto il processo storico; e a spingerlo avanti sono state le passioni timotiche del fanatismo religioso e del nazionalismo con tutte le guerre e i conflitti che hanno scatenato attraverso i secoli. Le origini timotiche della religione e del nazionalismo ci fanno capire come mai i conflitti per i “valori” siano potenzialmente molto più micidiali dei conflitti per il possesso di beni materiali.³ Diversamente dal denaro, che può essere diviso, la dignità è qualcosa che non si presta di per sé a nessun compromesso: la dignità di una persona, o delle cose che essa ritiene sacre, o si riconosce o non si

riconosce. Solo il *thymós* in quanto ricerca della “giustizia” è capace di scatenare il vero fanatismo, l’ossessione e l’odio.

La democrazia liberale nella sua variante anglosassone rappresenta la comparsa di una specie di calcolo freddo a spese dei precedenti orizzonti morali e culturali. Il desiderio razionale deve vincere quello irrazionale del riconoscimento, in particolare la megalotimia dei padroni orgogliosi che pretendono il riconoscimento della loro superiorità. Lo stato liberale risultante dalla tradizione di Hobbes e di Locke ingaggia una lotta a non finire con il suo popolo. Esso cerca di omogeneizzare le sue variegate culture tradizionali e di insegnargli a calcolare i suoi interessi a lungo termine. Invece del linguaggio del «bene e del male» di una comunità morale organica, si deve imparare una nuova serie di valori democratici: la “partecipazione”, la “razionalità”, la “laicità”, la “mobilità”, l’“empatia” e la “tolleranza”.⁴ Inizialmente questi nuovi valori democratici non erano affatto dei valori nel senso di definire in maniera precisa i pregi o le virtù dell’uomo, ma si pensava che avessero solo funzioni strumentali, che fossero abitudini da prendere aspirando al successo in una società liberale pacifica e prospera. È per questo che Nietzsche chiamò lo stato «il più gelido di tutti i gelidi mostri», che distruggeva i popoli e le loro culture affiggendo davanti ai loro occhi «cento cupidigie». Tuttavia, se vogliono che la democrazia funzioni, i cittadini degli stati democratici devono dimenticare le radici strumentali dei loro valori e sviluppare nel loro sistema politico e nel loro modo di vivere un certo orgoglio timotico irrazionale. Essi devono cioè arrivare ad amare la democrazia non perché non esistono alternative migliori ma perché è la *loro* democrazia. Essi devono inoltre smetterla di considerare valori come la tolleranza semplicemente dei mezzi per il raggiungimento di un fine, perché nelle società democratiche la tolleranza diventa il valore determinante.⁵ Sviluppare una specie di orgoglio nell’essere democratici e far sì che i valori democratici diventino i nostri valori è ciò che si chiama creare una “cultura democratica”, o “civica”. E una cultura di questo genere è indispensabile se si vuole che una democrazia si conservi sana e stabile per

lungo tempo, dato che nessuna società di questo mondo può durare a lungo se è basata solamente sul calcolo razionale e sul desiderio.

Così la cultura nel senso antropologico, quando si oppone alla trasformazione di certi valori tradizionali in valori democratici, può costituire un ostacolo alla democratizzazione. Quali sono, allora, i fattori culturali che ostacolano l'instaurazione di stabili democrazie liberali?⁶ Essi appartengono a diverse categorie.

La prima ha a che fare con il grado e la natura della coscienza nazionale, etnica e razziale di un paese. Tra il nazionalismo e il liberalismo non c'è niente di intrinsecamente incompatibile: nel secolo XIX tutti e due sono stati stretti alleati nelle lotte per l'unità nazionale dell'Italia e della Germania. Anche nella Polonia degli anni ottanta il liberalismo e il nazionalismo hanno fatto causa comune per la rinascita nazionale del paese, e lo stesso è successo ultimamente nei paesi baltici per il raggiungimento dell'indipendenza dall'URSS. Il desiderio dell'indipendenza nazionale può essere considerato una manifestazione del desiderio di autodeterminazione e di libertà a condizione che la nazionalità, la razza o l'etnicità non diventino le basi esclusive per la cittadinanza e i diritti giuridici. Una Lituania indipendente può essere uno stato del tutto liberale solo se garantisce i diritti di tutti i cittadini, ivi compresi quelli della minoranza russa che scelgono di rimanere.

D'altro canto è difficile che una democrazia possa sorgere in un paese dove il nazionalismo o l'etnicità dei gruppi che lo compongono sono così forti da impedire il sorgere di un sentimento dell'unità nazionale e del riconoscimento dei diritti degli altri. Un forte senso dell'unità nazionale deve perciò precedere il sorgere di una democrazia stabile, esattamente come esso ha preceduto la nascita della democrazia in paesi come la Gran Bretagna, gli Stati Uniti, la Francia, l'Italia e la Germania. La mancanza di questo senso dell'unità nell'Unione Sovietica è stata una delle ragioni per cui una democrazia stabile non ha potuto nascere prima che il paese si sgretolasse in tante unità nazionali minori.⁷ Nel Perù solo l'11 per cento della popolazione è formato da bianchi, discendenti dei conquistatori spagnoli: il rimanente è indio, ed è separato geograficamente,

economicamente e spiritualmente dal resto del paese. Questa separazione costituirà ancora per molto un serio ostacolo all'instaurazione di una democrazia stabile in Perù. Lo stesso può dirsi del Sud Africa, dove non solo c'è una spaccatura profonda tra bianchi e neri, ma gli stessi neri sono divisi in gruppi etnici che hanno alle spalle una lunga storia di antagonismo reciproco.

Il secondo ostacolo culturale alla democrazia ha a che fare con la religione. Come per il nazionalismo, anche tra religione e democrazia liberale non c'è un conflitto intrinseco, salvo il caso in cui la religione cessa di essere tollerante ed egualitaria. Abbiamo già fatto notare come per Hegel il cristianesimo, stabilendo il principio dell'eguaglianza di tutti gli uomini sulla base della loro capacità di una scelta morale, avesse preparato la strada alla Rivoluzione francese. La grande maggioranza delle democrazie di oggi hanno tradizioni cristiane, e Samuel Huntington ha fatto rilevare che a cominciare dal 1970 la maggior parte dei paesi di nuova democrazia sono paesi cattolici.⁸ In un certo senso, quindi, sembrerebbe che la religione non costituisca un ostacolo ma uno sprone alla democratizzazione.

Ma *di per sé* la religione non crea società libere. In un certo senso il cristianesimo ha dovuto, attraverso la secolarizzazione dei suoi fini, rinnegare se stesso prima che potesse emergere il liberalismo. Nell'Occidente è stato il protestantesimo a produrre questa secolarizzazione. Facendo della religione una questione personale tra il cristiano e il suo Dio, il protestantesimo ha eliminato la necessità di una categoria distinta come quella dei preti, e più in generale dell'intervento religioso nella politica. Ma anche altre religioni si sono adattate a un analogo processo di secolarizzazione: per esempio il buddhismo e lo scintoismo, ora confinati al campo del culto privato incentrato nella famiglia. L'eredità dell'induismo e del confucianesimo è mista: mentre come dottrine sono tutte e due relativamente permissive, la sostanza del loro insegnamento è gerarchica e inegualitaria. Al contrario, l'ebraismo ortodosso e l'islam fondamentalista sono religioni totalistiche che cercano di regolamentare ogni aspetto della vita umana, sia pubblica che privata, ivi compreso il campo della politica. Queste religioni possono essere

compatibili con la democrazia – l’islam in particolare stabilisce non meno del cristianesimo il principio dell’eguaglianza umana universale – ma è molto difficile che vadano d’accordo con il liberalismo e il riconoscimento dei diritti universali, specialmente la libertà di coscienza o di religione. Forse non sorprenderà, ma la sola democrazia esistente nel mondo islamico contemporaneo è la Turchia, l’unico paese rimasto fedele al rigetto esplicito dell’eredità islamica proclamata agli inizi del secolo XX, quando ebbe inizio il suo processo di laicizzazione.⁹

Il terzo freno alla nascita di una democrazia stabile ha a che fare con l’esistenza di una struttura sociale molto ineguale e con il modo di pensare da essa prodotto. Secondo Tocqueville la forza e la stabilità della democrazia degli Stati Uniti erano dovute al fatto che la società di questo paese era del tutto egualitaria e democratica già molto prima che venissero scritte la Dichiarazione d’indipendenza e la Costituzione: gli americani erano «nati eguali». E questo perché le tradizioni culturali dominanti portate nel Nord America erano quelle dell’Inghilterra e dell’Olanda liberali, e non quelle assolutiste della Spagna e del Portogallo del secolo XVII. Il Brasile, al contrario, ereditò strutture di classe molto stratificate, con le varie classi gelose dei loro privilegi e reciprocamente ostili.

In altre parole, continuavano a esserci padroni e schiavi, in forme che in alcuni paesi erano più palesi e radicate che in altri. In molte parti dell’America Latina, come nell’America del Sud prima della guerra civile, la schiavitù veniva praticata apertamente, oppure in una forma che corrispondeva praticamente alla servitù della gleba, perché tale era la condizione dei contadini che lavoravano in un’agricoltura fatta quasi esclusivamente di enormi *haciendas*. Questo portò alla situazione descritta da Hegel come caratteristica dei periodi primordiali della signoria e della servitù, con padroni oziosi e violenti, e, alle loro dipendenze, una classe di schiavi paurosi che avevano idee tutt’altro che chiare sulla libertà. Al contrario, l’assenza dalla Costa Rica – una parte isolata e trascurata dell’Impero spagnolo – di un’agricoltura fatta di *haciendas*, e l’eguaglianza della povertà che ne risultò sono una spiegazione del relativo successo che la democrazia ha avuto in questo paese.¹⁰ Un ultimo fattore culturale che

interessa le prospettive di una democrazia stabile è legato alla capacità di una società a creare autonomamente una società civile prospera – una sfera in cui la gente sia in grado di esercitare l'«arte di associarsi» di Tocqueville senza dover dipendere dallo stato. Tocqueville scriveva che la democrazia funziona meglio quando procede non dall'alto in basso ma dal basso in alto, con lo stato centrale che scaturisce naturalmente da una miriade di amministrazioni locali e di associazioni private che costituiscono altrettante scuole di libertà e di padronanza di sé. Dopotutto la democrazia è una questione di autogoverno, e se la gente è capace di autogovernarsi nelle proprie città, nelle proprie società, nelle proprie associazioni professionali e nelle proprie università, è più facile che riesca a farlo anche a livello nazionale.

Questa capacità, a sua volta, è stata spesso messa in relazione con il carattere delle società premoderne dalle quali è sorta la democrazia. È stato detto che è più probabile che un regime totalitario emerga, quando si modernizzano, da società premoderne governate da stati forti e centralizzati che hanno distrutto sistematicamente ogni fonte di potere intermedio – come l'aristocrazia feudale o i signori regionali della guerra – che non da società feudali in cui il potere era diviso tra il re e un certo numero di grandi feudatari.¹¹ Così la Russia e la Cina, che prima della rivoluzione erano vasti imperi burocratici centralizzati, sono diventate stati totalitari comunisti, mentre l'Inghilterra e il Giappone, che erano prevalentemente feudali, hanno democrazie stabili.¹² Questo spiega anche le difficoltà che paesi dell'Europa occidentale come la Francia e la Spagna hanno incontrato per instaurare una democrazia stabile. In tutti e due i casi il feudalesimo venne distrutto dalle rispettive monarchie centralizzatrici e modernizzatrici dei secoli XVI e XVII, che lasciarono ai due paesi l'eredità di uno stato forte e di una società civile debole, depressa e condizionata dall'autorità dello stato. Queste monarchie centralizzatrici hanno prodotto un modo di pensare per cui la gente non è più capace di organizzarsi privatamente e spontaneamente, di lavorare insieme a livello locale e di assumersi la responsabilità della propria vita. In Francia la tradizione secondo la quale, senza l'autorizzazione di Parigi, non si può costruire una strada o un ponte

nemmeno nell'angolo più sperduto della provincia è continuata ininterrotta da Luigi XIII a Napoleone e alla Quinta Repubblica, dove essa è incarnata dal *Conseil d'État*.¹³ E la Spagna ha lasciato un'analogha eredità a molti stati dell'America Latina.

La forza di una cultura “democratica” dipende spesso in maniera rilevante dalla sequenza in cui vengono a esistenza i vari elementi della democrazia liberale. Le più forti democrazie liberali contemporanee – per esempio, quelle della Gran Bretagna e degli Stati Uniti – sono quelle in cui il liberalismo ha preceduto la democrazia, o in cui la libertà ha preceduto l'eguaglianza. I diritti liberali della libertà di parola, di associazione e di partecipazione politica, erano cioè praticati, prima di venire estesi ad altri settori della popolazione, all'interno di una ristretta élite, composta in massima parte da maschi, bianchi e proprietari terrieri.¹⁴ Gli usi democratici della contestazione e del compromesso, con la relativa protezione dei diritti dei perdenti, sono stati appresi più facilmente e prima da piccoli gruppi elitari con tradizioni sociali e inclinazioni omogenee che da società grandi ed eterogenee, piene di odi tribali o etnici. Questo genere di sequenzialità ha permesso alla prassi democratica liberale di radicarsi nelle più antiche tradizioni nazionali e di combinarsi con le medesime. L'identificazione della democrazia liberale con il patriottismo rafforza il richiamo timotico che essa esercita sui gruppi ammessi recentemente a votare, e li lega alle istituzioni democratiche più saldamente che se vi avessero partecipato fin dall'inizio.

Messi insieme, tutti questi fattori – senso dell'identità nazionale, religione, eguaglianza sociale, propensione alla società civile ed esperienza storica delle istituzioni liberali – costituiscono la cultura di un popolo. Il fatto che i popoli possano, sotto questi aspetti, essere molto diversi, spiega come mai costituzioni liberaldemocratiche identiche vadano bene per alcuni popoli ma non per altri, o perché uno stesso popolo rifiuti la democrazia in un certo periodo e l'adotti senza esitazione in un altro. Ogni statista che cerchi di espandere la sfera della libertà e di consolidare i progressi della medesima deve essere sensibile a queste specie di limitazioni subpolitiche alla capacità degli stati di arrivare vittoriosi alla fine della storia.

Esistono però, a proposito della cultura e della democrazia, diverse idee errate da evitarsi. La prima è quella che i fattori culturali siano condizioni *sufficienti* per l'instaurazione della democrazia. Fu così che un noto sovietologo, al tempo di Brežnev, si convinse che in Unione Sovietica esistesse una forma effettiva di pluralismo: per il fatto che era stato raggiunto un certo livello di urbanizzazione, di istruzione, di reddito pro capite, di secolarizzazione e così via. Ma noi non dobbiamo dimenticare che la Germania nazista era arrivata ad avere tutte le precondizioni culturali indicate di solito come necessarie per una democrazia stabile: era integrata nazionalmente, sviluppata economicamente, in massima parte protestante, aveva una società civile prospera, e non era socialmente più inegualitaria di altri paesi dell'Europa occidentale. Eppure l'enorme sfogo di autoaffermazione timotica e la rabbia che dettero vita al nazionalsocialismo tedesco riuscirono a sopraffare completamente il desiderio di un riconoscimento razionale e reciproco.

La democrazia non potrà mai entrare dalla porta di servizio: essa deve sorgere dalla deliberata volontà politica di instaurarla. Il campo della politica rimane autonomo da quello della cultura e ha una sua dignità particolare quale punto di intersezione tra il desiderio, il *thymós* e la ragione. Una democrazia liberale stabile non può nascere senza l'esistenza di statisti di valore, che conoscono l'arte della politica e sanno convertire le inclinazioni nascoste dei popoli in istituzioni politiche durature. Gli studi sulle transizioni riuscite alla democrazia hanno sottolineato l'importanza di fattori del tutto politici quali la capacità della nuova leadership di neutralizzare le forze armate pur chiedendo loro conto degli abusi passati, la sua abilità nel mantenere una continuità simbolica (bandiere, inni e altre cose del genere) con il passato, la natura del sistema partitico instaurato o la scelta di una democrazia di tipo parlamentare oppure presidenziale.¹⁵ Al contrario, gli studi sul crollo delle democrazie hanno costantemente dimostrato che tali avvenimenti non sono stati affatto il risultato inevitabile di una situazione culturale o economica, ma il più delle volte sono dipesi da decisioni sbagliate da parte di determinati uomini politici.¹⁶ Gli stati dell'America Latina non si trovarono mai costretti, di fronte alla crisi

mondiale degli anni trenta, a adottare politiche protezionistiche e di sostituzione d'importazioni, eppure queste politiche minarono le loro possibilità di una democrazia stabile per molti anni a venire.¹⁷ Il secondo errore, e forse quello più comune, è di considerare i fattori culturali come condizioni *necessarie* per l'instaurazione della democrazia. Max Weber dà una lunga spiegazione delle origini storiche della democrazia moderna, nata, secondo lui, da condizioni sociali molto specifiche esistenti nella città occidentale.¹⁸ Si tratta di una spiegazione storicamente ricca e profonda: solo che egli dipinge la democrazia come qualcosa che potesse sorgere solo nell'ambiente sociale e culturale specifico di un piccolo angolo della civiltà occidentale mentre non è tenuto nella dovuta considerazione il fatto che la democrazia sia decollata perché era il sistema politico più razionale e «si adattava» anche a esseri umani di culture diverse.

Ci sono numerosi esempi di paesi in cui non esistevano molte delle cosiddette “precondizioni” per la democrazia, e che ciononostante sono riusciti a raggiungere un alto livello di stabilità democratica. Il principale esempio è l'India, che non è ricca, non è altamente industrializzata (anche se alcuni settori della sua economia sono tecnologicamente molto avanzati), non è nazionalmente integrata, non è protestante, e che tuttavia a cominciare dal 1947, quando raggiunse l'indipendenza, è riuscita a tenere in vita una democrazia funzionante. In altri tempi si è scritto che certi popoli non erano culturalmente qualificati per una democrazia stabile: dei tedeschi e dei giapponesi si disse che ne erano impediti dalle rispettive tradizioni autoritarie; del cattolicesimo che costituiva un ostacolo insuperabile all'avvento della democrazia in Spagna, Portogallo e in un buon numero di paesi dell'America Latina, e lo stesso si disse della religione ortodossa per quanto riguardava la Grecia e la Russia. Anche molti popoli dell'Europa orientale sono stati ritenuti incapaci di instaurare dei regimi democratici, o comunque non interessati alle tradizioni liberaldemocratiche dell'Europa occidentale. Il fatto che la *perestrojka* di Gorbacëv continuasse a essere sbandierata, senza tuttavia produrre alcuna riforma radicale, ha fatto dire a molti, dentro e fuori l'Unione Sovietica, che il popolo russo non era culturalmente in grado di instaurare una democrazia: essendo stato per

secoli sotto regimi tirannici, esso non aveva infatti né una tradizione democratica né una società civile. Ciononostante in tutti questi paesi sono sorte istituzioni democratiche. Nell'Unione Sovietica il Parlamento russo presieduto da Boris El'cin ha funzionato come un corpo legislativo d'antica data, e negli anni 1990-1991 è cominciata a emergere una società civile sempre più ampia e vigorosa, mentre l'opposizione al colpo di stato tentato nell'agosto 1991 ha dimostrato quanto le idee democratiche abbiano messo radici.¹⁹ Contro l'argomentazione tanto frequente che un paese privo di una preesistente tradizione democratica non possa diventare democratico, diciamo solo che se questa tradizione fosse davvero necessaria *nessun* paese avrebbe potuto e potrebbe diventare democratico in quanto non esiste popolo o cultura, ivi compresi quelli dell'Europa occidentale, che non siano usciti da tradizioni autoritarie.

Dobbiamo inoltre aggiungere che tra cultura e politica, tra popoli e stati non c'è una linea divisoria del tutto netta. Gli stati possono avere un ruolo molto importante nel *formare* i popoli, cioè nello stabilire la loro «lingua del bene e del male» e nel creare usi e costumi nuovi, nonché culture *ex novo*. Gli americani non erano solo «nati eguali»: erano anche «stati fatti eguali» dalla pratica dell'autogoverno a livello statale e locale prima che le colonie si rendessero indipendenti dalla Gran Bretagna fondando gli Stati Uniti. E il carattere apertamente democratico di questa fondazione ha contribuito in maniera determinante a dare una formazione democratica alle generazioni successive e a creare un tipo d'uomo quale non era mai esistito nel corso della storia – e che Tocqueville descrive in maniera quanto mai brillante. Quanto alle culture, esse non sono fenomeni statici come le leggi della natura, ma creazioni umane che sottostanno a un continuo processo di evoluzione e possono venire modificate dallo sviluppo economico, da guerre e altri traumi nazionali, da immigrazioni o da scelte coscienti. I “prerequisiti” culturali per la democrazia, anche se importantissimi, devono essere perciò guardati con un po' di scetticismo.

L'importanza dei popoli e delle loro culture mette invece in rilievo i limiti del razionalismo liberale, o, per dirla diversamente, la dipendenza delle istituzioni liberali razionali dal *thymós* irrazionale. Lo stato liberale

razionale non può essere realizzato con una sola consultazione elettorale, così come non può sopravvivere senza un certo grado di amore irrazionale per il paese o senza un attaccamento istintivo a valori come la tolleranza. Se la buona salute della democrazia liberale contemporanea dipende dalla buona salute della società civile, e a sua volta quest'ultima dipende dalla capacità della gente di associarsi spontaneamente, allora è chiaro che il liberalismo, se vuole avere successo, deve andare oltre i propri principi. Le associazioni e le comunità civili notate da Tocqueville erano spesso fondate non su principi liberali ma sulla religione, sull'etnicità o qualche altra base irrazionale. Una politica di modernizzazione che voglia avere successo deve perciò preservare all'interno della sua struttura giuridica e costituzionale qualcosa di premoderno, mirando alla sopravvivenza del popolo e a una vittoria incompleta dello stato.

Le origini timotiche del lavoro

Hegel [...] riteneva che il lavoro fosse l'*essenza*, la vera essenza dell'uomo.

Karl Marx¹

Data la forte correlazione tra industrializzazione avanzata e democrazia, sembrerebbe che la capacità dei paesi di crescere economicamente per lunghi periodi di tempo debba influire in maniera rilevante sulla loro capacità di creare e di tenere in vita società libere. Eppure, mentre è possibile che le più moderne economie di successo siano capitalistiche, non tutte le economie capitalistiche hanno successo, o hanno successo come altre. Così, come ci sono distinzioni nette tra i paesi formalmente democratici quanto alla loro capacità di tenere in vita la democrazia, ci sono distinzioni nette anche tra le economie formalmente capitalistiche quanto alla loro capacità di crescita.

Per Adam Smith la principale fonte delle differenze esistenti tra le nazioni in fatto di ricchezza era costituita dalla saggezza o dalla follia delle politiche governative, in quanto il comportamento economico dell'uomo, una volta libero dalle limitazioni della cattiva politica, era più o meno universale. Infatti la diversità dei risultati ottenuti dalle economie capitalistiche può essere ricondotta alla diversità delle politiche governative. Come abbiamo già rilevato,² molte economie apparentemente capitalistiche dell'America Latina sono in realtà delle mostruosità mercantilistiche di cui anni e anni di intervento statale hanno ridotto

l'efficienza e fiaccato l'imprenditorialità. Al contrario, gran parte del successo economico ottenuto dall'Asia orientale nel dopoguerra può essere fatta risalire all'adozione da parte di questa regione di politiche economiche intelligenti, come il mantenimento di mercati interni competitivi. L'importanza della politica governativa è quanto mai evidente se si guarda alla Spagna, alla Corea del Sud e al Messico che, aprendo le loro economie, hanno conosciuto il boom, mentre l'Argentina, nazionalizzando le industrie, sta crollando.

Eppure si ha la sensazione che le differenze di indirizzo siano solo una parte del problema, e che la cultura influisca sul comportamento economico in maniera piuttosto determinante, esattamente come essa influisce sulla capacità di un popolo di sostenere una democrazia stabile. E questo niente lo dimostra con tanta evidenza quanto l'atteggiamento nei confronti del lavoro. Secondo Hegel il lavoro è l'*essenza* dell'uomo: è lo schiavo che lavora a creare la storia umana trasformando il mondo naturale in un mondo abitabile dall'uomo. Ma, a parte pochi padroni oziosi, tutti gli esseri umani lavorano: e ciononostante vi sono differenze enormi nel modo e nella misura in cui essi lavorano. Tradizionalmente queste differenze sono state trattate come appartenenti all'«etica del lavoro».

Nel mondo contemporaneo non è gradito parlare di “caratteri nazionali”: si dice che queste generalizzazioni circa le abitudini etiche di un popolo non siano “scientificamente” misurabili e possano perciò portare – quando sono basate, come accade di solito, su aneddoti – a stereotipi rozzi e offensivi. Le generalizzazioni sui caratteri nazionali vanno anche contro la tendenza relativistica ed egualitaria dei nostri tempi, in quanto contengono quasi sempre giudizi sul valore delle culture di cui si parla. A nessuno fa piacere sentir dire che la sua cultura favorisce l'ozio e la disonestà, e in effetti giudizi del genere si prestano a essere considerati offensivi.

Pur tuttavia, chi ha viaggiato o vissuto all'estero non può non notare che le culture nazionali influiscono in maniera determinante sull'atteggiamento nei confronti del lavoro. Ed entro certi limiti queste differenze sono empiricamente misurabili, basandosi, per esempio, sulle performance economiche di gruppi diversi in società multietniche come la Malaysia,

l'India o gli Stati Uniti. Le superiori performance economiche di certi gruppi etnici come quelle degli ebrei in Europa, dei greci e degli armeni nel Medio Oriente o dei cinesi nell'Asia Sudorientale sono talmente note che non hanno bisogno di dimostrazioni. Negli Stati Uniti Thomas Sowell ha fatto rilevare la netta differenza di reddito e di istruzione tra i discendenti dei neri immigrati volontariamente dalle Indie Occidentali e i discendenti di quelli che ci vennero portati direttamente dall'Africa come schiavi.³ Queste differenze fanno pensare che la performance economica non sia legata solo a condizioni ambientali, come la presenza o meno di opportunità economiche, ma anche alle differenze di cultura degli stessi gruppi etnici.

Ma al di là di misure della performance economica grossolane come il reddito pro capite, tra gli approcci al lavoro delle diverse culture ci sono una miriade di sottili differenze. Tanto per fare un esempio, R.V. Jones, uno dei creatori dello spionaggio scientifico inglese nella seconda guerra mondiale, ha raccontato come gli inglesi, nei primi anni del conflitto, riuscirono a portar via ai tedeschi un intero apparecchio radar. Il radar l'avevano inventato gli inglesi, i quali erano molto più avanti dei tedeschi nella tecnologia, ma l'apparecchio tedesco era di un'efficienza sorprendente perché la sua antenna era stata lavorata alla macchina utensile a tolleranze superiori rispetto a quanto fosse possibile ottenere in Inghilterra.⁴ La tradizionale superiorità tecnica dei tedeschi rispetto agli altri europei, tuttora evidente in fatto di automobili e di macchine utensili, è uno di quei fenomeni che sfidano qualsiasi spiegazione in termini di politiche "macroeconomiche", per cui non resta che cercarne la causa nel campo della cultura.

La teoria economica liberale tradizionale, che ha avuto inizio con Adam Smith, afferma che il lavoro è un'attività essenzialmente spiacevole,⁵ e viene fatto per l'utilità degli oggetti che esso produce.⁶ Questa utilità può essere goduta soprattutto nel tempo libero; in un certo senso lo scopo del lavoro umano non è lavorare ma godere del tempo libero. Un uomo lavorerà fino al punto in cui la disutilità marginale del lavoro, cioè la spiacevolezza di fare lo straordinario, supera l'utilità dei benefici materiali che il lavoro procura. Gli uomini differiscono nella produttività del loro lavoro e nella

loro valutazione della disutilità del lavoro, ma il punto fino al quale lavoreranno è essenzialmente il risultato di un calcolo razionale in cui essi confrontano la spiacevolezza del lavoro con la piacevolezza dei benefici che ne traggono. Il singolo lavoratore è stimolato a lavorare di più da un beneficio materiale più alto: quando il lavoro straordinario viene pagato, è più probabile che qualcuno lo svolga. Secondo la teoria economica liberale tradizionale il desiderio e la ragione sono perciò sufficienti a spiegare le differenti propensioni al lavoro.

Al contrario, il termine stesso di “etica del lavoro” implica che le differenze nel modo e nella misura in cui la gente lavora sono determinate dalla cultura e dagli usi, e perciò legate in qualche modo al *thymós*. E infatti è molto difficile dare una spiegazione adeguata di un individuo o di un popolo con una forte etica del lavoro nei termini strettamente utilitari dell’economia liberale tradizionale. Prendiamo l’individuo contemporaneo di “tipo A” – il grande penalista, il dirigente d’azienda, o lo “stipendiato” giapponese di una multinazionale competitiva del suo paese. Individui del genere, nel periodo della scalata per la carriera, possono facilmente lavorare dalle settanta alle ottanta ore alla settimana, con pochi giorni di ferie. Essi possono ricevere stipendi alti rispetto a coloro che lavorano meno, ma la misura in cui essi lavorano non è strettamente legata al loro compenso. In realtà, da un punto di vista strettamente utilitaristico, il loro comportamento è irrazionale:⁷ essi lavorano così tanto da non riuscire a servirsi del loro denaro, non possono godersi il tempo libero perché non ne hanno, e tutto sommato si rovinano la salute e le prospettive di una comoda vita da pensionati perché c’è la possibilità che muoiano prima. Ma uno potrebbe dire che lavorano per la famiglia, o per le future generazioni, e questo costituisce indubbiamente una motivazione valida, ma la maggior parte degli “workaholics” [lavoralcolisti] i figli non li vedono quasi mai, e sono così presi dalla carriera che spesso ne risente anche la loro vita familiare. La ragione per cui questa gente lavora tanto duramente è solo parzialmente legata al loro compenso monetario: è chiaro che essi trovano soddisfazione nel lavoro in sé o nello status e nel riconoscimento che esso gli procura. Il loro senso della stima di sé è legato a quanto lavorano sodo e a quanto sono

bravi, alla rapidità con cui fanno carriera e alla stima in cui sono tenuti dagli altri. Anche le cose materiali che possiedono se le godono più per il lustro che ne ritraggono che per l'uso che ne fanno, perché hanno poco tempo per godersene. In altre parole, questa gente lavora per soddisfare il proprio *thymós*, non il proprio desiderio.

In effetti molti studi empirici sull'etica del lavoro hanno considerato in origine questi individui come non-utilitaristi. La più famosa di queste opere è indubbiamente *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Max Weber, pubblicata nel 1904-1905. Weber non fu affatto il primo a rilevare il rapporto esistente tra il protestantesimo, specialmente nella sua versione calvinista o puritana, e lo sviluppo economico capitalistico. E infatti all'epoca in cui scrisse il suo libro la cosa era un tale luogo comune da fargli dire che toccava agli altri dimostrare il contrario.⁸ La tesi di Weber è stata oggetto di dibattiti a non finire fin dagli inizi. Mentre sono stati in molti a mettere in dubbio che tra la religione e il comportamento economico esistesse un rapporto specifico di causa ed effetto, come postulava Weber, pochi sono coloro che hanno negato o negano in maniera assoluta l'esistenza di un forte rapporto tra i due.⁹ Il rapporto tra protestantesimo e crescita economica continua a essere evidente anche nell'America Latina dei nostri giorni, dove le conversioni su vasta scala al protestantesimo – di solito la confessione evangelica nordamericana – sono state seguite da aumenti a volte spettacolari del reddito personale e da diminuzioni della criminalità, dell'uso della droga e così via.¹⁰

Quello che Weber voleva capire era come mai molti imprenditori protocapitalistici che dedicavano la loro vita all'accumulazione illimitata della ricchezza mostrassero poco interesse a consumarla. La frugalità, l'autodisciplina, l'onestà, la pulizia e l'avversione di queste persone anche ai piaceri più semplici costituivano un «ascetismo terreno» che egli interpretò come una trasmutazione della dottrina calvinista della predestinazione. Il lavoro non era un'attività spiacevole fatta per l'utilità o i consumi: al contrario, esso era una «vocazione» che il credente sperava rispecchiasse la sua condizione di salvato o di dannato. Il lavoro veniva fatto per uno scopo del tutto non-materiale ed «irrazionale», cioè per

dimostrare la propria condizione di «eletto». La dedizione e la disciplina con cui il credente lavorava non potevano essere spiegate con un calcolo razionale mondano dei piaceri e delle sofferenze. Weber riteneva che l'impulso spirituale originario che stava alla base del capitalismo si fosse atrofizzato con gli anni e che nel capitalismo si fosse reinserito il lavoro fatto per l'accumulo della ricchezza materiale. Ciononostante «l'idea del dovere insita nella propria vocazione» continuava a vivere nel mondo contemporaneo «come lo spirito di credenze religiose morte», e l'etica del lavoro dell'Europa moderna non poteva essere spiegata appieno senza rifarsi alle sue origini spirituali.

Analogie con l'«etica protestante» sono state identificate anche in altre culture per spiegare i loro successi economici.¹¹ Per esempio, Robert Bellah ha mostrato che l'etica del lavoro dei giapponesi dei nostri giorni può essere ricondotta a certe fonti religiose, sempre giapponesi, che furono l'equivalente funzionale del calvinismo. Per esempio, la setta buddhista della *Jodo Shinshu*, o “Terra pura”, sottolineava l'economia, la frugalità, l'onestà, il lavoro sodo, e un atteggiamento ascetico in fatto di consumi, e legittimava la ricerca del profitto in una maniera sconosciuta alle precedenti tradizioni confuciane.¹² Il movimento dello *Shingaku* di Ishida Baigan ha esercitato meno influenza della *Jodo Shinshu*, ma anch'esso predicava una forma di “misticismo terreno”, enfatizzando l'economia e la diligenza e minimizzando i consumi.¹³ Questi movimenti religiosi si trovarono a combaciare perfettamente con l'etica *bushido* della casta dei samurai, un'ideologia di guerrieri aristocratici che mentre da una parte dava grande importanza alla disponibilità a rischiare la vita, dall'altra non incoraggiava l'ozio dei padroni ma l'ascetismo, l'economia e soprattutto il sapere. Lo «spirito del capitalismo» – con il suo ascetismo nell'etica del lavoro e la sua razionalità – non dovette perciò essere importato in Giappone assieme alla tecnologia navale e alla costituzione prussiana, perché già esisteva fin dagli inizi quale prodotto delle tradizioni religiose e culturali locali.

Ma oltre a questi esempi di credenze religiose che hanno incoraggiato o reso possibile lo sviluppo economico, ci sono anche casi a non finire in cui la religione e la cultura hanno costituito degli ostacoli. Per esempio,

l'induismo è una delle poche grandi religioni la cui dottrina non contempla l'eguaglianza di tutti gli esseri umani: non solo, ma esso li divide addirittura in una complessa serie di caste, ognuna con propri diritti, privilegi e modi di vivere. Tuttavia, per quanto curioso e paradossale possa sembrare, l'induismo non ha posto molti ostacoli alla pratica della politica liberale in India, anche se la crescente intolleranza fa pensare che questo possa finire: invece, a quel che sembra, esso ha costituito una barriera alla crescita economica. Di solito questo viene attribuito al fatto che l'induismo santifica la povertà e l'immobilità sociale delle classi più povere, alle quali fa intravedere la possibilità di una rinascita a un livello più alto nelle vite successive ma che induce a rassegnarsi alla condizione in cui sono nati nella vita attuale. A questa santificazione tradizionale della povertà, Gandhi, il padre dell'India moderna, cercò di dare una forma un po' più moderna, ma sostanzialmente la incoraggiò predicando le virtù della vita semplice del contadino come il massimo della perfezione spirituale. È possibile che l'induismo abbia aiutato gli indiani che vivono nella miseria a sopportare un po' meglio la loro condizione, e d'altro canto la "spiritualità" di questa religione esercita un fascino enorme sui giovani occidentali della classe media; ma essa infonde nei suoi credenti un torpore e un'inerzia tutti "terreni", che sotto molti aspetti sono l'opposto dello spirito del capitalismo. Ci sono molti imprenditori indiani di successo, ma sembra che le loro fortune le abbiano costruite soprattutto fuori dei confini della cultura indiana – un po' come i cinesi d'oltremare. Osservando che molti grandi scienziati indiani avevano lavorato all'estero, il narratore V.S. Naipaul ha scritto quanto segue:

La povertà indiana è più disumanizzante di ogni macchina, e in India gli uomini, vincolati alla più stretta obbedienza dalla loro idea del *dharma*, sono dei numeri più che in ogni civiltà delle macchine. Ritornando in India, lo scienziato si spoglia dell'individualità acquistata nel periodo passato all'estero, riconquista la sicurezza della sua identità di casta, ed ecco che il mondo è di nuovo più semplice. Ci sono regole minuziose, soffici come bende; e l'intuito e il giudizio dai quali un tempo veniva fuori la sua creatività vengono lasciati perdere come fardelli... Il cancro delle caste non è costituito solamente dalla intoccabilità e dalla conseguente deificazione, in India, della sporcizia: esso è costituito anche dall'obbedienza totale che questo sistema impone, dalle sue soddisfazioni

readymade, dalla perdita del gusto dell'avventura e dal fatto che esso toglie alla gente l'individualità e la possibilità di eccellere.¹⁴

Nel suo poderoso studio sulla povertà dell'Asia meridionale, Gunnar Myrdal non poté fare a meno di concludere che nel complesso la religione indiana costituiva «una forza di inerzia sociale tremenda» e che non fungeva affatto da spinta al cambiamento, come invece era successo per il calvinismo e la *Jodo Skinshu*.¹⁵

Di fronte a esempi di santificazione della povertà come quello offerto dall'induismo, la maggior parte dei sociologi è arrivata a pensare che la religione fosse uno di quegli aspetti delle “culture tradizionali”, destinato, sotto l'impatto dell'industrializzazione, alla decadenza. Essendo fondamentalmente irrazionale, la credenza religiosa doveva inevitabilmente cedere il passo alla tendenza razionale all'accumulazione costituita dal capitalismo moderno. Ma ammesso pure che Weber e Bellah abbiano ragione, non c'è una tensione basilare tra *certe* forme di credenza religiosa e il capitalismo: quest'ultimo è stato infatti molto facilitato, nella sua versione sia europea che giapponese, da dottrine religiose che hanno incoraggiato il lavoro come «vocazione», cioè il lavoro di per sé anziché come mezzo per procurarsi beni materiali. Il puro e semplice liberalismo economico – la dottrina secondo la quale gli esseri umani, applicando la ragione al problema del soddisfacimento del loro desiderio di beni materiali, possono arricchirsi illimitatamente – riesce a spiegare soltanto il funzionamento della maggior parte delle società capitalistiche, ma non è comunque in grado di dare una spiegazione completa delle più competitive e dinamiche di esse. Le società capitalistiche di maggior successo sono arrivate al punto in cui sono perché si sono trovate ad avere un'etica del lavoro fondamentalmente *irrazionale* e premoderna, che ha indotto la gente a vivere asceticamente e ad andare incontro a una morte prematura per il semplice fatto di considerare il lavoro in sé un mezzo di redenzione. Questo fa pensare che qualche forma di *thymós* irrazionale sia necessaria anche alla fine della storia, se vogliamo che il nostro mondo economico liberale e

razionale continui ad andare avanti, o se vogliamo rimanere almeno tra le prime potenze economiche.

Uno potrebbe obiettare che, quali che siano le origini dell'etica del lavoro europea e di quella giapponese, oggi tra esse e le loro sorgenti spirituali c'è un divorzio totale, dovuto alla completa secolarizzazione delle società moderne. La gente non crede più al lavoro «per vocazione», ma lavora secondo i dettami del capitalismo, perseguendo cioè razionalmente il proprio interesse.

Il divorzio dell'etica del lavoro capitalistica dalle sue radici spirituali e la crescita di una cultura che sottolinea la legittimità e la desiderabilità dei consumi immediati hanno portato un buon numero di osservatori a predire un netto declino dell'etica del lavoro e perciò uno scalzamento per la sopravvivenza dello stesso capitalismo.¹⁶ La realizzazione di una «società affluente» elimina ogni stimolo residuo della necessità naturale e porta la gente a perseguire le gratificazioni del tempo libero anziché quelle del lavoro. Si è avuta l'impressione che le predizioni sul declino dell'etica del lavoro ricevessero un supporto da certi studi degli anni settanta dai quali risultava che, secondo la generalità dei manager americani, tra i lavoratori stavano abbassandosi notevolmente i livelli di professionalità, di autodisciplina e di attaccamento al lavoro.¹⁷ Inoltre tra gli attuali manager delle grandi società non sembrava che fossero molto numerosi i soggetti ascetici e parsimoniosi di cui parla Weber. L'etica del lavoro, si diceva, non sarebbe stata smantellata da un attacco frontale ma erosa attraverso la promozione di valori incompatibili con questo ascetismo terreno, quali l'«autorealizzazione» o il desiderio non di un lavoro qualsiasi ma di un lavoro «interessante». Benché l'etica del lavoro rimanga in Giappone assai solida, lo stesso processo di graduale degenerazione dei valori del lavoro rappresenterà probabilmente un problema in futuro anche per questo stato, dove gli executive e i manager sono ormai secolarizzati e separati dalle radici spirituali della loro cultura esattamente come i loro equivalenti americani ed europei.

Ma questa storia del declino dell'etica del lavoro negli Stati Uniti è tutta da dimostrare. Sembra infatti che per il momento nella tendenza al suo

indebolimento osservata negli anni settanta si sia verificata un'inversione, almeno per quanto riguarda i professionisti e i manager.¹⁸ E a quanto sembra le ragioni di questo sono innanzitutto economiche e non culturali. Nel corso degli anni ottanta in molti settori della popolazione i livelli reali di vita e la sicurezza dell'occupazione sono calati, per cui quelli che hanno voluto rimanere dov'erano hanno dovuto lavorare di più. Anche coloro che in questo stesso periodo hanno goduto di livelli di benessere crescenti non si sono sottratti all'attrazione del proprio interesse razionale e hanno continuato a lavorare intensamente e diligentemente. Quelli poi che temevano le ripercussioni del consumismo sull'etica del lavoro dimenticavano, al pari di Marx, la natura infinitamente elastica del desiderio umano e come la mancanza di sicurezza continui a spingere la gente a lavorare fino al limite della propria resistenza fisica. L'importanza dell'interesse personale razionale nello stimolare un'etica del lavoro apparirà evidente se si paragona la produttività dei lavoratori della Germania Est con quella dei lavoratori della Germania Ovest, i quali hanno una cultura comune ma incentivi materiali diversi. È perciò possibile che la persistenza di una forte etica del lavoro nell'Occidente capitalistico dimostri, più che la durata dello «spirito delle credenze religiose morte», la forza del desiderio unito alla ragione.

Tuttavia differenze importanti quanto a propensione al lavoro sussistono anche tra paesi che seguono i principi dell'economia liberale e dove l'interesse personale razionale si può dare per scontato. E sembra che questo rispecchi il fatto che in alcuni paesi il *thymós* ha trovato altri oggetti al di fuori della religione ai quali attaccarsi nel mondo moderno.

Per esempio, la cultura giapponese, come molte altre culture dell'Asia orientale, è molto più orientata verso i gruppi che verso gli individui singoli. Questi gruppi cominciano dai più piccoli e immediati, come la famiglia, e attraverso i vari rapporti patrono-cliente stabiliti nel periodo educativo e scolastico si ampliano fino a includere le aziende in cui uno lavora, arrivando al gruppo più grande che per la cultura giapponese riveste una certa importanza: la nazione. L'identità del singolo viene a essere soffocata in grado molto alto da quella del gruppo: egli lavora non tanto per

il proprio vantaggio a breve termine quanto per il benessere di uno o più grandi gruppi dei quali fa parte. Il suo status viene così a essere determinato non tanto dalla sua performance personale quanto da quella del suo gruppo. Il suo attaccamento al gruppo ha perciò un carattere altamente timotico: egli non lavora solamente per il vantaggio materiale costituito dal suo salario, ma per il riconoscimento che il gruppo gli accorda e per il riconoscimento del suo gruppo da parte di altri gruppi. Quando il gruppo di cui egli cerca il riconoscimento è la nazione, emerge il nazionalismo economico. E in effetti il Giappone tende a essere economicamente più nazionalistico degli Stati Uniti. Questo nazionalismo si manifesta non in un aperto protezionismo ma in forme meno visibili, come le tradizionali reti di lavoratori a domicilio mantenute dalle aziende giapponesi e la maggiore disponibilità di questi lavoratori a pagare prezzi più alti per l'acquisto di prodotti nazionali.

È questa identità di gruppo che rende efficaci pratiche come l'occupazione a vita durante, seguita da alcune grandi aziende giapponesi. Secondo i dettami del liberalismo economico occidentale l'occupazione a vita dovrebbe nuocere all'efficienza economica in quanto rende i dipendenti troppo sicuri, come succede con i professori di università che smettono di scrivere non appena passano di ruolo. E questo è confermato anche dall'esperienza del mondo comunista, dove praticamente a tutti era concesso di lavorare tutta la vita. Infatti le intelligenze migliori dovrebbero essere attratte dai lavori più difficili e venire ricompensate con gli stipendi più alti, e anche le aziende dovrebbero poter tagliare i rami secchi. In termini di economia liberale classica, la fedeltà patrono-cliente irrigidisce il mercato e riduce l'efficienza economica. Ciononostante, nel contesto della coscienza di gruppo favorita dalla cultura giapponese la fedeltà paternalistica dimostrata da un'azienda ai suoi dipendenti è ripagata con un maggiore impegno da parte dei medesimi, i quali lavorano non solo per sé ma anche per la gloria e il buon nome di un organismo più ampio. Questo organismo più ampio non rappresenta solo colui che paga la quindicina ma una fonte di riconoscimento e un ombrello protettivo per la famiglia e gli amici dei dipendenti stessi. E l'autocoscienza nazionale altamente sviluppata dei giapponesi costituisce un'altra fonte di identità e di

motivazione oltre alla famiglia e all'azienda. Così, anche in un'epoca in cui la spiritualità religiosa è quasi scomparsa, l'etica del lavoro è sorretta da un orgoglio del lavoro basato sul riconoscimento da parte di una serie di comunità più ampie con interessi in parte coincidenti.

Questa coscienza di gruppo altamente sviluppata è tipica anche di altre parti dell'Asia, mentre è notevolmente minore in Europa ed è quasi del tutto assente negli Stati Uniti, dove l'idea della fedeltà a vita a un'unica azienda è spesso del tutto incomprensibile. Fuori dell'Asia esistono tuttavia certe forme di coscienza di gruppo che sono servite a sostenere l'etica del lavoro. Il nazionalismo economico nella forma di un desiderio comune alle direzioni delle aziende e ai dipendenti di collaborare per aumentare le esportazioni è comunque assai sviluppato in alcuni paesi europei come la Svezia e la Germania. Le associazioni di categoria sono state tradizionalmente un'altra fonte dell'identità di gruppo: un meccanico molto capace non lavora solamente per timbrare il cartellino ma anche perché è orgoglioso del suo lavoro. Lo stesso si può dire delle professioni liberali, dove la gratificazione del *thymós* è supportata dal livello piuttosto elevato dei requisiti necessari per l'esercizio delle medesime.

Il crollo del comunismo ci insegna che certe forme di coscienza di gruppo sono molto inferiori all'interesse personale nello stimolare una forte etica del lavoro. Il lavoratore sovietico o quello della Germania orientale, tormentato dal funzionario locale del partito perché lavori per la costruzione del socialismo, o richiesto di sacrificare i propri sabati per fare dimostrazioni di solidarietà per i vietnamiti o i cubani, considerava il lavoro solo come un peso da evitare il più possibile. I paesi dell'Europa orientale in via di democratizzazione si trovano tutti, dopo decenni di assuefazione allo stato assistenziale, a dover affrontare il problema della ricostruzione di un'etica del lavoro sulla base dell'interesse personale.

Ma l'esperienza di certe economie asiatiche ed europee di successo fa pensare che nei paesi aderenti al sistema capitalistico con la sua rete di incentivi personali, l'interesse personale al centro della teoria economica liberale dell'Occidente sia inferiore, come fonte di motivazione, a certe forme di interessi di gruppo. In Occidente è stato ormai riconosciuto da

tempo che la gente lavora di più se lo fa per la propria famiglia anziché solo per sé, e che in periodi di guerra o di crisi essa può sentirsi addirittura in dovere di lavorare per il proprio paese. Al contrario, il liberalismo economico altamente atomistico della Gran Bretagna o degli Stati Uniti, basato esclusivamente sul desiderio razionale, può diventare a un certo punto economicamente controproducente. Questo può accadere quando i lavoratori non sentano l'orgoglio del lavoro in sé e per sé ma lo considerino solo come una merce da vendere, o quando i lavoratori e i manager siano avversari in una partita senza posta anziché potenziali collaboratori in competizione con i lavoratori e i manager di un altro paese.¹⁹

La cultura influisce sulla capacità, da parte di un paese, di far funzionare il liberalismo economico, esattamente come influisce sulla sua capacità di stabilire e di sostenere il liberalismo politico. E come nel caso della democrazia politica, anche il successo del capitalismo dipende in una certa misura dalla sopravvivenza nell'età moderna di tradizioni culturali premoderne. Al pari di quello politico, anche il liberalismo economico non ce la fa a sorreggersi da solo, ma dipende da una certa misura di *thymós* irrazionale.

Il fatto che il liberalismo sia politico che economico sia stato accolto da un gran numero di paesi non elimina le differenze di origine culturale esistenti tra loro, differenze che si faranno sentire maggiormente con l'attenuarsi delle divisioni ideologiche. Già nella mente di molti americani le controversie commerciali col Giappone occupano un posto più grande del problema della libertà a livello mondiale, e questo nonostante Stati Uniti e Giappone abbiano, almeno formalmente, uno stesso sistema politico ed economico. A questo punto il permanente e apparentemente ineliminabile saldo attivo della bilancia commerciale del Giappone nei confronti degli Stati Uniti è più il prodotto di fattori culturali come l'alta propensione al risparmio o il carattere chiuso dei rapporti dei fornitori giapponesi, che un problema di protezionismo giuridico. I conflitti ideologici della guerra fredda hanno potuto essere superati completamente quando da una parte o dall'altra si è venuti a un compromesso su un problema politico specifico come il Muro di Berlino, o si è abbandonata del tutto l'ideologia. Ma le

differenze culturali tuttora in vita tra stati capitalistici manifestamente liberaldemocratici sono molto più difficili da sradicare.

Le differenze culturali nell'atteggiamento verso il lavoro che esistono tra il Giappone e gli Stati Uniti sono tuttavia un'inezia se paragonate alle differenze esistenti tra il Giappone e gli Stati Uniti da una parte, e un buon numero di stati del Terzo mondo – che hanno avuto molto meno successo nell'adottare il sistema capitalistico del lavoro – dall'altra. Il liberalismo economico fornisce la via ottimale alla prosperità a ogni popolo che voglia avvantaggiarsene. Per molti paesi il problema è semplicemente quello di adottare la giusta politica di mercato. Ma la scelta della giusta politica economica è solo la preconditione necessaria per alti tassi di crescita. Infatti forme «irrazionali» di *thymós* quali la religione, il nazionalismo, la capacità che artigiani e professionisti hanno di conservare livelli e orgoglio del lavoro continuano a influire sul comportamento economico in un'infinità di modi, che contribuiscono tutti alla ricchezza o alla povertà delle nazioni. E la persistenza di queste differenze può anche significare che la vita internazionale sarà sempre più una competizione non fra ideologie rivali – dato che la maggior parte degli stati di maggior successo dal punto di vista economico saranno organizzati lungo linee simili parallele – ma fra differenze culturali.

Imperi del risentimento e imperi della deferenza

L'impatto della cultura in senso antropologico sullo sviluppo economico, sia come stimolo che come freno, evidenzia potenziali ostacoli alla marcia della storia universale descritta nella Parte seconda. L'economia moderna – il processo di industrializzazione determinato dalle scienze moderne – sta forzando l'omogeneizzazione dell'umanità, e questo porterà alla distruzione di una grande varietà di culture tradizionali. Ma essa non può vincere tutte le battaglie, perché certe culture e certe manifestazioni del *thymós* sono difficili da assimilare. Ma se il processo di omogeneizzazione si fermerà, anche il processo di democratizzazione si troverà a dover affrontare un futuro incerto. Per quanto infatti siano numerosi i popoli che in teoria vogliono la prosperità capitalistica e la democrazia liberale, pochi sono quelli che riescono ad arrivarci.

Così, nonostante l'evidente mancanza, al presente, di alternative sistematiche alla democrazia liberale, non è detto che in futuro non possano affermarsi nuove alternative autoritarie, magari di un genere mai visto prima nella storia. Queste alternative, se appariranno, saranno create da due gruppi distinti di popoli: da quelli che – per ragioni culturali, nonostante gli sforzi per far funzionare il liberalismo economico – passano da un insuccesso all'altro; e da quelli che riescono invece ad avere successo, ma in maniera disordinata.

Il primo fenomeno, l'emergere di dottrine illiberali dagli insuccessi economici, si è già verificato in passato. L'attuale revival del fondamentalismo islamico, che praticamente tocca ogni paese del mondo con una consistente popolazione musulmana, può essere visto come una

reazione al fatto che in genere le società musulmane non riescono a conservare la propria dignità di fronte all'Occidente non musulmano.

Sotto la pressione della competizione da parte di un'Europa militarmente dominante, nel secolo XIX e agli inizi del XX un certo numero di paesi islamici si dettero da fare il più possibile per assimilare quanto si faceva in Occidente in modo da modernizzarsi e rimanere competitivi. Come le riforme del Giappone dei Meiji, anche questi programmi di modernizzazione includevano tentativi risoluti di introdurre i principi del razionalismo occidentale in tutti i settori, dall'economia alla burocrazia, dall'esercito all'istruzione e al campo sociale. Lo sforzo più sistematico in questa direzione venne fatto dalla Turchia, dove alle riforme ottomane del secolo XIX fecero seguito quelle attuate nel secolo XX dal fondatore dell'attuale stato turco, Kemal Atatürk, che mirò alla creazione di una società laica basata sul nazionalismo turco. L'ultimo importante prodotto intellettuale che il mondo islamico ha importato dall'Occidente è stato il nazionalismo laico, rappresentato dai grandi movimenti nazionalistici panarabi dell'Egitto di Nasser e dei partiti al-Ba'ath della Siria, del Libano e dell'Iraq.

Ma diversamente dal Giappone del Meiji, che si servì della tecnologia occidentale per sconfiggere nel 1905 la Russia e per sfidare nel 1941 gli Stati Uniti, la maggior parte del mondo islamico non ha mai assimilato questi prodotti occidentali in maniera convincente, né ha prodotto il genere di risultati politici ed economici che i modernizzatori dei secoli XIX e XX avevano sperato. Fino all'avvento della ricchezza petrolifera degli anni sessanta e settanta, nessuna società islamica è stata in grado di sfidare politicamente o militarmente l'Occidente. In realtà molti paesi sono rimasti possedimenti coloniali fino a tutta la seconda guerra mondiale, e il progetto dell'unità panaraba laica è naufragato con l'umiliante sconfitta dell'Egitto da parte di Israele del 1967. Il revival del fondamentalismo islamico venuto alla ribalta con la rivoluzione iraniana del 1978-1979 non è però un caso di sopravvivenza in età moderna di "valori tradizionali". Questi valori, corrotti e latitudinari, erano già stati sonoramente sconfitti nel corso dei cento anni precedenti. Il revival islamico fu piuttosto la riaffermazione di una serie di

valori più antichi e più puri, che si diceva fossero esistiti in un lontano passato e che non erano né i discrediti “valori tradizionali” del passato recente né i valori occidentali trapiantati così malamente nel Medio Oriente. Sotto questo aspetto il fondamentalismo islamico assomiglia al fascismo europeo in maniera tutt’altro che superficiale. E, come nel caso del fascismo europeo, non desta meraviglia che il revival fondamentalista colpisca più duramente i paesi apparentemente più moderni, perché le loro culture sono state quelle più minacciate dall’importazione di valori occidentali. La forza del revival islamico si può capire solo se si comprende quanto profondamente la società islamica sia stata ferita dai suoi due insuccessi: quello di non essere riuscita a mantenere la propria coesione, e quello di non essere riuscita ad assimilare le tecniche e i valori dell’Occidente.

Perfino negli Stati Uniti è possibile veder spuntare nuove ideologie illiberali quali lontane conseguenze di atteggiamenti culturali diversi nei confronti dell’attività economica. Nel momento più alto della lotta per i diritti civili la maggior parte dei neri americani aspiravano a una completa integrazione nella società bianca, integrazione che comportava la piena accettazione dei valori culturali dominanti della società americana. Ma quello che interessava ai neri americani non erano tanto i valori in sé quanto la disponibilità della società bianca a riconoscere la dignità dei neri che accettavano quei valori. Tuttavia, nonostante l’abolizione, negli anni sessanta, di barriere che sancivano giuridicamente l’ineguaglianza, e nonostante il varo di tutta una serie di programmi che davano la preferenza ai neri, un certo settore della popolazione nera americana non solo non riuscì ad avanzare economicamente, ma perse addirittura terreno.

Tuttavia, unico risultato politico dei costanti insuccessi economici è la sempre più frequente affermazione che fattori tradizionali del successo economico, quali il lavoro, l’istruzione e l’occupazione non sono valori universali, ma sono valori “bianchi”. Invece di mirare all’integrazione in una società daltonica, alcuni leader neri affermano che bisogna essere orgogliosi di una cultura afroamericana con storia, tradizioni, eroi e valori propri, eguale ma distinta dalla cultura della società bianca. In alcuni casi

questo sfuma in quell'“afrocentrismo” che sostiene la superiorità della cultura africana indigena su idee “europee” come il socialismo e il capitalismo. Il desiderio del riconoscimento della dignità di questa loro cultura da parte della scuola, dei datori di lavoro e dello stesso stato ha rimpiazzato in molti neri il desiderio del riconoscimento della loro indifferenziata dignità *umana*, per esempio della dignità cristiana dell'uomo in quanto agente morale della quale parlava Martin Luther King. Il risultato di questo modo di pensare è stato, da parte dei neri, un aumento dell'autosegregazione – evidente nella maggior parte delle città universitarie americane – e l'enfasi sulla politica della dignità di gruppo anziché sulla realizzazione individuale o sull'attività economica quale strada maestra all'avanzamento sociale.

Ma se è vero che ideologie illiberali nuove possono emergere da chi si sente culturalmente ostacolato nella competizione economica, è anche vero che un'altra fonte di idee autoritarie può essere costituita da coloro che hanno avuto un normale successo in campo economico. Oggi la sfida più rilevante all'universalismo liberale delle rivoluzioni americana e francese non viene dal mondo comunista, il cui fallimento economico è sotto gli occhi di tutti, ma da quelle società dell'Asia che combinano le economie liberali con una specie di autoritarismo paternalistico. Dopo la seconda guerra mondiale è successo che per molti anni quella giapponese e altre società asiatiche hanno guardato agli Stati Uniti e all'Europa come a modelli di società completamente modernizzate, e hanno creduto di doverle imitare in tutto, dalla tecnologia alle tecniche manageriali, e infine anche nei sistemi politici, in modo da poter rimanere competitivi. Solo che l'inaudito successo economico dell'Asia ha evidenziato sempre più come esso non fosse dovuto solamente alla perfetta imitazione dei modelli occidentali, ma anche al fatto che le società asiatiche *conservassero* certe caratteristiche tradizionali delle loro culture, come la forte etica del lavoro, e le integrassero in un moderno ambiente economico.

In gran parte dell'Asia l'autorità politica ha origini particolari rispetto a quelle dell'Europa e del Nord America, e la democrazia liberale è intesa in una maniera alquanto diversa da quella dei paesi dove essa è nata.¹ Quei

gruppi che nelle società confuciane hanno tanta importanza nel sostenere l'etica del lavoro sono però anche critici per quanto riguarda i fondamenti dell'autorità politica. Lo status di un individuo non dipende in primo luogo dalle sue capacità o dal suo valore ma dalla sua appartenenza a un gruppo, collegato a sua volta a una serie di altri gruppi. In Giappone, per esempio, la costituzione e l'ordinamento giuridico possono riconoscere i diritti individuali come negli Stati Uniti, ma la società giapponese ha la tendenza a concedere il riconoscimento in primo luogo ai gruppi. In una società del genere un individuo è rispettato in quanto è membro di un gruppo affermato e si conforma alle sue regole. Ma se per affermare la propria dignità personale e i propri diritti egli si mette contro il gruppo, lo attendono un ostracismo sociale e una perdita dello status che possono danneggiarlo quanto l'aperta tirannia del dispotismo tradizionale. Questo produce pressioni che spingono in maniera terribile al conformismo, e in queste culture i figli le interiorizzano fin dalla più tenera età. In altre parole, nelle società asiatiche gli individui sono soggetti a quella che Tocqueville ha chiamato «tirannia della maggioranza» – o meglio, delle maggioranze di tutti i gruppi sociali, grandi e piccoli, con cui un individuo ha a che fare nel corso della propria vita.

A illustrazione di questa tirannia, ecco un paio di esempi tratti dalla società giapponese, ma che hanno equivalenti in tutte le altre culture dell'Asia orientale. In Giappone il gruppo sociale primario al quale gli individui devono deferenza è la famiglia, e la benevola autorità del padre sui propri figli è stata il modello originario dei rapporti di autorità per l'intera società, ivi compresi quelli tra governante e governati.² (Anche in Europa l'autorità paterna è stata il modello dell'autorità politica, ma il liberalismo moderno ha rappresentato un'aperta rottura con questa tradizione.)³ Negli Stati Uniti i figli sono tenuti, finché sono giovani, a rispettare l'autorità dei genitori; ma man mano che crescono cominciano ad affermare la propria identità *contro* i loro genitori. L'atto di ribellione, con cui il teenager rifiuta apertamente i valori dei genitori e si oppone ai loro desideri, è una parte quasi necessaria del processo di formazione della personalità di un essere umano.⁴ Infatti è solo con questa ribellione che nel

figlio crescono le risorse psicologiche della sicurezza di sé e della propria indipendenza, un senso timotico della stima di sé, basato sulla sua capacità di lasciare l'ombrello protettivo della famiglia, che lo aiuterà a diventare adulto. Solo dopo la conclusione di questa ribellione il figlio torna a un rapporto di rispetto reciproco con i genitori, ma questa volta non come dipendente ma come eguale. In Giappone, al contrario, l'incidenza della ribellione dei teenager è molto più bassa: si esige che l'atavica deferenza verso gli anziani continui per tutta l'età matura. Il *thymós*, più che far parte dell'io individuale e farlo sentire orgoglioso delle sue qualità, fa parte della famiglia e degli altri gruppi, la cui reputazione viene prima di quella dei loro membri.⁵ La rabbia sorge non quando è il valore di un individuo che non viene riconosciuto, ma quando si manca di rispetto a questi gruppi, e per contro il colmo della vergogna uno lo prova non per un insuccesso personale ma perché il suo insuccesso disonora il gruppo a cui appartiene.⁶ Così in Giappone i genitori continuano a influenzare decisioni importanti dei loro figli, come la scelta della persona da sposare, cosa che nessun giovane americano che si autostimi potrebbe permettere.

In Giappone la seconda manifestazione della coscienza di gruppo è la sordina messa alla "politica" democratica così come viene intesa in Occidente. La democrazia occidentale, cioè, si basa sul dibattito politico che vede in lotta le differenti opinioni timotiche su ciò che è giusto e ciò che non lo è, un dibattito che termina nelle elezioni a vari livelli, in virtù delle quali i partiti politici, che a loro volta rappresentano interessi o opinioni timotiche differenti, si alternano al potere. Questo dibattito è considerato come un elemento del tutto naturale e necessario al normale funzionamento della democrazia. In Giappone, invece, la società nel suo complesso tende a considerarsi come un unico grande gruppo con un'unica stabile sorgente di autorità. L'enfasi sull'armonia del gruppo tende a spingere il confronto aperto ai margini della politica; non esiste un'alternanza di partiti politici al potere basata su scontri o su "problemi", ma solo il predominio, che dura da decenni, del Partito liberaldemocratico (LDP). Naturalmente esiste un confronto aperto tra l'LDP e i partiti socialista e comunista che sono all'opposizione, ma questi ultimi si sono

autoemarginati con il loro estremismo. La politica seria, genericamente parlando, si fa lontano dalla vista del pubblico, negli apparati centrali dello stato o nelle conventicole dell'LDP.⁷ All'interno dell'LDP la politica è costituita da continue manovre di fazioni basate su rapporti clientelari e quasi del tutto prive di quello che in Occidente s'intende per contenuto politico.

In Giappone, l'enfasi sul consenso di gruppo è parzialmente bilanciata dal rispetto per il singolo che procede controcorrente, come il romanziere Yukio Mishima.

Ma anche in molte altre società asiatiche non sarebbe stato apprezzato molto l'individualismo di principio di un Solženicyn o di un Sacharov che fanno fronte da soli all'ingiustizia della società in cui vivono. Nel film di Frank Capra *Mr. Smith va a Washington*, James Stewart recita la parte dell'individuo ingenuo di una cittadina di provincia nominato a rappresentare il suo stato dai boss politici locali quando il senatore eletto muore. Arrivato a Washington, Stewart si ribella di fronte alla corruzione che vede e, con grande disappunto di coloro che avrebbero voluto manovrarlo, si mette da solo a fare dell'ostruzionismo per impedire l'approvazione di una legge ingiusta. Il personaggio di Stewart è in un certo senso l'archetipo dell'eroe americano. Ma in molte società asiatiche un individuo che da solo si mette contro la maggioranza viene di solito considerato un pazzo.

Rispetto ai modelli americani ed europei, la democrazia giapponese si presenta piuttosto autoritaria. Gli uomini più potenti del paese sono o grandi burocrati o capicorrente dell'LDP, arrivati ai posti che occupano non attraverso la scelta popolare, ma per gli studi fatti o per il sistema clientelare. Questi uomini prendono le grandi decisioni sul benessere della comunità con un feedback relativamente modesto da parte degli elettori o di altre forme di pressione popolare. Il sistema resta fundamentalmente democratico perché è *formalmente* democratico; possiede, cioè, i requisiti della democrazia liberale: elezioni libere, periodiche e pluripartitiche, e garanzie per i diritti fondamentali. Le idee occidentali sui diritti individuali universali sono state accettate e interiorizzate da larghi settori della società

giapponese. D'altra parte ci sono aspetti per cui si potrebbe dire che il Giappone è governato da una benevola dittatura monopartitica, non perché questo partito si sia imposto alla società come ha fatto quello comunista in Russia, ma perché è stato il popolo giapponese a scegliere di essere governato in questo modo. L'attuale sistema di governo giapponese rispecchia un ampio consenso sociale radicato in una cultura che dà molta importanza al gruppo; una cultura che sarebbe profondamente turbata da una lotta politica più "aperta" o da un'alternanza dei partiti al potere.

Tuttavia, dato il vasto consenso esistente nella maggior parte delle società asiatiche circa la desiderabilità dell'armonia di gruppo, non può sorprendere che nella regione sia ampiamente diffuso un tipo di autoritarismo più manifesto. Quello che a suo sostegno si può dire ed è stato detto, soprattutto dall'ex primo ministro di Singapore Lee Kuan Yew, è che la forma di autoritarismo paternalistico è più in armonia con le tradizioni confuciane dell'Asia e, cosa ancora più importante, è più compatibile con gli alti e costanti tassi di crescita economica di quanto non lo sia la democrazia liberale. Lee ha affermato che la democrazia è un freno alla crescita in quanto interferisce con la pianificazione economica razionale e promuove una specie di autoindulgenza egualitaria che porta all'affermazione di una miriade di interessi privati a spese della comunità. E in questi ultimi anni proprio Singapore è diventata famosa per i suoi tentativi di impedire le critiche della stampa e per le violazioni dei diritti umani degli oppositori politici del regime. Non solo, ma il governo di Singapore interferisce nella vita privata dei cittadini in una maniera del tutto inaccettabile per l'Occidente: per esempio, stabilendo quanto i giovani possono lasciarsi crescere i capelli, proibendo la vendita di videocassette porno e imponendo forti multe per reati minimi, quali il gettare carta per terra o il non tirare lo sciacquone nei gabinetti pubblici. Rispetto agli standard del secolo XX, l'autoritarismo di Singapore è mite ma è caratteristico per due ragioni: è stato accompagnato da uno straordinario successo economico ed è stato giustificato non come un ordinamento transitorio ma come un sistema superiore alla democrazia liberale.

Le società asiatiche perdono molto per questo loro orientamento al gruppo. Esse impongono ai loro membri un alto grado di conformismo e rintuzzano anche le forme più moderate di espressione individuale. Le limitazioni di società di questo genere sono quanto mai evidenti nella condizione delle donne: l'enfasi posta sulla famiglia patriarcale tradizionale ha infatti ridotto al minimo le loro opportunità per una vita fuori di casa. I consumatori hanno pochi diritti e devono accettare scelte economiche sulle quali hanno poco da dire. Il riconoscimento basato sui gruppi è in definitiva irrazionale in quanto può arrivare addirittura a diventare fonte di sciovinismo e di guerra, com'è successo negli anni ottanta. Ma, guerra a parte, il riconoscimento basato sul gruppo può essere molto disfunzionale. Per esempio, dai paesi più poveri e meno stabili c'è oggi, verso i paesi più avanzati, un grosso flusso migratorio di gente attratta dalle possibilità di lavoro e dalla sicurezza. Il Giappone ha anch'esso bisogno, non meno degli Stati Uniti, di lavoratori a basso salario per certe occupazioni, ma forse è quello meno in grado di ricevere immigranti a causa del carattere fondamentalmente intollerante dei suoi gruppi. Al contrario, il liberalismo atomistico degli Stati Uniti è l'unica base concepibile per un'assimilazione di una grande massa di immigranti.

Ma il crollo da tanto predetto dei valori tradizionali dell'Asia di fronte al consumismo moderno si sta concretizzando molto lentamente. Forse perché le società asiatiche hanno certe forze di cui i loro membri non vogliono disfarsi con troppa facilità, specialmente guardando alle alternative non asiatiche. È infatti vero che gli americani non devono cantare l'inno della loro azienda quando fanno gli esercizi di gruppo, ma è anche vero che una delle lamentele più comuni a proposito della vita americana contemporanea è proprio la mancanza di un *senso della comunità*. Negli Stati Uniti il crollo di questo senso della comunità è cominciato dalla famiglia, che nel corso delle due generazioni passate è andata disgregandosi e atomizzandosi in continuazione, come ben sanno tutti gli americani. Esso si manifesta anche nell'assenza in molti americani di ogni attaccamento locale, e nella scomparsa di sbocchi alla sociabilità al di là della famiglia. Ma è proprio questo senso della comunità che le società asiatiche offrono, e molti di

coloro che crescono in questa cultura pensano che il conformismo sociale e le limitazioni poste all'individualismo siano un prezzo che vale la pena di pagare.

Alla luce di queste considerazioni, l'Asia, e in particolare il Giappone, ci si presenta come di fronte a una svolta davvero cruciale rispetto alla storia mondiale. È possibile immaginarci un'Asia che, pur continuando nelle prossime due generazioni a crescere economicamente, si muove in due direzioni piuttosto diverse. Da una parte le sue popolazioni sempre più cosmopolite e istruite possono continuare ad assorbire le idee occidentali di quel riconoscimento universale e reciproco che porta a un'ulteriore diffusione della democrazia liberale formale, con i gruppi che perdono d'importanza quali fonti di identificazione timotica, gli asiatici che si interessano maggiormente della loro dignità personale, dei diritti della donna, dei consumi, e interiorizzano i principi dei diritti universali dell'uomo. Questo è il processo che nella generazione passata ha spinto la Corea del Sud e Taiwan verso la democrazia formale. Nel periodo postbellico il Giappone è andato molto avanti su questa strada, e il declino delle istituzioni patriarcali ne fa un paese molto più "moderno", diciamo, di Singapore.

D'altro canto, però, se gli asiatici si convincono che i loro successi sono dovuti più a loro stessi che alle culture alle quali hanno attinto, se in America e in Europa la crescita economica vacilla rispetto a quella dell'Estremo Oriente, se le società occidentali continuano a sperimentare un sempre maggiore sgretolamento di istituzioni sociali basilari come la famiglia, allora è possibile che in Estremo Oriente guadagni terreno un'alternativa sistematica illiberale e non democratica, che combina il razionalismo economico tecnocratico con l'autoritarismo paternalistico. Finora molte società asiatiche hanno avuto per i principi della democrazia liberale un rispetto perlomeno a parole, accettando la forma ma modificando il contenuto in modo da adattarlo alle tradizioni culturali asiatiche. Ma potrebbero anche verificarsi un'aperta rottura con la democrazia e il ripudio della sua stessa forma quale imposizione dell'Occidente; una rottura irrilevante agli effetti del buon funzionamento

delle società asiatiche, così come la tecnica manageriale occidentale lo è per le loro economie. Gli inizi di un sistematico ripudio asiatico della democrazia liberale li possiamo individuare nelle affermazioni teoriche di Lee Kuan Yew e negli scritti di certi giapponesi come Shintarú Ishihara. Se un'alternativa del genere dovesse affacciarsi, il Giappone vi avrebbe un ruolo determinante, dato che in gran parte dell'Asia esso ha già preso il posto degli Stati Uniti quale modello per la modernizzazione.⁸

Si può dire che un nuovo autoritarismo asiatico non dovrebbe essere il duro totalitarismo degli stati di polizia che noi ben conosciamo, ma una tirannia della deferenza, in cui la gente ubbidisce all'autorità e agisce in conformità a certe norme sociali, ma facendolo di buon grado. È difficile invece che un sistema politico del genere possa essere esportato in culture che non hanno la tradizione confuciana dell'Asia, così come è difficile esportare il fondamentalismo islamico in parti del mondo non islamiche.⁹ L'impero della deferenza che esso rappresenterebbe potrebbe produrre una prosperità senza precedenti, ma per la maggior parte dei cittadini vorrebbe anche dire un'infanzia senza fine, e perciò un *thymós* non del tutto soddisfatto.

Nel mondo contemporaneo noi vediamo un curioso, duplice fenomeno: la vittoria dello stato universale e omogeneo, e la persistenza dei popoli. Da una parte vi è una crescente omogeneizzazione del genere umano prodotta dall'economia e dalla tecnologia moderne, e dalla diffusione dell'idea del riconoscimento razionale quale unica base legittima di governo in tutto il mondo. Dall'altra vi è dappertutto una resistenza a questa omogeneizzazione, e insieme una riaffermazione, in gran parte a livello subpolitico, di identità culturali che finiscono col rafforzare le barriere esistenti tra popoli e nazioni. Il trionfo del più gelido di tutti i gelidi mostri non è stato completo. Mentre negli ultimi cento anni le forme accettabili di organizzazione economica e politica sono andate crescendo in numero sempre minore, varie continuano a essere le interpretazioni possibili delle forme che sopravvivono, il capitalismo e la democrazia liberale. Questo fa pensare che anche se le differenze ideologiche fra gli stati passeranno in secondo piano, ce ne sono invece altre, e importanti, che rimarranno, sia

pure spostate sul piano della cultura e dell'economia. Queste differenze fanno inoltre pensare che il sistema statale esistente non crollerà tanto presto dando vita a uno stato *letteralmente* universale e omogeneo.¹⁰ La nazione continuerà a essere un polo centrale di identificazione anche se un numero sempre maggiore di nazioni si inserirà in forme di organizzazione economica e politica comunitarie.

Occorre perciò cercare di capire a cosa assomiglieranno le relazioni tra stati del genere, e in che cosa differiranno dall'ordinamento internazionale che ci è familiare.

L'irrealtà del "realismo"

Le nostre opinioni sugli Dei, la nostra sicura scienza degli uomini c'insegnano che da sempre, per invincibile impulso naturale, ove essi, uomini o Dei, sono più forti, dominano. Non siamo noi ad avere stabilita questa legge, non siamo noi che questa legge imposta abbiamo applicata per primi. Era in vigore quando ce l'hanno trasmessa, e per sempre valida la lasceremo noi che la osserviamo con la coscienza che anche voi, come altri, ci imitereste se vi trovaste al nostro grado di potenza.

Tucidide, *La guerra del Peloponneso*,
dal discorso degli ateniesi ai meli¹

L'esistenza di una storia direzionale dovrebbe avere conseguenze importanti per i rapporti internazionali. Se l'avvento dello stato universale e omogeneo significa l'instaurazione del riconoscimento razionale al livello degli individui che vivono in una società, e l'abolizione tra loro del rapporto signoria-servitù, allora la diffusione di questo tipo di stato nell'intero sistema internazionale degli stati dovrebbe comportare la fine dei rapporti di signoria-servitù anche *tra* le nazioni, cioè la fine dell'imperialismo, e con esso una diminuzione delle possibilità di guerre basate sull'imperialismo.

Ma gli avvenimenti del secolo XX, oltre a generare un profondo pessimismo circa la possibilità di una storia universale e di mutamenti in senso progressista all'interno dei singoli paesi, hanno anche favorito il

pessimismo in fatto di rapporti tra i paesi stessi. Quest'ultimo tipo di pessimismo è, in un certo senso, più totale del pessimismo concernente la politica interna. Perché mentre le principali correnti del pensiero economico e sociologico hanno affrontato, durante il secolo scorso, il problema della storia e del cambiamento storico, i teorici dei rapporti internazionali parlano come se la storia non esistesse affatto – per esempio, come se la guerra e l'imperialismo fossero aspetti permanenti del panorama umano e le loro cause fondamentali fossero oggi le stesse dei tempi di Tucidide. Mentre tutti gli altri aspetti dell'ambiente sociale umano – religione, famiglia, organizzazione economica, concetti di legittimità politica – sono soggetti all'evoluzione storica, i rapporti internazionali vengono considerati immutabili: «La guerra è eterna».²

Alla concezione pessimistica dei rapporti internazionali è stata data una formulazione sistematica, chiamata di volta in volta “realismo”, *realpolitik*, “politica di potenza”. Il realismo, chiamato coscientemente o meno con questo nome, è la struttura dominante per la comprensione dei rapporti internazionali, e quella che oggi negli Stati Uniti e in gran parte del resto del mondo informa praticamente il pensiero di chiunque si occupi di politica estera. Per renderci conto dell'impatto della diffusione della democrazia nella politica internazionale, dobbiamo analizzare la debolezza di questa scuola di interpretazione realistica.

Il vero progenitore del realismo è stato Machiavelli. Egli riteneva che gli uomini dovevano comportarsi non seguendo i principi che secondo i filosofi dovrebbero informare le azioni umane, ma basandosi su come andavano effettivamente le cose della vita; e insegnava che gli stati migliori, se avessero voluto sopravvivere, dovevano emulare quelli peggiori. Tuttavia come dottrina da applicare ai problemi della politica contemporanea, il realismo è venuto alla ribalta solo dopo la seconda guerra mondiale. Fino ad allora esso aveva assunto diverse forme. La formulazione originaria si deve a scrittori pre e postbellici come il teologo Reinhold Niebuhr, il diplomatico George Kennan e il professor Hans Morgenthau, il cui testo di politica internazionale è stato forse l'unico che abbia avuto una grandissima influenza sul modo di pensare degli americani nel corso della guerra

fredda.³ Da allora si sono avute varie versioni di questa teoria, come il “neorealismo”, o “realismo strutturale”, ma nella generazione passata il maggior sostenitore del realismo è stato Henry Kissinger. Quale segretario di stato, Kissinger ha cercato, nei lunghi anni del suo incarico, di far capire agli americani che era tempo di abbandonare il tradizionale liberalismo wilsoniano e di guardare alla politica estera con occhi più “realistici”. Il realismo ha caratterizzato anche il pensiero di molti suoi allievi e protetti, che hanno continuato a foggiare la politica estera americana molto tempo dopo che egli aveva lasciato il suo incarico.

Tutte le teorie realistiche partono dalla premessa che l’insicurezza è una caratteristica universale e permanente dell’ordine internazionale, dovuta al carattere costantemente anarchico di quest’ultimo.⁴ In mancanza di un sovrano internazionale, ogni stato è potenzialmente minacciato dall’altro, per cui l’unico rimedio alla sua insicurezza è difendersi con le armi.⁵ Il fatto di sentirsi minacciati è in certo qual modo inevitabile in quanto ogni stato interpreta le azioni “difensive” degli altri come minacce nei suoi confronti, e prende misure difensive che a loro volta vengono interpretate come offensive. La minaccia diventa così una profezia che si autorealizza. Il risultato di questa situazione è che tutti gli stati cercano di diventare più forti degli altri. La competizione e la guerra sono sottoprodotti inevitabili del sistema internazionale non a causa della natura degli stati come tali, ma dovuti al carattere anarchico del sistema degli stati nel suo complesso.

Questo tendere alla potenza non è influenzato dalle caratteristiche interne degli stati – se sono teocratici, schiavisti, fascisti, comunisti o liberaldemocratici. Morgenthau spiegava che «è nella natura stessa della politica costringere gli attori della medesima a servirsi delle ideologie per mascherare lo scopo immediato del loro operare», che è sempre la potenza.⁶ Per esempio, la Russia si ingrandì più al tempo degli zar che sotto i bolscevichi: costante è stata l’espansione, non la particolare forma di governo.⁷ In futuro dobbiamo aspettarci che anche un governo né marxista né comunista rimanga egualmente espansionista, in quanto l’espansionismo rappresenta un’espressione della volontà di potenza del popolo russo.⁸ Oggi il Giappone è una democrazia liberale invece che una dittatura militare

com'era negli anni ottanta, ma rimane sempre e soprattutto il Giappone, cioè un paese che ieri dominava l'Asia con le pallottole e oggi la domina con lo yen.⁹

Se la spinta alla potenza è sostanzialmente la stessa per tutti gli stati, il fattore che effettivamente determina la possibilità della guerra non è il comportamento aggressivo di certi stati, ma l'equilibramento o meno della potenza all'interno del sistema degli stati. Se è così, forse l'aggressione non paga; se non è così, allora gli stati sono tentati di approfittare dei loro vicini. I realisti sostengono che, nella sua forma più pura, la *distribuzione* della potenza è l'unico fattore determinante della guerra e della pace. La potenza può essere distribuita in maniera "bipolare", quando nel sistema due stati predominano su tutti gli altri. Questo si è verificato con Atene e Sparta al tempo della guerra del Peloponneso, con Roma e Cartagine un paio di secoli dopo, e con gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica durante la guerra fredda. L'alternativa è un sistema "multipolare" in cui la potenza sia distribuita tra un numero maggiore di nazioni, come è stato in Europa durante i secoli XVIII e XIX. Tra i realisti si è discusso a lungo se sia la bipolarità o la multipolarità a portare a una maggiore e più duratura stabilità internazionale. I più sono giunti alla conclusione che i sistemi bipolari hanno più probabilità di essere stabili, anche se le ragioni di questa probabilità hanno a che fare con fattori storicamente contingenti quali l'incapacità degli stati-nazione moderni di essere completamente elastici nel loro sistema di alleanze.¹⁰ Per questo si ritiene che la distribuzione bipolare della potenza verificatasi dopo la seconda guerra mondiale sia una delle ragioni per cui l'Europa ha potuto godere di mezzo secolo di pace, cosa mai avvenuta prima.

Nella sua forma più estrema il realismo considera gli stati-nazione come palle da biliardo il cui contenuto interno, invisibile a causa dell'opacità della superficie, è irrilevante per predire il loro comportamento. La scienza della politica internazionale non richiede la conoscenza di questi interni. Si devono capire solo le leggi della meccanica che regolano la loro interazione: che mandando una palla contro una sponda essa rimbalza formando un angolo complementare; o che l'energia di una palla si

ripartisce in maniera diversa su due palle da essa colpite simultaneamente. La politica internazionale non riguarda quindi l'interazione di società umane in quanto entità complesse e caratterizzate da un loro sviluppo storico, né le guerre sono scontri di valori. Con l'approccio della "palla da biliardo" basta sapere se un sistema internazionale è bipolare o multipolare per stabilire la probabilità della pace o della guerra.

Il realismo prende la forma sia della descrizione della politica internazionale, che della prescrizione di come gli stati devono gestire la loro politica estera. Ovviamente il valore prescrittivo del realismo dipende dalla sua precisione descrittiva. Presumibilmente nessuna persona onesta agirebbe secondo i principi cinici del realismo senza esservi costretta, come dice Machiavelli, dal comportamento di «molti che non sono onesti». Il realismo prescrittivo si manifesta in diverse note regole sulla via da seguire in politica.

La prima regola è ricercare la soluzione definitiva del problema dell'insicurezza internazionale nel mantenimento di un equilibrio delle forze contro potenziali nemici. Dato che la guerra è l'ultimo arbitro nelle controversie tra gli stati, questi devono essere abbastanza forti da potersi difendere. Essi non possono fare affidamento solo sugli accordi internazionali o su organizzazioni internazionali quali le Nazioni Unite, che non hanno il potere di far rispettare le Loro decisioni. Portando per esempio l'incapacità della Società delle Nazioni di fermare l'invasione giapponese della Manciuria, Reinhold Niebuhr affermava: «Il prestigio della comunità internazionale non è abbastanza grande [...] da creare una comunione di intenti così compatta da imporre le proprie regole alle nazioni recalcitranti».¹¹ Quello che veramente conta nella politica internazionale è la potenza militare. Sono importanti anche altre forme della potenza, come le risorse naturali o la capacità industriale, ma solo quali mezzi per creare capacità militari di autodifesa.

Il secondo precetto del realismo è che sia gli amici che i nemici devono essere scelti soprattutto in base alla loro potenza, e non in base all'ideologia o al tipo di regime interno. La politica mondiale ci offre numerosi esempi di questo, dall'alleanza USA-URSS per sconfiggere Hitler, a quello tra

l'amministrazione Bush e la Siria contro l'Iraq. Dopo la sconfitta di Napoleone, la coalizione antifrancese guidata dal ministro degli esteri austriaco Metternich si rifiutò di smembrare la Francia o di estorcerle concessioni punitive perché occorreva un contrappeso a future minacce che fossero venute alla pace dell'Europa da direzioni nuove e inaspettate. E infatti negli anni a seguire furono la Russia e la Germania, non la Francia, che cercarono di sconvolgere lo *status quo* europeo. Questo spassionato equilibrio delle forze, libero da considerazioni ideologiche o di rivincita, fu l'argomento del primo libro di Kissinger e resta un esempio classico di realismo messo in atto.¹²

Una terza regola, strettamente collegata alle altre, è che nel valutare le minacce straniere gli statisti devono guardare molto più alle capacità militari che alle intenzioni. Il realismo insegna che in un certo senso l'intenzione è sempre presente: anche se oggi un paese si mostra amico e non belligerante, domani il suo atteggiamento può cambiare. Invece le capacità militari – numero di carri armati, di aerei, di cannoni – non cambiano facilmente, ma costituiscono di per sé degli indicatori di intenti.

L'ultimo precetto, o serie di precetti, della teoria realistica, ha a che fare con la necessità di escludere il moralismo dalla politica estera. Morgenthau ha criticato la tendenza diffusa tra le nazioni ad «identificare le aspirazioni morali di un determinato paese con le leggi morali che governano l'universo», affermando che essa conduceva all'alterigia e all'eccesso, mentre «il concetto di interesse definito in termini di potenza [...] ci salva sia dal moralismo che dalla follia politica».¹³ Kissinger affermava, sempre su questo tono, che esistevano due specie di sistemi di stati, quelli «legittimi» e quelli «rivoluzionari». Nei primi tutti gli stati membri accettavano ognuno la legittimità fondamentale dell'altro e nessuno cercava di insidiarlo o di minacciarne l'esistenza. I sistemi di stati rivoluzionari, invece, erano tormentati in continuazione da conflitti perché alcuni dei loro membri non volevano accettare lo *status quo*.¹⁴ Un esempio ovvio di stato rivoluzionario era l'Unione Sovietica, impegnatasi fin dal suo nascere a lottare per la rivoluzione mondiale e la vittoria del socialismo in tutto il mondo. Ma anche una democrazia liberale come gli Stati Uniti si è

comportata a volte da rivoluzionaria, come quando ha cercato di promuovere l'instaurazione della propria forma di governo in paesi inadatti come il Vietnam o Panama. I sistemi di stati rivoluzionari sono intrinsecamente più inclini al conflitto di quelli legittimi: i loro membri non sono soddisfatti della coesistenza e considerano ogni conflitto come una lotta manichea sui principi primi. E dato che, specialmente nell'era nucleare, la pace è l'obiettivo più importante, i sistemi di stati legittimi devono essere preferiti di gran lunga a quelli rivoluzionari.

Da tutto ciò deriva una forte opposizione all'impiego del moralismo nella politica estera. Secondo Niebuhr,

il moralista può essere, come guida, altrettanto pericoloso del politico realista. Di solito egli non si rende conto degli elementi di ingiustizia e di coercizione che sono presenti in ogni pace sociale contemporanea [...]. Una glorificazione troppo acritica della cooperazione e della reciprocità finisce col portare all'accettazione di ingiustizie tradizionali e a preferire tipi di coercizione più sottili a quelli più aperti.¹⁵

Questo porta a una situazione in certo qual modo paradossale: i realisti, i quali cercano costantemente di mantenere un equilibrio delle forze basato sulla potenza militare, sono anche quelli più disponibili a venire a patti con nemici potenti. Questo è una conseguenza logica della posizione realistica. Se infatti la competizione tra gli stati è in un certo senso permanente e universale, ne deriva che i cambiamenti di ideologia o di leadership degli stati ostili non migliorano fundamentalmente il dilemma dell'insicurezza internazionale. E i tentativi di trovare rimedi al problema della sicurezza attraverso mezzi rivoluzionari – per esempio, attaccando la legittimità di governi rivali con l'accusa che violano i diritti umani – sono sia fuorvianti che pericolosi.

Non è perciò un caso che realisti della prima ora come Metternich fossero diplomatici invece che militari, e che il realista Kissinger, pur non tenendo in grande considerazione le Nazioni Unite, sia stato l'architetto della distensione tra USA e URSS dei primi anni settanta, cioè una distensione tra una democrazia liberale e un regime comunista del tutto totalitario. Come Kissinger cercò allora di spiegare, l'Unione Sovietica

costituiva un aspetto permanente della realtà internazionale, qualcosa che non si poteva né cancellare né desiderare in forma sostanzialmente diversa, per cui gli americani dovevano abituarsi all'idea di venire con essa a patti anziché a uno scontro. Gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica avevano entrambi interesse a evitare una guerra nucleare, e Kissinger non cessò mai di opporsi a che problemi di diritti umani come l'emigrazione degli ebrei sovietici venissero frapposti alla ricerca di un compromesso tra i due paesi sulla base di questo interesse comune.

Il realismo ha avuto un ruolo importante e benefico nell'informare la concezione americana della politica estera nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale. Esso ha infatti impedito agli Stati Uniti di seguire la loro tendenza a cercare la sicurezza in una forma davvero ingenua di internazionalismo liberale, come quella di fare, per essa, affidamento in primo luogo sulle Nazioni Unite. Il realismo è stato inoltre una struttura appropriata per la comprensione della politica internazionale di questo periodo, in quanto il mondo ha agito in base a premesse realistiche. Ed è stato così non tanto perché i principi realistici rispecchiavano verità immutabili, quanto perché il mondo era nettamente diviso tra stati che seguivano ideologie radicalmente diverse e reciprocamente ostili. Nella prima metà di questo secolo la politica mondiale è stata dominata prima dai nazionalismi aggressivi dell'Europa – soprattutto da quello della Germania – e poi dallo scontro tra fascismo, comunismo e democrazia liberale. Il fascismo fece esplicitamente suo l'assunto di Morgenthau che tutta la vita politica non era che uno sforzarsi per essere sempre più forti, mentre il liberalismo e il comunismo condividevano, nelle loro nozioni di giustizia, un universalismo che portò il conflitto tra i due a diffondersi praticamente in ogni angolo del globo. L'ostilità implacabile tra queste ideologie fece sì che una struttura di internazionalismo liberale, intesa a regolare le interazioni di un sistema di stati *liberale*, venisse ignorata o usata disonestamente per portare avanti obiettivi nazionali di aggressione. Nel periodo tra le due guerre, il Giappone, la Germania e l'Italia si fecero beffe delle risoluzioni della Società delle Nazioni esattamente come il veto dell'Unione Sovietica nel Consiglio di sicurezza dell'ONU ha portato, dal

1946 in poi, a castrare questa organizzazione.¹⁶ In un mondo simile il diritto internazionale è stato un'illusione, e di fatto l'unico rimedio al problema della sicurezza è stata la forza militare. Il realismo è apparso perciò come una struttura adeguata per comprendere come funzionava il mondo, e ha fornito il supporto intellettuale occorrente alla creazione – dopo la guerra – della NATO e di altre alleanze militari con l'Europa occidentale e con il Giappone.

Il realismo è una concezione della politica internazionale quanto mai adatta per un secolo così pessimista, ed è scaturito del tutto naturalmente dalle storie personali di molti dei maggiori uomini politici che l'hanno professato. Henry Kissinger, per esempio, ha visto con i propri occhi il vivere civile trasformarsi in una lotta spietata per il potere quando, ancora ragazzo, è dovuto fuggire dalla Germania nazista. Nella sua tesi di laurea su Kant, scritta quando frequentava Harvard, criticava la concezione kantiana del progresso storico e accettava una prospettiva che a volte si avvicinava a una specie di nichilismo, senza né Dio né un meccanismo laico – come la storia universale di Hegel – che potesse dare un senso al flusso degli avvenimenti. La storia era piuttosto una serie caotica e incessante di lotte tra nazioni, in cui il liberalismo non godeva di una posizione particolarmente privilegiata.¹⁷

I primi contributi del realismo alla politica estera americana non devono però impedirci di vedere la grave debolezza di questa struttura nel considerare i rapporti internazionali sia come una descrizione della realtà che come una normativa per le scelte politiche. Il realismo è diventato infatti una specie di feticcio tra i “raffinati” della politica estera, che spesso ne accettano gli assunti acriticamente, senza rendersi conto che essi non sono più adatti al mondo. La persistenza della struttura teoretica oltre il tempo stabilito ha portato a proposte piuttosto strane su come si dovrebbe pensare e operare nel mondo dopo la fine della guerra fredda. È stato detto, per esempio, che l'Occidente dovrebbe cercare di tenere in vita il Patto di Varsavia, in quanto si deve alla divisione bipolare dell'Europa la pace segnata dal 1945 in poi in questo continente;¹⁸ e alternativamente è stato affermato che la fine della divisione dell'Europa avrebbe portato a un

periodo di instabilità e di pericolo maggiori che durante la guerra fredda, una situazione alla quale si poteva porre rimedio attraverso l'installazione di un maggior numero di ordigni nucleari in Germania.¹⁹

Soluzioni del genere ricordano un dottore che, dopo aver curato con successo un malato di cancro con una lunga e dolorosa chemioterapia, cercasse di convincerlo a continuare la cura per la ragione che l'ha fatto guarire. Ora non si possono proporre, come fanno i realisti, cure costose e pericolose per pazienti sani. Ma, per vedere se il paziente è sostanzialmente sano, dobbiamo esaminare ciò che i realisti dicono circa le cause della malattia, cioè della guerra tra le nazioni.

La potenza di coloro che non ce l'hanno

Il realismo è una teoria secondo la quale l'insicurezza, l'aggressione e la guerra sono possibilità permanenti in un sistema internazionale di stati, e questa è una condizione *umana*, ovvero una condizione che non può essere mutata dalla comparsa di forme e tipi specifici di società umane perché essa è radicata nell'immutabile natura umana. A sostegno di questa tesi, essi additano la prevalenza della guerra in tutta la storia umana, dalle prime battaglie sanguinose di cui parla la Bibbia alle guerre mondiali del nostro secolo.

Tutto questo appare quanto mai plausibile: solo che il realismo si basa su due fondamenti estremamente vacillanti: un riduzionismo inammissibile per quanto riguarda le motivazioni e il comportamento delle società umane, e il fatto di non aver affrontato il problema della storia.

Nella sua forma più pura, il realismo cerca di bandire ogni considerazione di politica interna, e di dedurre la possibilità della guerra unicamente dalla struttura del sistema degli stati. Secondo un realista, «il conflitto tra gli stati è una cosa comune perché il sistema internazionale crea incentivi potenti all'aggressione [...]. Gli stati cercano di sopravvivere nella generale anarchia massimizzando la loro potenza nei confronti degli altri stati».¹ Ma questa forma di realismo puro reintroduce di nascosto certe premesse riduzionistiche circa la natura delle società umane che compongono il sistema, attribuendole erroneamente a «quest'ultimo» invece che alle unità che lo compongono. Per esempio, non c'è ragione alcuna di presupporre che in un ordine internazionale anarchico ogni stato debba sentirsi minacciato dall'altro, a meno che ci sia motivo di pensare le società umane come intrinsecamente aggressive. L'ordine internazionale

descritto dai realisti assomiglia molto allo stato di natura di Hobbes, dove tutti sono in guerra contro tutti. Ma lo stato di guerra di Hobbes non scaturisce dal semplice desiderio dell'autoconservazione, bensì dal fatto che l'autoconservazione coesiste con la vanità o il desiderio del riconoscimento. Dove non c'è qualcuno che desidera imporre le proprie opinioni agli altri, e in particolare dove non ci sono individui imbevuti di fanatismo religioso, anche Hobbes dice che lo stato primordiale di guerra non è mai l'elemento predominante. L'autoconservazione da sola non basta a spiegare la guerra di tutti contro tutti.

Uno stato di natura pacifico è esattamente ciò che postula Rousseau. Egli nega che la vanità o l'amor proprio siano naturali nell'uomo, e afferma che l'uomo naturale, impaurito e solitario, è essenzialmente pacifico perché può soddisfare facilmente i suoi pochi bisogni egoistici. La paura e l'insicurezza non lo portano a cercare sempre più potere, ma all'isolamento e alla tranquillità: lo stato di natura è abitato da individui che assomigliano alle mucche, vivono e lasciano vivere, sperimentando il sentimento della loro esistenza senza dipendere da altri esseri umani. L'anarchia originale, perciò, produce pace. O, per dirla in un altro modo, un mondo di schiavi che cercassero solo di conservare le proprie esistenze sarebbe senza conflitti, perché solo i padroni sono spinti a combattere battaglie sanguinose. È del tutto possibile immaginare sistemi di stati anarchici ma egualmente pacifici – e in cui i problemi della bipolarità e della multipolarità siano irrilevanti – se si postula che le società umane si comportavano come l'uomo di Rousseau allo stato di natura o lo schiavo di Hegel, cioè se il loro *unico* interesse era l'autoconservazione. L'assunto realistico per cui ogni stato vede nell'altro una minaccia e perciò si arma non scaturisce dal sistema nemmeno partendo dalla premessa occulta che le società umane tendano – nel loro comportamento internazionale – ad assomigliare al padrone hegeliano in cerca del riconoscimento o al vanaglorioso primo uomo di Hobbes anziché al timido solitario di Rousseau.

Il fatto che nei sistemi di stati storici sia stato tanto difficile ottenere la pace sta a indicare che certi stati cercano *più* di altri l'autoconservazione. Come singoli giganti timotici, essi cercano il riconoscimento del loro valore

o della loro dignità per motivi dinastici, religiosi, nazionalistici o ideologici, e questo li porta a costringere gli altri stati a combattere o a sottomettersi. Il motivo ultimo della guerra è perciò il *thymós*, non l'autoconservazione. Esattamente come la storia umana comincia con la lotta a sangue per il puro prestigio, così i conflitti internazionali cominciano con una lotta tra stati per il riconoscimento, lotta che è la fonte originaria dell'imperialismo. Il realista, quindi, non può dedurre nulla dai fatti puri e semplici della distribuzione della potenza all'interno di un sistema di stati. Informazioni di questo genere assumono un significato solo se egli parte da certe premesse sulla natura degli stati che compongono il sistema, e cioè che almeno qualcuno di essi cerchi il riconoscimento anziché la pura e semplice autoconservazione.

Realisti della passata generazione come Morgenthau, Kennan, Niebuhr e Kissinger hanno lasciato che nella loro analisi trovassero posto alcune considerazioni sul carattere interno degli stati, e hanno potuto così spiegare i conflitti internazionali in modo migliore della recente corrente dei realisti «strutturali». ² Perlomeno i primi hanno riconosciuto che i conflitti hanno dovuto essere provocati da un desiderio *umano* di dominio anziché da un'interazione meccanica come quella delle palle da biliardo. Ciononostante tutti i realisti, non importa di quale corrente, quando parlano di politica interna hanno la tendenza a lasciarsi andare a spiegazioni fortemente riduzionistiche del comportamento degli stati.

Per esempio, vorremmo tanto sapere come fa un realista come Morgenthau a dimostrare empiricamente che la lotta per la potenza è, come dice lui, «universale nello spazio e nel tempo», dati gli innumerevoli esempi di società e di individui in cui tutto fa pensare che siano stati motivati da qualcosa di diverso dal desiderio di massimizzare la loro potenza. I colonnelli greci che nel 1974 hanno ceduto il potere ai civili, o la giunta argentina che nel 1983, di fronte alla minaccia di processi per i crimini commessi mentre era al potere, si è dimessa, non potevano certo essere dipinti come «massimizzatori della potenza». Nell'ultimo quarto del secolo XIX la Gran Bretagna si dette da fare più che poté per procurarsi delle colonie, specialmente in Africa, mentre dopo la seconda guerra mondiale ha

fatto quasi gli stessi sforzi per liberarsi del suo impero. Prima della prima guerra mondiale la Turchia sognò un impero panturco e panturanico che si estendesse dall'Adriatico all'Asia centrale russa, ma successivamente, sotto la guida di Atatürk, rinunciò a questi obiettivi imperialistici e si ritirò entro i confini di un compatto stato-nazione nell'Anatolia. I casi di paesi che cercano di diventare *più piccoli* sono forse esempi di lotta per la potenza eguali a quelli dei paesi che attraverso le conquiste e il rafforzamento dei loro eserciti cercano di diventare più grandi?

Morgenthau risponderebbe che anche in questi casi si ha una lotta per la potenza, perché ci sono varie forme di potenza e vari modi per aumentarla. Alcuni stati cercano di conservare la potenza che hanno attraverso la politica dello *status quo*; altri cercano di aumentarla attraverso una politica imperialistica; e altri ancora cercano di dimostrare la loro potenza con una politica di prestigio. Una Gran Bretagna che si disfa delle colonie e una Turchia kemalista sono tutte e due massimizzatrici di potenza in quanto sono state costrette a consolidarsi. Rimpicciolendosi si sono assicurate una posizione di potenza per lungo tempo.³ Uno stato non ha bisogno di massimizzare la propria potenza attraverso i canali tradizionali dell'espansione territoriale e militare: esso lo può fare egualmente attraverso la crescita economica o mettendosi alla testa della lotta per la libertà e la democrazia.

Ma se ragioniamo un po', diventa chiaro che una definizione di "potenza" talmente ampia da comprendere sia gli obiettivi degli stati che cercano di rimpicciolirsi sia quelli degli stati che cercano di ingrandirsi con la violenza e l'aggressione, perde ogni valore descrittivo o analitico. Né una definizione di questo genere ci aiuta a capire perché le nazioni fanno la guerra, in quanto è chiaro che alcune manifestazioni di quella che viene definita a grandi linee "lotta per la potenza" non solo non costituiscono delle minacce per gli altri, ma sono addirittura apportatrici di benefici. Per esempio, se noi interpretassimo la ricerca da parte del Giappone e della Corea del Sud di nuovi mercati per le loro esportazioni come la manifestazione di una loro lotta per la potenza, vedremmo che in questo caso si tratta di una lotta per la potenza che può essere portata avanti

indefinitamente da tutti e due i paesi a reciproco vantaggio, e anche a vantaggio della regione che avrà accesso a prodotti meno cari.

Si dà ovviamente il caso che tutti gli stati devono cercare la potenza allo scopo di realizzare i loro obiettivi nazionali, anche se questi non vanno oltre la semplice sopravvivenza. In questo senso la ricerca della potenza è effettivamente universale, ma il suo significato diventa banale. Una cosa del tutto diversa è infatti dire che tutti gli stati cercano di massimizzare la loro potenza, in particolare quella militare. Dicendo che stati come il Canada, la Spagna, l'Olanda o il Messico sono massimizzatori di potenza, che cosa dobbiamo intendere esattamente? È chiaro che ognuno di essi cerca di diventare più ricco, ma si tratta di una ricchezza utile ai bisogni interni e non ad aumentare la loro posizione di potenza rispetto agli stati confinanti. In realtà essi contribuiscono alla loro crescita economica in quanto la prosperità di questi ultimi è intimamente legata alla loro.⁴

Gli stati non perseguono perciò solo obiettivi di potenza: essi perseguono tutta una varietà di fini dettati dai concetti di *legittimità*.⁵ Questi concetti costituiscono un freno potente al perseguimento della potenza in sé e per sé, e quegli stati che non tengono presenti i problemi connessi alla legittimità vanno incontro a gravi rischi. Quando dopo la seconda guerra mondiale la Gran Bretagna abbandonò l'India e altre parti del suo impero, lo fece in gran parte a causa delle sue condizioni di vittoriosa spossatezza. Inoltre molti inglesi avevano capito che il colonialismo non poteva concordare con i principi della Carta Atlantica e della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, in nome dei quali essi avevano combattuto contro la Germania. Se il suo obiettivo principale fosse stato quello di massimizzare la propria potenza, la Gran Bretagna avrebbe potuto benissimo cercare di tenersi le sue colonie, come fece la Francia, oppure di riconquistarle una volta rimessasi in forze. Se invece non scelse quest'ultima strada fu perché aveva accettato il verdetto moderno dell'illegittimità del colonialismo come forma di dominio.

Una dimostrazione che non potrebbe essere più evidente dell'intimo nesso tra la potenza e i concetti di legittimità ce la offre l'Europa orientale. Gli anni 1989 e 1990 hanno visto, con la disintegrazione del Patto di

Varsavia e la riunificazione della Germania, uno dei più massicci spostamenti che si siano mai verificati nell'equilibrio delle forze in tempo di pace: e tutto questo senza che in tale equilibrio si verificasse alcun cambiamento materiale, senza che un solo carro armato venisse distrutto in combattimento o addirittura spostato per un accordo sul controllo degli armamenti. Questo spostamento si è verificato unicamente in conseguenza di un cambiamento nei livelli di legittimità: con il discreditarsi della potenza comunista in un paese dopo l'altro dell'Europa orientale e dato che gli stessi sovietici non erano sicuri di poter ripristinare il loro dominio con la forza, il Patto di Varsavia si è disciolto come neve al sole. Non importa quanti carri armati e quanti aerei ha un paese, se i suoi soldati e i suoi aviatori non sono disposti a usarli contro presunti nemici, o se non se la sentono di sparare contro civili che protestano. La legittimità, per dirla con Václav Havel, è «la potenza di coloro che non ce l'hanno». I realisti che guardano solo ai fatti concreti e non alle intenzioni non sanno più che pesci pigliare quando queste ultime cambiano così radicalmente.

Il fatto che col tempo i concetti di legittimità siano cambiati così drasticamente fa pensare a una seconda e più grave debolezza del realismo: *esso non tiene conto della storia.*⁶ Diverso in tutto e per tutto dagli altri modi di concepire la vita sociale e politica, il realismo ci presenta i rapporti internazionali come isolati in un vuoto senza tempo, immuni dalle influenze dei processi evolutivi che hanno luogo attorno a essi. Ma le evidenti continuità della politica mondiale, che vanno da Tucidide alla guerra fredda, di fatto nascondono differenze significative circa il modo in cui le società cercano la potenza, la controllano e si pongono in rapporto a essa.

L'imperialismo – il dominio di una società su un'altra attraverso la forza – nasce direttamente dal desiderio del padrone aristocratico di essere riconosciuto come superiore – dalla sua megalotimia. Quella stessa spinta timotica che l'ha condotto a sottomettere lo schiavo porta inevitabilmente il padrone, che vuole il riconoscimento da parte di tutti, a impegnare la sua società in una lotta a sangue con le altre società. E dal punto di vista logico questo processo non termina fino a quando il padrone non abbia ottenuto il dominio mondiale o non muoia. La causa originaria della guerra è il

desiderio dei padroni di essere riconosciuti, e non la struttura del sistema degli stati. L'imperialismo e la guerra sono perciò connessi a una certa classe sociale, la classe dei padroni, altrimenti nota come aristocrazia, il cui status sociale proviene dal fatto che in tempi passati essi sono stati pronti a rischiare la loro vita. Nelle società aristocratiche – che fino a due secoli fa costituivano la grande maggioranza delle società umane – la lotta dei principi per il riconoscimento universale ma *non eguale* era considerata ampiamente legittima. Le guerre di conquista per l'ingrandimento territoriale erano ritenute un'aspirazione normale, anche se qualche moralista e qualche scrittore condannavano il loro impatto distruttivo.

Ma la lotta timotica del padrone per il riconoscimento poteva assumere anche altre forme, per esempio quella religiosa. Il desiderio del dominio religioso – cioè il riconoscimento dei propri dei e dei propri idoli da parte degli altri popoli – poteva accompagnare il desiderio del dominio personale, come nelle conquiste di Cortés e di Pizarro, o poteva prendere il posto di motivi del tutto laici, come nelle varie guerre di religione dei secoli XVI e XVII. La causa comune all'espansionismo dinastico e religioso non è un'indifferenziata lotta per la potenza, ma la lotta per il riconoscimento.

Agli inizi dell'epoca moderna queste manifestazioni del *thymós* vennero però sostituite in gran parte da forme sempre più razionali di riconoscimento, la cui espressione ultima è stata lo stato liberale moderno. La rivoluzione borghese, di cui Hobbes e Locke sono stati i profeti, ha cercato di elevare moralmente la paura che lo schiavo aveva di morire al di sopra delle doti aristocratiche del padrone, e quindi di sublimare le manifestazioni irrazionali del *thymós*, quali l'ambizione principesca e il fanatismo religioso, nell'accumulazione illimitata di beni materiali. Dove un tempo si sarebbe avuto un conflitto civile su problemi dinastici o religiosi, ora c'erano nuove zone di pace instaurate dal moderno stato-nazione liberale europeo. In Inghilterra il liberalismo politico pose fine alle guerre di religione tra protestanti e cattolici che durante il secolo XVII avevano quasi distrutto il paese: col suo avvento la religione perse gli artigli e fu resa tollerante.

La pace civile prodotta dal liberalismo doveva avere logicamente il suo equivalente nei rapporti tra gli stati. L'imperialismo e la guerra erano storicamente il prodotto di società aristocratiche. Se la democrazia liberale aboliva la distinzione di classe tra padroni e schiavi facendo di questi ultimi i padroni di se stessi, essa poteva finalmente abolire anche l'imperialismo. Questa tesi venne formulata, anche se in una forma leggermente diversa, dall'economista Joseph Schumpeter, il quale affermò che le società capitalistiche democratiche erano particolarmente pacifiche e antimperialistiche perché fornivano altri sbocchi alle energie che in precedenza avevano provocato le guerre:

Il sistema competitivo assorbe tutte le energie della maggior parte della gente a tutti i livelli economici. L'applicazione, l'attenzione e la concentrazione costanti dell'energia sono le condizioni della sopravvivenza all'interno di esso, in primo luogo nelle professioni specificamente economiche, ma anche in altre attività organizzate sul loro modello. L'energia in eccedenza da sfogare in guerre e in conquiste è molto minore che nelle società precapitalistiche. L'energia in eccedenza va a finire in gran parte nella stessa industria, dove essa crea quelle fulgide figure che sono i capitani d'industria, e il resto viene applicato alle arti, alle scienze e alle lotte sociali [...]. Un mondo puramente capitalistico non può perciò costituire un terreno fertile per gli impulsi imperialistici [...]. La cosa importante è la probabilità che la sua popolazione non sia portata alla guerra.⁷

Schumpeter definì l'imperialismo «la tendenza senza scopo di uno stato a un'espansione illimitata attuata con la forza».⁸ Questa illimitata tendenza alla conquista non è stata una caratteristica di tutte le società umane, e non avrebbe potuto essere causata da un'astratta ricerca di sicurezza da parte delle società schiavistiche. Essa è invece sorta in tempi e luoghi particolari, per esempio in Egitto dopo l'espulsione degli Hyksos, la dinastia semitica che governò il paese dal XVIII al XVI secolo a.C., o dopo la conversione degli arabi all'islam, a causa dell'emergere di un ordine aristocratico la cui morale era orientata alla guerra.⁹

Il fatto che le società liberali moderne discendano dalla coscienza dello schiavo anziché da quella del padrone, e l'influenza che su di esse ha esercitato l'ultima grande ideologia da schiavi, il cristianesimo, si manifesta oggi in una diffusa compassione e in una sempre minore sopportazione della violenza, della morte e della sofferenza. Una dimostrazione di questo

è, per esempio, la graduale scomparsa della pena di morte nei paesi sviluppati, o la sempre minore sopportazione, da parte delle società sviluppate, delle perdite in guerra.¹⁰ In America durante la guerra civile la fucilazione dei disertori era una prassi corrente; durante la seconda guerra mondiale venne fucilato per questo reato un solo soldato, e sua moglie fece causa al governo degli Stati Uniti. Nella Marina da guerra britannica c'era la consuetudine di arruolare marinai con la forza prendendoli dalle classi più povere, il che voleva dire per essi servizio involontario a vita; invece ora deve allettarli con paghe più alte di quelle civili e fornire loro a bordo le stesse comodità di casa. Nei secoli XVII e XVIII i principi non pensavano altro che a spedire decine di migliaia di soldati contadini a morire per la loro gloria personale. Oggi i leader dei paesi democratici portano i loro paesi alla guerra solo per motivi nazionali gravi, e prima di prendere decisioni del genere devono pensarci due volte, poiché sanno che la loro politica non gli permette di comportarsi avventatamente. E quando si comportano in questo modo, come hanno fatto gli Stati Uniti in Vietnam, vengono puniti severamente.¹¹ Tocqueville, osservando l'aumento della compassione già quando negli anni trenta dell'Ottocento stava scrivendo *La democrazia in America*, cita una lettera scritta nel 1675 da M.me de Sévigné alla figlia, in cui la nobildonna racconta tranquillamente di essere stata a guardare un ladruncolo che, per aver rubato della carta, era stato prima sottoposto al supplizio della ruota, quindi – dopo la morte – era stato squartato, e «le sue membra erano state esposte ai quattro angoli della città».¹² Tocqueville, stupito che essa parlasse della cosa con la stessa leggerezza con cui parlava del tempo, attribuisce l'ammorbidente delle usanze verificatosi da allora in poi all'aumento dell'eguaglianza. La democrazia fa crollare i muri che in passato avevano diviso le classi sociali, muri che avevano impedito anche a una donna sensibile e istruita come M.me de Sévigné di scorgere anche in quel ladruncolo un essere umano. Oggi la nostra compassione si estende non solo agli esseri umani delle classi inferiori ma anche agli animali.¹³

Con il diffondersi dell'eguaglianza sociale si sono verificati cambiamenti importanti anche nell'economia di guerra. Prima della Rivoluzione

industriale la ricchezza nazionale doveva essere tirata fuori dai piccoli surplus sudati dalle masse di contadini che vivevano al livello di sussistenza o appena sopra di esso in società quasi totalmente agricole. Un principe ambizioso poteva aumentare la propria ricchezza solo requisendo le terre e i contadini a qualcun altro, o conquistando nel Nuovo Mondo territori ricchi d'oro e d'argento. Ma dopo la Rivoluzione industriale l'importanza della terra, della popolazione e delle risorse naturali in quanto fonti di ricchezza diminuì fortemente rispetto alla tecnologia, all'istruzione e all'organizzazione razionale del lavoro. L'enorme aumento della produttività del lavoro che questi ultimi fattori consentirono si rivelò di gran lunga più importante e sicuro dei guadagni realizzati con le conquiste territoriali. Paesi come il Giappone, Singapore e Hong Kong, con poca terra, popolazioni limitate e senza risorse naturali, si sono trovati in una posizione economicamente invidiabile, non dovendo ricorrere all'imperialismo per aumentare la propria ricchezza. Come dimostra il tentativo fatto dall'Iraq di occupare il Kuwait, il controllo di certe risorse naturali come il petrolio dà la possibilità di grandi vantaggi economici. Sembra però che le conseguenze di questa invasione non siano tali da invogliare altri a seguire in futuro un simile metodo per assicurarsi delle risorse. Dato che l'accesso a queste risorse si può ottenere pacificamente attraverso un sistema globale di libero scambio, la guerra ha economicamente molto meno senso che non due o tre secoli addietro.¹⁴

Nello stesso tempo i costi economici della guerra, tanto criticati da Kant, hanno subito, con i progressi della tecnologia, aumenti esponenziali. Già al tempo della prima guerra mondiale la tecnologia convenzionale aveva reso la guerra così costosa da minacciare la stabilità sociale perfino di paesi che si trovavano dalla parte dei vincitori. Non c'è bisogno di dire che le armi nucleari hanno aumentato di molte volte il potenziale costo sociale di un conflitto, tant'è che è stato ampiamente riconosciuto il ruolo delle armi nucleari nel mantenere la pace durante la guerra fredda.¹⁵ Ed è molto difficile, quando cerchiamo di spiegarci il perché della mancanza di guerre in Europa dopo il 1945, districare gli effetti delle armi nucleari da fattori quali la bipolarità. Ma guardando indietro ci sembra di poter dire che se le

due superpotenze non si fossero rese conto dei terribili costi potenziali di un conflitto nucleare, o l'una o l'altra delle crisi della guerra fredda – quella per Berlino, per Cuba o per il Medio Oriente – avrebbe potuto finire in una vera guerra.¹⁶

Il carattere fondamentale non bellicoso delle società liberali è dimostrato dai rapporti straordinariamente pacifici che esse mantengono tra loro. C'è ormai una corposa letteratura sul fatto che i casi di una democrazia liberale che faccia guerra a un'altra democrazia liberale siano pochissimi, per non dire inesistenti.¹⁷ Il politologo Michael Doyle, per esempio, afferma che da circa duecento anni a questa parte, cioè da quando esistono delle democrazie liberali moderne, non si è mai verificato un caso del genere.¹⁸

Naturalmente le democrazie liberali possono combattere stati non retti da democrazie liberali, come hanno fatto gli Stati Uniti nelle due guerre mondiali, in Corea, nel Vietnam, e più recentemente nella guerra del Golfo Persico. L'entusiasmo con cui esse combattono queste guerre può essere perfino superiore a quello delle monarchie e dei dispotismi tradizionali, ma tra loro esse non sono sospettose né hanno interesse a dominare l'una sull'altra. Esse si reggono tutte sugli stessi principi universali dell'eguaglianza e dei diritti dell'uomo, per cui non hanno alcun motivo di contestare l'una la legittimità dell'altra. In stati del genere la megalotimia ha trovato sbocchi diversi dalla guerra, oppure si è atrofizzata al punto da non essere più in grado di provocare una versione moderna della lotta a sangue primordiale. Ma non ci interessa tanto rilevare come la democrazia liberale freni gli istinti naturali che portano l'uomo all'aggressione e alla violenza, quanto come essa abbia trasformato fondamentale gli istinti stessi ed eliminato la motivazione per l'imperialismo.

L'influenza pacifica esercitata dalle idee liberali sulla politica estera si può vedere dai cambiamenti verificatisi nell'Unione Sovietica e nell'Europa orientale a cominciare dalla metà degli anni ottanta. Secondo la teoria realistica la democratizzazione dell'Unione Sovietica non avrebbe dovuto apportare mutamenti nella sua strategia: non solo, ma molti osservatori imbevuti di realismo avevano predetto con la massima sicurezza che

Gorbacëv non avrebbe mai permesso l'abbattimento del Muro di Berlino né avrebbe mai abbandonato lo *spalto* dell'Europa orientale. E tuttavia tra il 1985 e il 1989 nella politica estera dell'Unione Sovietica sono avvenuti proprio questi cambiamenti, e non in conseguenza di un qualche cambiamento sostanziale nella sua politica estera, ma semplicemente per quello che Gorbacëv ha chiamato il «nuovo pensiero». L'«interesse nazionale» sovietico non era qualcosa di immutabile, ma è stato reinterpretato in termini del tutto minimali da Gorbacëv e dall'ex ministro degli esteri Shevardnadze.¹⁹ Il «nuovo pensiero» è cominciato con una riconsiderazione di quelle che erano ritenute le minacce esterne all'Unione Sovietica. In URSS la democratizzazione ha portato immediatamente a un ridimensionamento di vecchi capisaldi della sua politica estera, come la paura dell'«accerchiamento capitalistico» o il vedere nella NATO un organismo «aggressivo e revanscista». Agli inizi del 1988 il “Kommunist”, l'organo teorico del Partito comunista sovietico, scrisse invece: «Né nell'Europa occidentale né negli Stati Uniti esistono forze politiche influenti» che pensino a un'«aggressione militare contro il mondo socialista», e aggiunse che «la democrazia borghese costituisce una barriera precisa sulla via che porta allo scatenamento di una tale guerra».²⁰

Sembrerebbe perciò che il sentirsi minacciati dall'esterno non sia determinato «oggettivamente» dall'atteggiamento di uno stato in un sistema di stati, ma sia invece fortemente influenzato dall'ideologia. I cambiamenti nella percezione delle minacce hanno aperto la strada a massicce riduzioni unilaterali delle forze convenzionali sovietiche, e il crollo del comunismo nell'Europa orientale ha portato ad analoghi annunci di una riduzione unilaterale delle forze in Cecoslovacchia, Ungheria, Polonia e altri stati in via di democratizzazione. E tutto questo è accaduto perché le nuove forze democratiche dell'Unione Sovietica e dell'Europa orientale hanno capito meglio dei realisti occidentali che una democrazia non costituisce una grande minaccia per un'altra democrazia.²¹

Alcuni realisti hanno cercato di spiegare l'inoppugnabile assenza di guerre tra le democrazie liberali, affermando che esse non si sono mai venute a trovare l'una a confine con l'altra e perciò in grado di combattersi,

oppure che sono state costrette a collaborare per la comune minaccia di democrazie non liberali. In altre parole, le relazioni pacifiche che dal 1945 in poi esistono tra antagonisti tradizionali come la Gran Bretagna, la Francia e la Germania non andrebbero spiegate con la loro comune adesione alla democrazia liberale, ma con la loro comune paura dell'Unione Sovietica, quella stessa paura che le ha spinte a unirsi nell'alleanza NATO e nella Comunità Europea.²²

A una conclusione del genere si può arrivare solo se si insiste a considerare i paesi come palle da biliardo, senza gettare uno sguardo a quello che succede al loro interno. Esistono effettivamente paesi le cui relazioni pacifiche si possono spiegare soprattutto come conseguenza di una minaccia più grande, e che tornano a essere di nuovo ostili non appena tale minaccia scompare. Per esempio, la Siria e l'Iraq si sono sempre combattuti nella maniera più aspra, ma si sono uniti nei periodi del conflitto con Israele. Ma tutti possono vedere come tra alleati del genere esista un'ostilità reciproca anche in tempo di "pace". Questa ostilità non c'è però stata tra le democrazie unite contro l'Unione Sovietica durante la guerra fredda. Forse che in Francia o in Germania qualcuno aspettava il momento opportuno per varcare il Reno e annettersi nuovi territori, o vendicarsi di vecchi torti? Come ha scritto John Mueller, una guerra tra democrazie contemporanee come l'Olanda o la Danimarca «non è pensabile nemmeno a livello subrazionale».²³ Gli Stati Uniti e il Canada hanno tenuto indifeso per quasi un secolo un confine largo quanto il continente, nonostante quest'ultimo paese non sia una grande potenza. Per essere coerente, un realista, purché naturalmente sia un americano, dovrebbe patrocinare un'invasione del Canada da parte degli Stati Uniti, date le numerose opportunità fornite dalla fine della guerra fredda. Ma pensare che l'ordine europeo risultato dalla guerra fredda possa tornare al comportamento competitivo delle grandi potenze del secolo XIX vuol dire non rendersi conto del carattere completamente borghese della vita dell'Europa di oggi. Il sistema di stati anarchico dell'Europa liberale non favorisce la sfiducia e l'insicurezza perché la maggior parte degli stati europei si conoscono fin troppo bene. Ognuno di essi sa che i vicini sono troppo indulgenti verso se stessi e

troppo consumisti per voler rischiare la vita, che sono pieni di imprenditori e di manager ma mancano delle sole persone capaci di scatenare le guerre, cioè di principi o demagoghi ambiziosi.

Eppure quest'Europa tanto borghese è stata sconvolta dalla guerra nell'arco dell'esistenza di molte persone ancora in vita. L'imperialismo e la guerra non sono scomparsi con l'avvento della società borghese: non solo, ma le guerre più distruttive della storia si sono avute proprio *dopo* la rivoluzione borghese. Come spiegare tutto questo? La spiegazione di Schumpeter è che l'imperialismo è stato una specie di atavismo, una sopravvivenza di uno stadio remoto dell'evoluzione sociale umana: «Esso è un elemento che scaturisce dalle condizioni di vita non del presente ma del passato – o, messo nei termini dell'interpretazione economica della storia, dai rapporti di produzione del passato anziché da quelli del presente».²⁴ Infatti è vero che l'Europa ha sperimentato una serie di rivoluzioni borghesi, ma è altrettanto vero che fino alla fine della prima guerra mondiale a fornirle le classi dirigenti è stata sempre l'aristocrazia, le cui idee di grandezza nazionale e di gloria non erano state ancora rimpiazzate dal commercio. L'ethos guerriero delle società aristocratiche si è trasmesso ai loro discendenti democratici, e in periodi di crisi o di entusiasmo riaffiora alla superficie.

A questa spiegazione di Schumpeter noi vorremmo aggiungerne un'altra tratta direttamente dalla storia del *thymós*. Tra le forme più antiche del riconoscimento, rappresentate dall'ambizione dinastica o religiosa, e la determinazione del tutto moderna che essa trova nello stato universale e omogeneo, il *thymós* può assumere la forma del nazionalismo. È chiaro che il nazionalismo ha avuto molto a che fare con le guerre di questo secolo, e la sua attuale risorgenza nell'Europa orientale e nell'Unione Sovietica costituisce una minaccia per la pace dell'Europa postcomunista. E noi ora ci occuperemo di questo problema.

Gli interessi nazionali

Il nazionalismo è un fenomeno specificamente moderno in quanto sostituisce il rapporto signoria-servitù con il riconoscimento reciproco ed eguale. Ma non è del tutto razionale perché esso estende il riconoscimento solo ai membri di un determinato gruppo nazionale o etnico. Esso è però una forma di legittimità più democratica ed egualitaria che non, diciamo, la monarchia ereditaria, nella quale popoli interi sono considerati come parte di un'eredità patrimoniale. Non desta perciò meraviglia che i movimenti nazionalistici siano stati strettamente legati a quelli democratici fin dalla Rivoluzione francese. Solo che quella che i nazionalisti cercano di farsi riconoscere non è la dignità umana universale ma solo quella del loro gruppo. La richiesta di questo genere di riconoscimento porta potenzialmente a conflitti con altri gruppi che cercano a loro volta il riconoscimento della loro particolare dignità. Il nazionalismo può quindi sostituire appieno l'ambizione dinastica o quella religiosa quale motivazione per l'imperialismo, e questo è stato precisamente il caso della Germania.

La persistenza dell'imperialismo e della guerra dopo le grandi rivoluzioni borghesi dei secoli XVIII e XIX è dovuta perciò non solo alla sopravvivenza di un atavico ethos del guerriero, ma anche al fatto che la megalotimia del padrone non è stata sublimata completamente nell'attività economica. Nei due secoli passati il sistema di stati è consistito in una mescolanza di società liberali e non liberali. In queste ultime hanno avuto spesso gioco libero forme irrazionali di *thymós* come il nazionalismo, e tutti gli stati sono stati affetti, chi più chi meno, dal nazionalismo. Le nazionalità dell'Europa erano tutte intrecciate l'una con l'altra, specialmente nelle

regioni orientale e sudorientale del continente, e i loro sforzi per districarsi e formare degli stati-nazione sono stati una fonte di conflitti a non finire, conflitti che in molte aree continuano ancora. Di solito le società liberali scendono in guerra per difendersi dagli attacchi degli stati non liberali, ma è successo che anch'esse abbiano attaccato società non europee e gli abbiano imposto il loro dominio. In passato molte sono state le società che si proclamavano liberali e che erano invece infarcite di nazionalismo al punto da non riuscire a universalizzare i loro concetti dei diritti umani in quanto basavano la cittadinanza sulla razza o l'origine etnica. Negli ultimi decenni del secolo XIX l'Inghilterra e la Francia "liberali" si costruirono in Africa e in Asia dei grandi imperi coloniali, governandoli con la forza anziché con il consenso popolare perché ritenevano che la dignità degli indiani, degli algerini e dei vietnamiti fosse inferiore alla propria. Per dirla con lo storico William Langer, l'imperialismo «fu anche una proiezione del nazionalismo oltre i confini dell'Europa, una proiezione su scala mondiale di quella lotta per la potenza e l'equilibrio delle forze che era esistita per secoli nel continente».¹

La nascita, dopo la Rivoluzione francese, dello stato-nazione moderno ha avuto conseguenze tali da cambiare in maniera fondamentale la natura della politica internazionale.² Le guerre dinastiche in cui un principe, per conquistarsi una città o una provincia, trascinava in battaglia una congerie di contadini di nazionalità differenti divennero impossibili. Ai Paesi Bassi fu possibile non essere più "posseduti" dalla Spagna, e al Lombardo-Veneto dall'Austria, semplicemente in virtù di un matrimonio o di una conquista avvenuta alcune generazioni prima. Sotto il peso del nazionalismo, gli imperi multinazionali degli Asburgo e degli Ottomani cominciarono a crollare. Al pari della politica, anche la potenza militare moderna, col passaggio al reclutamento obbligatorio, divenne molto più democratica. E con la partecipazione in massa della popolazione alla guerra, gli obiettivi bellici dovettero soddisfare in qualche modo anche le aspirazioni della nazione e non solo le ambizioni del singolo sovrano. Alleanze e confini divennero così molto più rigidi in quanto nazioni e popoli non poterono più essere scambiati come i pezzi degli scacchi. E questo divenne una realtà

non solo per le democrazie formali ma anche per stati-nazione come la Germania di Bismarck, che dovette tener conto delle esigenze dell'identità nazionale anche in assenza della sovranità popolare.³ Non solo, ma, una volta motivati dal nazionalismo, i popoli poterono raggiungere altezze di rabbia timotica raramente registrate nei conflitti dinastici, costringendo i loro leader a non trattare più con il nemico con moderazione e flessibilità. L'esempio principe di questo fu il Trattato di pace di Versailles che pose fine alla prima guerra mondiale. Contrariamente al Congresso di Vienna, l'accordo di Versailles non poté ripristinare in Europa un equilibrio delle forze praticabile: da una parte perché dovette tracciare i confini dei nuovi stati sorti con lo smembramento degli imperi tedesco e austro-ungarico tenendo presente il principio della sovranità nazionale; e dall'altra a causa delle misure punitive nei confronti della Germania chieste dall'opinione pubblica francese.

Ma pur riconoscendo la grande importanza avuta dal nazionalismo nei due secoli passati, dobbiamo anche considerare questo fenomeno nella sua giusta prospettiva. È una cosa molto comune che giornalisti, politici e perfino studiosi considerino il nazionalismo come se esso rispecchiasse un desiderio profondo ed essenziale della natura umana, e come se le "nazioni" sulle quali esso si basava fossero delle entità sociali senza tempo, antiche quanto la famiglia e lo stato. La comune esperienza ci dice che, una volta risvegliato, il nazionalismo costituisce una forza talmente potente che altre forme di attaccamento come la religione o l'ideologia non riescono a fermarlo, e tanto meno possono sopraffarlo deboli canne o deboli zampogne come il comunismo o il liberalismo.⁴ Un'ulteriore dimostrazione di tutto questo ce la offre l'attuale risveglio di sentimenti nazionalistici nell'Unione Sovietica e nell'Europa orientale, un fenomeno di tale ampiezza da far predire ad alcuni osservatori che il dopoguerra fredda sarà l'era di una rinascita nazionalistica molto simile a quella del secolo XIX.⁵ Il comunismo sovietico riteneva che il nazionalismo fosse un prodotto della lotta di classe, e affermava di aver risolto il problema una volta per tutte con l'avviarsi verso una società senza classi. Ma con i nazionalisti che estromettono i comunisti dai posti di comando in una repubblica sovietica dopo l'altra e in

tutti i paesi ex comunisti dell'Europa orientale, l'evidente falsità di una simile affermazione ha tolto, per molti, credibilità anche alle rivendicazioni di vittorie sul nazionalismo fatte da tutte le altre ideologie universalistiche.

Senza negare la forza del nazionalismo in vaste regioni del mondo post-guerra fredda, dobbiamo dire che l'idea del nazionalismo come qualcosa di permanente e di invincibile è parrocchiana e falsa. In primo luogo perché chi la pensa così non si rende conto di quanto questo fenomeno sia recente e contingente. Il nazionalismo, per dirla con Ernest Gellner, «non ha radici molto profonde nella psiche umana».⁶ Gli uomini hanno provato sentimenti patriottici per gruppi sociali più grandi fino a quando questi gruppi sono esistiti, ma è stato solo con la Rivoluzione industriale che questi gruppi sono divenuti entità omogenee dal punto di vista culturale e linguistico. Nelle società preindustriali le differenze di classe tra le persone di una stessa nazionalità permeavano tutto e costituivano barriere insormontabili, che non permettevano nessun genere di rapporto. Un nobile russo aveva molte più cose in comune con un nobile francese che con i suoi contadini. E con lui non aveva in comune solo la condizione sociale, ma anche la lingua, pur essendo spesso in difficoltà per intendersi con i suoi contadini.⁷ Le entità politiche non tenevano conto della nazionalità: l'impero di Carlo V d'Asburgo comprendeva parti della Germania, della Spagna e dei Paesi Bassi, e l'Impero ottomano inglobava turchi, arabi, berberi e cristiani europei.

Fu comunque la stessa logica delle scienze moderne di cui abbiamo parlato nella Parte seconda che costrinse a diventare più egualitarie, più omogenee e più istruite tutte le società nelle quali essa si affermò. Sovrani e sudditi dovettero parlare la stessa lingua perché entrambi parti in causa in una stessa economia nazionale, e questa lingua dovettero imparare a leggerla e a scriverla anche i contadini che abbandonavano la campagna, se volevano trovare lavoro nelle fabbriche, e infine anche negli uffici. Sotto la pressione dei requisiti occorrenti per adattarsi all'incessante mobilità della manodopera, cominciarono a sgretolarsi anche le divisioni sociali più antiche, come il parentado, la tribù e la setta, lasciando alla gente, quali forme basilari di rapporto sociale, solo una lingua e una cultura linguistica

comuni. Il nazionalismo fu perciò in gran parte il prodotto dell'industrializzazione e delle ideologie democratiche ed egualitarie che l'accompagnarono.⁸

Le nazioni che vennero a esistenza in virtù del nazionalismo moderno si basavano in gran parte su preesistenti divisioni linguistiche "naturali", ma furono anche costruzioni volute dai nazionalisti, i quali ebbero un certo grado di libertà nel definire da chi o da che cosa fosse costituita una lingua o una nazione.⁹ Per esempio, le nazioni che attualmente «si stanno risvegliando» nell'Asia centrale sovietica non esistevano come entità linguistiche a sé stanti prima della Rivoluzione bolscevica, e i nazionalisti uzbeki e cosacchi devono andare ora in biblioteca se vogliono «riscoprire» linguaggi e culture storiche che per molti di essi sono cose del tutto nuove. Ernest Gellner rileva che sulla terra esistono più di 8000 lingue "naturali", di cui le più importanti sono circa 700, ma le nazioni non arrivano a 200. Molti dei più antichi stati-nazione che stanno a cavalcioni tra due o più di questi gruppi, come la Spagna con la sua minoranza basca, sono stati messi ora sotto pressione da questi nuovi gruppi che vogliono il riconoscimento della loro identità e la relativa indipendenza. Questo dimostra che per la gente le nazioni non sono fonti permanenti o "naturali" di attaccamento, e che sono possibili, e in realtà abbastanza comuni, sia l'assimilazione che la ridefinizione nazionale.¹⁰

Potrebbe sembrare che i nazionalismi abbiano una certa storia, ma in alcuni stadi dello sviluppo storico, per esempio nelle società agricole, essi non esistono affatto nella coscienza della gente. Si sviluppano invece in maniera quanto mai intensa o nel momento del passaggio alla società industriale, o successivamente, e diventano particolarmente esacerbati quando a un popolo che ha superato le prime fasi della modernizzazione vengono negate sia l'identità nazionale che la libertà politica. Non deve destare perciò meraviglia che il fascismo ultranazionalistico sia stato inventato in Italia e si sia poi affermato in Germania, in quanto questi due paesi sono stati, nell'Europa occidentale, gli ultimi a industrializzarsi e a raggiungere l'unità nazionale; o che i più accesi nazionalismi del periodo immediatamente successivo alla seconda guerra mondiale siano stati quelli

delle ex colonie europee del Terzo mondo. E, dati i precedenti, non deve nemmeno destar meraviglia che i più tenaci nazionalismi di oggi si trovino nell'Unione Sovietica e nell'Europa orientale, dove l'industrializzazione è arrivata relativamente tardi e le identità nazionali sono state a lungo represses dal comunismo.

Ma la nazione come fonte di identificazione timotica appare in declino anche per quei gruppi nazionali la cui identità è più certa e di più antica data. Il trapasso dell'iniziale, intenso periodo del nazionalismo è più avanzato che altrove nella regione dove esso ha seminato più rovine, l'Europa. In questo continente le due guerre mondiali sono state un forte sprone per la ridefinizione del nazionalismo in una forma più accettabile. Avendo sperimentato l'orribile irrazionalità latente nella forma nazionalistica del riconoscimento, le popolazioni europee sono pervenute gradualmente ad accettare come alternativa il riconoscimento eguale e universale. Il risultato è stato uno sforzo deliberato da parte dei sopravvissuti a queste guerre per smantellare i confini nazionali e distogliere i sentimenti popolari dall'autoaffermazione nazionale indirizzandoli all'attività economica. Così è nata la Comunità Europea, un progetto che, se non altro, in questi ultimi anni ha acquistato slancio sotto la pressione della competizione economica tra il Nord America e l'Asia. Ovviamente la Comunità Europea non ha abolito le differenze nazionali, e l'organizzazione trova difficoltà ad affermarsi quale autorità soprannazionale, come era nelle speranze dei suoi fondatori. Ma il genere di nazionalismo che ritroviamo nella Comunità Europea su problemi come quelli agricoli o monetari è già una versione altamente addomesticata e lontanissima da quella che portò alle due guerre mondiali.

Coloro che scorgono nel nazionalismo una forza troppo elementare e potente per poter essere vinta da una combinazione di liberalismo e interesse economico personale, dovrebbero pensare al destino delle religioni organizzate, il veicolo per il riconoscimento che ha preceduto il nazionalismo. C'è stato un tempo in cui la religione ha avuto un ruolo enorme nella politica europea, con protestanti e cattolici che, organizzati in fazioni politiche, si sono combattuti fino a dissanguare il continente. Il

liberalismo inglese, come abbiamo visto, è sorto come reazione diretta al fanatismo religioso della guerra civile che insanguinava il paese. Contrariamente a quanti, a quell'epoca, pensavano che la religione fosse un aspetto necessario e permanente del panorama politico, *in Europa il liberalismo ha sconfitto la religione*. Dopo un confronto secolare con il liberalismo, la religione ha finito col diventare tollerante. Nel secolo XVI la maggior parte degli europei avrebbe trovato quanto mai strano non servirsi del potere politico per imporre la credenza in una determinata setta. Oggi, invece, pensare che la pratica di religioni diverse dalla propria possa recar danno a quest'ultima sembra strano perfino all'uomo di chiesa più fervente. La religione è finita così relegata nella sfera della vita privata – esiliata, a quanto sembra, più o meno permanentemente dalla vita politica europea – tranne che per certi problemi particolari come l'aborto.¹¹

Il nazionalismo quale base dell'imperialismo e della guerra perde di forza nella misura in cui viene disartigliato e modernizzato, come è successo per la religione, e i singoli nazionalismi accettano uno status separato ma eguale ai loro confratelli.¹² Sono molti a credere che l'attuale movimento verso l'integrazione europea sia un'aberrazione momentanea provocata dalla seconda guerra mondiale e dalla guerra fredda, e che la tendenza generale della storia europea moderna sia invece volta in direzione del nazionalismo. Ma potrebbe anche darsi che le due guerre mondiali abbiano avuto un ruolo analogo a quello che le guerre di religione dei secoli XVI e XVII hanno avuto nei riguardi della religione, influenzando non sulle coscienze delle generazioni venute subito dopo, ma di quelle a esse successive.

Se il nazionalismo sta scomparendo come forza politica, esso va reso tollerante come è stato già fatto con la religione. I gruppi nazionali possono conservare lingua e identità distinte, ma questa identità si deve esprimere nel campo della cultura anziché in quello della politica. I francesi possono continuare a gustarsi i loro vini e i tedeschi le loro salsicce, ma tutto questo verrà fatto solo nella sfera della vita privata. Un'evoluzione del genere ha avuto luogo nelle democrazie liberali europee più avanzate nel corso delle due generazioni passate. E anche se il nazionalismo delle società europee contemporanee è tuttora assai pronunciato, il suo carattere è però molto

diverso da quello del secolo scorso, quando il concetto di “popolo” e di identità nazionale era relativamente recente. Dalla caduta di Hitler in poi nessun nazionalismo europeo ha considerato il dominio di altre nazionalità come la chiave della propria identità. Al contrario, i nazionalismi più moderni hanno seguito la strada di Atatürk, dandosi come missione il consolidamento e la purificazione della loro identità nazionale all’interno della patria tradizionale. E in realtà si potrebbe dire che in ogni nazionalismo maturo è in corso un processo di “turchificazione”. Nazionalismi del genere non sembrano in grado di creare nuovi imperi, ma solo di smembrare quelli esistenti. I movimenti nazionalistici più radicali dei nostri giorni, come il Partito repubblicano di Schönhuber in Germania e il Front National di Le Pen in Francia si sono dati da fare non per dominare gli stranieri ma per espellerli, in modo da potersi godere indisturbati tutti gli agi e le bellezze offerti dalla civiltà dei rispettivi paesi. Un fatto quanto mai sorprendente e rivelatore è che il nazionalismo russo, considerato di solito come il più retrogrado dell’Europa, abbia iniziato un rapido processo di turchificazione, abbandonando il suo vecchio espansionismo per abbracciare l’idea di una «piccola Russia».¹³ L’Europa moderna sta facendo di tutto per spogliarsi della sovranità e godersi l’identità nazionale nella luce riposante della vita privata. Come la religione, anche il nazionalismo non corre il pericolo di scomparire, ma, al pari della medesima, ci sembra che anch’esso non sia più in grado di spingere gli europei a rischiare la loro comoda vita in grandi imprese imperialistiche.¹⁴

Questo non significa, naturalmente, che in futuro l’Europa sarà libera da conflitti nazionalistici, soprattutto se si pensa ai nazionalismi che, dopo essere rimasti dormienti e irrealizzati sotto i regimi comunisti, sono ora esplosi nell’Europa orientale e nell’Unione Sovietica. Non solo, ma con la fine della guerra fredda bisogna attendersi in Europa un aumento della conflittualità nazionalistica. In questi casi il nazionalismo è una concomitante inevitabile dell’estendersi della democratizzazione, in quanto i gruppi etnici e nazionali ai quali per lungo tempo è stato impedito di esprimersi possono ora finalmente rivendicare la propria indipendenza. In Jugoslavia, per esempio, le elezioni libere tenutesi nel 1990 in Slovenia,

Croazia e Serbia, portando al potere nelle due prime repubbliche elementi indipendentisti e non comunisti, hanno costituito le premesse per una guerra civile. Lo smembramento di stati multietnici si preannuncia inoltre quanto mai violento e sanguinoso, dato che col tempo i vari gruppi nazionali si sono intrecciati. Nell'Unione Sovietica, per esempio, circa 60 milioni di persone, di cui la metà russi, vivono al di fuori delle repubbliche di appartenenza, e in Jugoslavia un ottavo della popolazione della Croazia è serba. In Unione Sovietica sono già cominciati grandi trasferimenti di popolazioni, che diverranno sempre più numerosi man mano che le varie repubbliche si avvicineranno all'indipendenza. È probabile che molti di questi nuovi nazionalismi, specialmente quelli delle regioni meno sviluppate dal punto di vista socioeconomico, si rivelino del tutto primitivi, cioè intolleranti, sciovinisti ed esternamente aggressivi.¹⁵

È inoltre probabile che gli stati-nazione più vecchi vengano attaccati al loro interno da gruppi linguistici minori che rivendicano un distinto riconoscimento. Gli slovacchi ora vogliono che gli sia riconosciuta un'identità distinta dai cechi. A molti canadesi francofoni del Québec la pace e la prosperità del Canada liberale non bastano: vogliono anche la preservazione delle loro caratteristiche culturali. E con i curdi, gli estoni, gli osseti, i tibetani, gli sloveni e tanti altri che vogliono raggiungere l'identità nazionale, c'è la possibilità che sorgano un'infinità di nuovi stati-nazione.

Ma queste nuove manifestazioni del nazionalismo vanno inquadrare nella giusta prospettiva. Come prima cosa le più intense tra esse si avranno prevalentemente nelle regioni meno modernizzate dell'Europa, in particolare nei Balcani e nel sud dell'antico impero russo. Ed è probabile che si espandano senza turbare l'evoluzione a lungo termine dei nazionalismi europei più vecchi nella direzione della maggiore tolleranza sopra accennata. Sebbene le popolazioni sovietiche della regione transcaucasica siano già trascese ad atti di una indicibile brutalità, nulla fa pensare che i nazionalismi della parte settentrionale dell'Europa orientale – Cecoslovacchia, Ungheria, Polonia, stati baltici – si possano sviluppare in una direzione aggressiva incompatibile con il liberalismo. Questo non vuol dire che stati esistenti come la Cecoslovacchia non possano smembrarsi, o

che tra la Polonia e la Lituania non possano sorgere controversie sui confini, ma semplicemente che tutto questo non dovrebbe portare a quei *maelstrom* di violenza politica caratteristico di altre aree, e che con ogni probabilità saranno naturalizzati dalle pressioni per l'integrazione economica.

In secondo luogo l'impatto dei nuovi conflitti nazionalistici sulla pace e la sicurezza oggi più estese dell'Europa e del mondo sarà molto minore di quello del 1914, quando un nazionalista serbo, uccidendo l'erede al trono austro-ungarico, fece scoppiare la prima guerra mondiale. La Jugoslavia sta andando in frantumi, gli ungheresi e i romeni da poco liberi stanno litigando aspramente per la minoranza ungherese della Transilvania, ma nessuna delle grandi potenze rimaste in Europa ha interesse a sfruttare conflitti del genere per migliorare la propria posizione strategica. Al contrario, gli stati più progrediti d'Europa cercano di solito di non farsi coinvolgere in queste controversie, e intervengono solo di fronte ad aperte violazioni dei diritti umani o a minacce ai propri connazionali. La Jugoslavia, sul cui territorio ebbe inizio la grande guerra, è precipitata nella guerra civile e sta disintegrandosi come entità nazionale. Ma il resto dell'Europa ha raggiunto un notevole accordo sugli sforzi da fare per una soluzione del problema e per impedire che questo abbia ripercussioni negative su quello ben più importante della sicurezza europea.¹⁶

In terzo luogo è importante rendersi conto del carattere transitorio delle lotte nazionalistiche attualmente in corso nell'Europa orientale e nell'Unione Sovietica. Esse sono i dolori del parto di un ordine nuovo e in genere – anche se non universalmente – più democratico che sta nascendo in questa regione con il crollo degli imperi comunisti. Ci sono buone ragioni per sperare che molti degli stati-nazione che risulteranno da questo processo siano delle democrazie liberali, e che i loro nazionalismi, ora esacerbati dalla lotta per l'indipendenza, maturino fino ad arrivare allo stesso processo di "turchificazione" dell'Europa occidentale.

Dopo la seconda guerra mondiale il principio della legittimità basato sull'identità nazionale si è affermato fortemente nel Terzo mondo. Esso è arrivato qui più tardi che in Europa perché più tardi vi sono arrivate anche

l'industrializzazione e l'indipendenza nazionale, ma l'impatto, al suo arrivo, è stato pressoché eguale. Prima del 1945 pochi paesi del Terzo mondo erano delle democrazie formali, ma dopo quasi tutti hanno abbandonato la legittimità basata su titoli dinastici o religiosi per abbracciare il principio dell'autodeterminazione. La novità di questi nazionalismi è consistita nell'aver fatto valere i loro diritti più dei vecchi, radicati e affermati nazionalismi europei. Il nazionalismo panarabo, per esempio, si basava sulle stesse aspirazioni all'unità nazionale dei nazionalismi italiano e tedesco del secolo scorso, ma non è mai riuscito a realizzare queste sue aspirazioni con la creazione di un unico stato arabo politicamente integrato.

Ma l'ascesa del nazionalismo del Terzo mondo ha anche condizionato fortemente i conflitti internazionali. La larga accettazione del principio dell'autodeterminazione dei popoli – non necessariamente un'autodeterminazione formale attraverso libere elezioni, ma il diritto dei gruppi nazionali a vivere indipendentemente nelle loro terre – ha reso molto difficile per chiunque intervenire militarmente o rendere stabili gli ingrandimenti territoriali. La potenza del nazionalismo del Terzo mondo ha trionfato quasi dovunque, e a quanto sembra indipendentemente dai livelli della tecnologia e dello sviluppo: i francesi sono stati espulsi dal Vietnam e dall'Algeria, gli americani dal Vietnam, i sovietici dall'Afghanistan, i libici dal Ciad, i vietnamiti dalla Cambogia, e così via.¹⁷ I maggiori cambiamenti avvenuti nei confini internazionali dopo il 1945 riguardano quasi tutti scissioni di paesi in base a criteri di nazionalità anziché accorpamenti di territori per cause imperialistiche – per esempio la scissione, nel 1971, del Pakistan e del Bangladesh. Molti dei fattori che per i paesi sviluppati rendono tutt'altro che remunerative le conquiste territoriali – la rapida escalation dei costi della guerra, ivi compreso il costo del governo di una popolazione ostile, la possibilità che lo sviluppo economico interno costituisca una fonte di ricchezza più a portata di mano, e così via – sono diventati determinanti anche per i conflitti tra i paesi del Terzo mondo.¹⁸

Il nazionalismo continua a conservare più vigore nel Terzo mondo, nell'Europa orientale e nell'Unione Sovietica che in Europa e in America. E la vivacità di questi nuovi nazionalismi ha portato molta gente delle

democrazie liberali sviluppate a pensare che il nazionalismo sia il contrassegno della nostra epoca, dimenticando che a casa loro esso è in netto declino. È curioso che la gente ritenga tanto duraturo un fenomeno storicamente così recente come il nazionalismo. Sostituendo le barriere di classe con quelle nazionali e creando entità centralizzate e linguisticamente omogenee, le forze economiche hanno incoraggiato il nazionalismo. Ma queste stesse forze economiche sono quelle che ora, con la creazione di un mercato mondiale unico e integrato, incoraggiano la rottura delle barriere nazionali. E il fatto che la neutralizzazione definitiva del nazionalismo non possa aver luogo in questa o nella prossima generazione non cambia niente: la sua fine è ormai segnata.

Verso un'unione pacifica

Tra gli stati che non sono democrazie liberali continua a prevalere la potenza politica. Il fatto che nel Terzo mondo l'industrializzazione e il nazionalismo siano arrivati relativamente tardi porterà a una netta distinzione tra il comportamento di gran parte del medesimo e quello delle democrazie industriali. Per quanto si possa prevedere, il mondo sarà diviso in due parti, una post-storica e una ancora saldamente incollata alla storia.¹ All'interno del mondo post-storico, l'asse principale dell'interazione tra gli stati sarà economico, e le vecchie regole della potenza politica avranno un'importanza sempre minore. Possiamo cioè immaginarci un'Europa democratica multipolare dominata dalla potenza economica tedesca, ma dove tuttavia i vicini della Germania non si sentirebbero minacciati militarmente e non farebbero nessuno sforzo per aumentare il livello delle loro strutture difensive – in altre parole un'Europa in cui la competizione economica sarebbe rilevante e quella militare trascurabile. Il mondo post-storico continuerebbe a essere diviso in stati-nazione, ma i suoi nazionalismi si sarebbero rappacificati con il liberalismo e si esprimerebbero sempre più nella sola sfera della vita privata. Nel frattempo la razionalità economica avrebbe eroso, con l'unificazione dei mercati e della produzione, molti aspetti tradizionali della sovranità.

Il mondo storico continuerebbe invece a essere lacerato, a seconda del livello di sviluppo dei singoli paesi, da tutta una serie di conflitti religiosi, nazionali e ideologici, e in esso continuerebbero a valere le vecchie regole della potenza politica. L'Iraq e la Libia continuerebbero così a invadere i paesi confinanti e a combattere sanguinose battaglie. Nel mondo storico

inoltre lo stato-nazione continuerebbe a essere il luogo principale dell'identificazione politica.

Il confine tra i mondi post-storico e storico cambia rapidamente, per cui è difficile tracciarlo. L'Unione Sovietica sta passando da un campo all'altro, e dalla sua frantumazione emergeranno stati che diverranno democrazie liberali e stati che non lo diverranno. La Cina dopo piazza Tienanmen è ben lontana dall'aver raggiunto la democrazia, ma dopo l'inizio della riforma economica la sua politica estera è diventata, per così dire, sempre più *borghese*. Sembra che l'attuale leadership cinese si sia resa conto che non può far girare all'indietro le lancette dell'orologio della riforma economica, e che la Cina deve rimanere aperta all'economia internazionale. Questo ha scoraggiato ogni ritorno a una politica estera maoista, anche se si è tentato di far rivivere alcuni aspetti del maoismo all'interno. Gli stati più grandi dell'America Latina – Messico, Brasile, Argentina – sono passati dal mondo storico a quello post-storico nella scorsa generazione, e anche se in ognuno di essi sono possibili delle ricadute, attualmente i loro legami con le altre democrazie industriali attraverso l'interdipendenza economica sono molto stretti.

I mondi storico e post-storico continueranno ad avere, sotto molti aspetti, esistenze parallele ma separate, con un'interazione reciproca relativamente modesta. Ci saranno però diversi assi lungo i quali questi mondi potranno entrare in collisione. Il primo è il petrolio, che è stato la causa della crisi provocata dall'invasione irachena del Kuwait. La produzione del petrolio resta concentrata nel mondo storico ma è determinante per il benessere economico del mondo post-storico. Benché durante le crisi petrolifere degli anni settanta si sia parlato di una crescente interdipendenza globale per una varietà di prodotti, il petrolio rimane l'unico la cui produzione sia concentrata al punto da permettere che il suo mercato venga manovrato o sconvolto per ragioni politiche, uno sconvolgimento che può avere conseguenze economiche immediate e devastanti per il mondo post-storico.

Il secondo asse di interazione è l'immigrazione, attualmente meno appariscente del petrolio, ma che a lungo andare può creare problemi anche maggiori. Oggi c'è un flusso costante di persone che dai paesi poveri e

instabili emigrano in quelli ricchi e tranquilli, e questo flusso ha interessato praticamente tutti gli stati del mondo sviluppato. In questi ultimi anni esso è andato crescendo sempre più, e potrebbe venire accelerato di colpo da sconvolgimenti politici del mondo storico. Avvenimenti come la frantumazione dell'Unione Sovietica, lo scoppio di gravi violenze etniche nell'Europa orientale o l'incorporazione di Hong Kong da parte di una Cina ancora comunista costituirebbero tutti delle occasioni per trasferimenti massicci di popolazioni dal mondo storico a quello post-storico. E questo flusso di gente costringerebbe gli stati post-storici a interessarsi del mondo storico sia per arginare la marea, sia perché gli immigrati, una volta entrati nel sistema politico dei paesi ospitanti, spingerebbero questi ultimi a un maggiore coinvolgimento.

Per i paesi post-storici bloccare l'immigrazione si è rivelato molto difficile per due ragioni. La prima è che hanno avuto difficoltà a formulare, per l'esclusione degli stranieri, un principio equo che non sembrasse razzista o nazionalista, e quindi violasse quei principi universali che essi, come democrazie liberali, sono tenuti a rispettare. È vero che tutte le democrazie sviluppate hanno posto prima o poi dei limiti all'immigrazione, ma di solito questo è stato fatto, per così dire, con la coscienza sporca.

La seconda ragione dell'aumento dell'immigrazione è economica, in quanto quasi tutti i paesi sviluppati sono a corto di manodopera non specializzata o semi specializzata, della quale invece abbonda il Terzo mondo. Non tutti i lavori a basso salario possono essere esportati, e in un mercato globale unico la competizione economica incoraggerà ulteriormente i mercati regionali del lavoro, esattamente come il primo capitalismo incoraggiò la crescita di stati-nazione con un alto livello di mobilità interna della manodopera.

L'ultimo asse di interazione tra i due mondi verterà su alcune questioni che riguardano l'"ordine mondiale". Nel caso in cui dei paesi storici minaccino i loro vicini, molti paesi post-storici avranno infatti interesse a impedire la diffusione di certe tecnologie nel mondo storico per la semplice ragione che esso è quanto mai incline al conflitto e alla violenza. Attualmente queste tecnologie comprendono le armi nucleari, i missili

balistici, le armi chimiche e biologiche, e così via. Ma in futuro i problemi dell'ordine mondiale potrebbero allargarsi anche a certi tipi di interessi ambientali minacciati da una proliferazione tecnologica non regolata. Se, come da noi postulato, il mondo post-storico si comporterà in modo diverso da quello storico, le democrazie post-storiche avranno un interesse comune sia a difendersi dalle minacce esterne che a promuovere la causa della democrazia in paesi dove essa ora non esiste.

Come dottrina *prescrittiva*, la prospettiva realistica circa i rapporti internazionali continua a essere del tutto appropriata nonostante i progressi fatti dalla democrazia negli anni settanta e ottanta. La metà storica del mondo persiste nell'agire secondo i principi realistici, e la metà post-storica deve usare i metodi realistici quando tratta con la parte che è ancora nella storia. I rapporti tra le democrazie e le non democrazie continueranno a essere caratterizzati dalla sfiducia e dalla paura reciproche, e nonostante il grado sempre più elevato dell'interdipendenza economica, la forza continuerà a essere l'*ultima ratio* nei loro rapporti.

Come modello *descrittivo* di come funziona il mondo, il realismo lascia molto a desiderare. L'insicurezza e la massimizzazione della potenza, che secondo i realisti caratterizzano tutti gli stati di tutti i tempi, non reggono a un esame più attento. Il processo storico umano ha prodotto tutta una serie di concetti di legittimità – dinastica, religiosa, nazionalistica, ideologica – che portano a dare un'infinità di fondamenti all'imperialismo e alla guerra. Prima del liberalismo moderno ognuna di queste forme di legittimità si basava su qualche forma di signoria e servitù, per cui in un certo senso, l'imperialismo è stato imposto dal sistema sociale. Ma come con la storia sono cambiati i concetti di legittimità, così sono cambiati anche i rapporti internazionali, per cui mentre la guerra e l'imperialismo possono essere sembrati costanti attraverso i tempi, le guerre sono state invece combattute in ogni epoca per obiettivi molto diversi. A fornire un denominatore comune al comportamento degli stati in tempi e luoghi diversi non è stato un interesse nazionale "oggettivo" ma una pluralità di interessi nazionali definiti dal principio di legittimità in gioco e dagli individui che lo interpretavano.

E sembrerebbe del tutto naturale che la democrazia liberale, la quale mira all'abolizione della distinzione tra padroni e schiavi facendo gli uomini padroni di se stessi, debba avere obiettivi di politica estera del tutto diversi. Ciò che nel mondo post-storico produrrà la pace non sarà il fatto che gli stati più importanti avranno un comune principio di legittimità. Questa situazione si è verificata a volte in passato, per esempio quando tutte le nazioni europee erano monarchie o imperi. Nel nostro caso la pace scaturirà invece dalla natura specifica della legittimità democratica, e dalla sua capacità di soddisfare il desiderio umano del riconoscimento.

Le differenze tra stati democratici e non democratici, e la possibilità di un più ampio processo storico che conduca alla diffusione della democrazia liberale in tutto il mondo, fanno pensare che il tradizionale moralismo della politica estera americana, con la sua preoccupazione per i diritti umani e i «valori democratici», non sia del tutto mal riposto.² Negli anni settanta Henry Kissinger affermò che le sfide rivoluzionarie a stati comunisti come l'Unione Sovietica e la Cina erano moralmente appaganti ma praticamente imprudenti in quanto bloccavano la strada ad accomodamenti "realistici" su problemi come il controllo delle armi o la soluzione di controversie regionali. Nel 1987 l'ex presidente Reagan venne criticato aspramente per aver chiesto ai sovietici di abbattere il Muro di Berlino, ma non tanto quanto in Germania, dove ci si era ormai da lungo tempo adattati alla "realtà" del potere sovietico. Ma in un mondo che si stava evolvendo in senso democratico quelle sfide rivoluzionarie alla legittimità dell'Unione Sovietica si sono invece dimostrate non solo appaganti moralmente ma *anche* politicamente prudenti, in quanto si accordavano con le aspirazioni – che sarebbero state espresse di lì a breve tempo – di molta gente che a quel tempo viveva sotto il regime comunista.

Nessuno, naturalmente, patrocinerebbe una politica di sfide militari a stati non democratici in possesso di potenti armamenti, specie nucleari. Rivoluzioni come quelle che si sono verificate nell'Europa orientale nel 1989 sono avvenimenti rari, addirittura senza precedenti, e una democrazia non può basare la propria politica estera sul crollo imminente di ogni dittatura che si trova di fronte. Ma nel calcolare la potenza le democrazie

devono tener presente che anche la legittimità è una forma di potenza, e che gli stati forti nascondono spesso gravi debolezze interne. Questo vuol dire che le democrazie che scelgono i propri amici e i propri nemici in base a considerazioni ideologiche – guardando cioè se questi siano democratici o meno – hanno la possibilità di garantirsi, *a lungo andare*, alleati più forti e più duraturi. E nel trattare con i nemici esse non devono dimenticare, se vanno in cerca dei più forti, di chiudere un occhio sulle differenze morali tra le rispettive società, e di lasciar perdere il problema dei diritti umani.³

Il comportamento pacifico delle democrazie fa inoltre pensare che sia gli Stati Uniti che le altre democrazie hanno interesse, a lungo termine, a preservare nel mondo la sfera della democrazia e, quando sia possibile e prudente, a espanderla. In altre parole, dato che tra loro le democrazie non si fanno guerra, un'espansione costante del mondo post-storico porterà più pace e prosperità. Il fatto che nell'Unione Sovietica e nell'Europa orientale il comunismo sia crollato e che con esso sia crollato anche il Patto di Varsavia – per cui non esiste più una minaccia militare immediata – non significa che non dobbiamo interessarci del seguito di questo sconvolgimento. Perché a lungo andare la principale garanzia dell'Occidente contro il risorgere di una minaccia da parte di questa regione del mondo, come da parte di una Germania riunita o di un Giappone economicamente predominante, sarà il fiorire in questi paesi della democrazia liberale.

La necessità che gli stati democratici si diano da fare tutti insieme per promuovere la democrazia e la pace internazionale è un'idea vecchia quasi quanto lo stesso liberalismo. Il problema di una lega internazionale delle democrazie retta da un sistema di leggi venne posto da Immanuel Kant nel suo famoso saggio *La pace perpetua* e in *Un'idea per una storia universale*. Kant affermava che i progressi fatti da quando l'uomo era passato dallo stato di natura alla società civile venivano in gran parte annullati dal fatto che le nazioni erano quasi sempre in guerra tra loro: «Con lo spreco di risorse in armamenti che servono a farsi guerra tra di loro, con le devastazioni provocate dalle guerre, e ancor più dalla necessità di tenersi sempre pronti a farle, [gli stati] bloccano il pieno sviluppo della natura

umana».⁴ Gli scritti di Kant hanno costituito la base dell'internazionalismo liberale contemporaneo. È ispirandosi alla lega kantiana che gli americani hanno promosso prima la costituzione della Società delle Nazioni e in seguito l'Organizzazione delle Nazioni Unite. Come abbiamo osservato prima, il realismo postbellico è stato presentato sotto molti aspetti come un *antidoto* a questo trefolo dell'internazionalismo liberale perché si capisse che il vero rimedio all'insicurezza internazionale non era tanto il diritto internazionale quanto l'equilibrio delle forze.

Il fatto che la Società delle Nazioni e le Nazioni Unite non siano riuscite a fornire una sicurezza collettiva contro le sfide prima di Mussolini, di Hitler e del Giappone, e poi dell'espansionismo sovietico, ha portato a una generale sfiducia nell'internazionalismo kantiano e nel diritto internazionale in genere. Ma quello che molti non hanno capito è che le incarnazioni dell'idea kantiana sono state invalidate fin dall'inizio dal non aver seguito i precetti dello stesso Kant.⁵ Il «Primo articolo definitorio» di Kant per la pace perpetua stabilisce che la costituzione degli stati in sistema di stati deve essere repubblicana, cioè essi devono essere delle democrazie liberali.⁶ Il «Secondo articolo definitorio» stabilisce che «il diritto delle nazioni deve essere fondato su una federazione di stati *liberi*»,⁷ che abbiano cioè costituzioni repubblicane. Le ragioni di Kant sono lampanti: è meno probabile che gli stati basati su principi repubblicani si combattano tra loro per il semplice fatto che i popoli che si autogovernano sono più riluttanti dei dispotismi ad accettare i costi della guerra, e una federazione internazionale per funzionare deve fondarsi sui principi liberali del diritto. Il diritto internazionale non è che il diritto interno scritto in grande.

Le Nazioni Unite hanno cominciato fin dall'inizio a non attenersi a questi principi. La loro carta ha lasciato cadere ogni riferimento a una lega di «nazioni libere» per accogliere il principio più debole dell'«eguale sovranità di tutti i suoi membri».⁸ Poteva cioè entrare a far parte delle Nazioni Unite ogni stato che possedesse i requisiti formali minimali della sovranità, indipendentemente dal fatto che essa fosse basata o meno sulla sovranità popolare. Fu così che l'Unione Sovietica di Stalin entrò a far parte dell'organizzazione fin dagli inizi ed ebbe un seggio nel Consiglio di

sicurezza con il diritto di veto alle risoluzioni di questo organismo. Dopo la decolonizzazione l'Assemblea generale si è popolata di una congerie di stati del Terzo mondo, dei quali ben pochi condividevano i principi liberali kantiani, e che hanno trovato nelle Nazioni Unite uno strumento adatto per far passare ordini del giorno illiberali. In mancanza di un preesistente consenso sui giusti principi dell'ordine politico e della natura dei diritti, non sorprende che le Nazioni Unite non siano state capaci, dalla loro fondazione a oggi, di fare qualcosa di veramente importante nel campo cruciale della sicurezza collettiva. Così come non sorprende che esse siano state sempre guardate con sospetto dalla popolazione americana. La Società delle Nazioni, che precedette l'ONU, fu in certo qual modo più omogenea quanto al carattere politico dei suoi membri, anche se dopo il 1933 si decise a includere l'Unione Sovietica. Ma la sua capacità di far rispettare i principi della sicurezza collettiva fu decisamente ridotta dal fatto che la Germania e il Giappone, due membri grandi e importanti del sistema di stati, si rifiutarono di ottemperare alle norme della Società.

Con il tramonto della guerra fredda e lo svilupparsi nell'Unione Sovietica e in Cina di movimenti per le riforme, le Nazioni Unite hanno ripreso forza. L'approvazione da parte del Consiglio di sicurezza di sanzioni economiche senza precedenti contro l'Iraq e l'autorizzazione all'impiego della forza dopo l'invasione del Kuwait sono state un'indicazione del genere di azione internazionale che potrà essere possibile in futuro. Tuttavia, se la Russia e la Cina non attueranno le riforme democratiche è ancora possibile che il Consiglio di sicurezza torni a essere di nuovo debole, con un'Assemblea generale popolata di nazioni che non sono libere. È perciò lecito chiedersi se nella prossima generazione le Nazioni Unite diventeranno o no la base di un "nuovo ordine mondiale".

Volendo creare una società delle nazioni basata sui precetti kantiani e non afflitta dai difetti fatali delle precedenti organizzazioni internazionali, è chiaro che essa dovrebbe somigliare più alla NATO che alle Nazioni Unite – essere cioè una società di stati veramente liberi, uniti dal comune impegno liberale. Una società del genere dovrebbe essere capace di una più decisa azione coercitiva per la difesa della propria sicurezza collettiva dalle

minacce provenienti dalla parte non democratica del mondo, e gli stati membri avrebbero la possibilità di vivere regolando i propri rapporti in base alle leggi del diritto internazionale. In effetti un ordine internazionale kantiano di questo genere è potuto esistere, per amore o per forza, durante la guerra fredda, sotto gli ombrelli protettivi della NATO, della Comunità Europea, dell'OCSE, del Gruppo dei Sette, del GATT⁹ e di altri organismi del genere, dei quali possono far parte solo paesi liberali. Oggi le democrazie industriali sono effettivamente tutte collegate da una fitta rete di accordi giuridici che ne regolano le interazioni economiche. E se è vero che possono sorgere tra loro controversie durissime su problemi alimentari e sulla natura dell'Unione monetaria europea, oppure su come comportarsi con la Libia o nei confronti del conflitto arabo israeliano, è del tutto impensabile che per risolvere questi problemi le democrazie ricorrano all'uso della forza.

Ma gli Stati Uniti e le altre democrazie liberali dovranno venire alle prese col fatto che, con il crollo del mondo comunista, quello in cui esse vivono è sempre meno il vecchio mondo geopolitico, e che le regole e i metodi del mondo storico non sono adatti per il mondo post-storico. Per quest'ultimo i maggiori problemi saranno quelli economici, come la promozione della competitività e dell'innovazione, il risanamento dei deficit interni ed esteri, il mantenimento della piena occupazione, la cooperazione nell'affrontare i gravi problemi ambientali, e così via. In altre parole esse dovranno fare bene i conti con il patrimonio di quella rivoluzione borghese cominciata quattrocento anni fa e di cui si sentono ancora le eredi. Quello post-storico è infatti un mondo in cui il desiderio della comoda autoconservazione è andato oltre il desiderio di rischiare la vita in una lotta per il puro prestigio, e in cui la lotta per il dominio è stata sostituita dal riconoscimento universale e razionale.

La gente d'oggi può discutere all'infinito se sia già nel mondo post-storico o no – se ci saranno ancora imperi, dittatori, nazionalismi insoddisfatti che anelano al riconoscimento, o nuove religioni che compariranno all'improvviso come i turbini di vento nel deserto. Ma a un certo punto questa stessa gente deve anche chiedersi seriamente se la casa

post-storica che si è costruita, quella stessa casa che è servita a ripararla dalle terribili tempeste del secolo XX, è anche quella in cui pensa di poter vivere felice ancora per molto tempo. È praticamente abbastanza chiaro a tutti coloro che vivono nel mondo sviluppato che la democrazia liberale è di gran lunga preferibile ai suoi grandi concorrenti, il fascismo e il comunismo. Ma, considerata in sé e per sé, questa della democrazia liberale è davvero la scelta da farsi? Oppure ci lascia ancora sostanzialmente insoddisfatti? E in questo ordine liberale rimarranno contraddizioni di fondo anche dopo che l'ultimo dittatore fascista, l'ultimo colonnello tracotante o l'ultimo boss comunista saranno spariti dalla faccia della terra? A questi interrogativi è dedicata l'ultima parte del libro.

PARTE QUINTA

L'ultimo uomo

Nel regno della libertà

La storia propriamente detta, in cui gli uomini (le “classi”) si combattono per il riconoscimento e con il lavoro combattono contro la natura, è chiamata da Marx il «regno della necessità» (*Reich der Notwendigkeit*); al di là (*jenseits*) di esso si trova il «regno della libertà» (*Reich der Freiheit*), in cui gli uomini (riconoscendosi reciprocamente senza riserve) non si combattono più, e lavorano il meno possibile.

Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*¹

Parlando in precedenza della possibilità di scrivere una storia universale, abbiamo detto che per il momento non volevamo chiederci se il cambiamento storico direzionale costituiva o meno un *progresso*. Ma chiedersi se la storia ci porti in un modo o nell'altro alla democrazia liberale vuol dire interrogarsi sulla bontà o meno della medesima e dei principi di libertà e di eguaglianza sui quali essa si fonda. Stando al buon senso dovremmo dire che la democrazia liberale presenta molti vantaggi rispetto ai suoi principali antagonisti del secolo XX, il fascismo e il comunismo, mentre la fedeltà ai valori e alle tradizioni ereditate ci imporrebbe un'adesione incondizionata alla medesima. Ma parteggiando senza ragionare per la democrazia liberale, e non parlando chiaramente dei suoi insuccessi, non le si rende affatto un buon servizio. E ovviamente è impossibile rispondere all'interrogativo se la storia sia arrivata o meno a una fine se prima non approfondiamo il problema della democrazia e di tutto ciò che in essa non soddisfa.

Noi ci siamo abituati a pensare al problema della sopravvivenza della democrazia in termini di politica estera. Agli occhi di persone come Jean-Francois Revel la maggiore debolezza della democrazia è stata quella di non sapersi difendere da tirannie spietate e decise. Ma la minaccia di queste tirannie si è davvero allontanata? E per quanto? Questo è ciò che continua a preoccuparci, dato che il mondo è ancora pieno di autoritarismi, di teocrazie, di nazionalismi intolleranti, e via di seguito. Ma per il momento diamo per scontato che la democrazia abbia avuto la meglio sui suoi rivali esterni e che per quanto si possa prevedere non sono in vista, sempre dall'esterno, gravi minacce alla sua sopravvivenza. Lasciate però a se stesse, queste antiche e stabili democrazie d'Europa e d'America riusciranno ad andare avanti, oppure un bel giorno crolleranno per il loro marcio, più o meno com'è stato per il comunismo? Non è un mistero che le democrazie liberali sono afflitte da una miriade di problemi – disoccupazione, inquinamento, droga, criminalità e così via – ma al di là di queste preoccupazioni immediate c'è da chiedersi se non ci siano al loro interno motivi più profondi di malessere, se cioè in esse la vita sia davvero *soddisfacente*. Se non ci è dato rilevare «contraddizioni» del genere, possiamo dire con Hegel e con Kojève che siamo arrivati alla fine della storia: se invece esse permangono, allora, a rigor di termini, la storia continua.

Abbiamo già detto che per rispondere a questo interrogativo non basta cercare la prova empirica che esistono nel mondo sfide alla democrazia, dato che una prova del genere sarebbe sempre ambigua e potenzialmente ingannevole. Una cosa è certa: non possiamo prendere il collasso del comunismo come la dimostrazione che non saranno più possibili altre sfide alla democrazia, o che un giorno essa non andrà incontro a un destino analogo. Quello che ci occorre è invece un modello trans-storico su cui misurare la società democratica, qualcosa come una concezione dell'«uomo in quanto uomo» che ci permetta di vederne i difetti potenziali. È stato per questo che ci siamo rifatti ai «primi uomini» di Hobbes, Locke, Rousseau e Hegel.

L'affermazione di Kojève che l'umanità è già arrivata alla fine della storia si basa sulla sua convinzione che quello del riconoscimento è il desiderio fondamentale dell'uomo. Per Kojève è stata la lotta a sangue per questo riconoscimento a muovere la storia, che è giunta alla fine perché lo stato omogeneo e universale incarna un riconoscimento reciproco che *soddisfa in pieno* questo desiderio. L'enfasi posta da Kojève sul desiderio del riconoscimento sembrerebbe una struttura del tutto appropriata per la comprensione delle prospettive del liberalismo, in quanto, come abbiamo visto, i più importanti fenomeni storici degli ultimi secoli – religione, nazionalismo e democrazia – possono essere compresi nella loro essenza come manifestazioni diverse della lotta per il riconoscimento. Ma, più che una tale analisi del desiderio, dovrebbe essere un'analisi dei modi in cui nella società contemporanea il *thymós* viene o non viene soddisfatto a illuminarci in maniera più profonda sull'adeguatezza o meno della democrazia liberale.

Il problema della fine della storia si riconduce perciò al problema del futuro del *thymós*: se la democrazia liberale potrà soddisfare adeguatamente il desiderio del riconoscimento, come dice Kojève, o se invece esso rimane radicalmente insoddisfatto e quindi capace di manifestarsi in forme del tutto diverse. Il nostro precedente tentativo di costruire una storia universale ha prodotto due processi storici paralleli: uno guidato dalle scienze moderne e dalla logica del desiderio, l'altro dalla lotta per il riconoscimento. Ma è possibile che il desiderio e il *thymós* vengano soddisfatti così bene dalla stessa specie di istituzioni sociali e politiche? Oppure ciò che soddisfa il desiderio non soddisfa il *thymós*, e viceversa, per cui nessuna società umana potrà soddisfare l'«uomo in quanto uomo»?

I critici del liberalismo, sia di sinistra che di destra, mettono in dubbio che la società liberale possa soddisfare simultaneamente il desiderio e il *thymós* e parlano invece di un grosso scollamento tra i due elementi. Da parte della sinistra si afferma che nelle società liberali il riconoscimento reciproco rimane sostanzialmente irrealizzato per il semplice fatto che l'ineguaglianza economica prodotta dal capitalismo comporta *ipso facto* un riconoscimento ineguale. Da parte della destra invece si afferma che il

problema della società liberale non è quello di non riuscire a offrire un riconoscimento universale, ma quello di porsi come obiettivo il riconoscimento paritario, che è problematico, perché gli esseri umani sono *intrinsecamente* disuguali, e trattarli come eguali significa non affermare, ma negare la loro umanità. Vediamo di esaminare, una alla volta, queste due posizioni.

Nel secolo scorso sono state di gran lunga le critiche della sinistra ad avere il sopravvento. Il problema dell'ineguaglianza continuerà a preoccupare le società liberali per generazioni per il semplice fatto che esso è insolubile nel contesto del liberalismo. Ma pur stando così le cose, ci sembra che le «contraddizioni» del nostro ordine attuale messe in luce dalla sinistra siano meno importanti delle critiche della destra circa il riconoscimento paritario come fine in sé e per sé.

Le ineguaglianze sociali sono di due specie, quelle derivanti dalle convenzioni umane, e quelle attribuibili alla natura o alle necessità naturali. Appartengono alla prima specie quelle prodotte dalle barriere giuridiche: la divisione della società in classi chiuse, l'apartheid, la discriminazione razziale, il diritto di voto in base al censo, e così via. Oltre a queste ci sono le ineguaglianze convenzionali dovute alla cultura, come gli atteggiamenti dei diversi gruppi etnici e religiosi nei confronti dell'attività economica di cui abbiamo già parlato. Queste ultime non nascono dal diritto positivo o dalle scelte politiche, né sono attribuibili alla natura.

Le barriere naturali all'eguaglianza cominciano con l'ineguale distribuzione delle doti naturali all'interno di una popolazione. Non tutti hanno il bernoccolo della musica, o della matematica, o degli affari. I giovani e le ragazze di bella presenza si sposano con più facilità di chi è meno dotato di loro. Ci sono anche forme di ineguaglianza che risalgono direttamente al funzionamento del mercato capitalistico, come la divisione del lavoro all'interno dell'economia e le stesse leggi spietate del mercato. Queste forme di ineguaglianza non sono più «naturali» dello stesso capitalismo, ma sono la conseguenza inevitabile della scelta di un sistema capitalistico. La produttività di un'economia moderna non può essere raggiunta senza la divisione razionale del lavoro e senza che i movimenti

dei capitali da un'industria, da una regione e da un paese all'altro, creino vincitori e vinti.

In linea di principio tutte le società veramente liberali portano all'eliminazione di tutte le fonti convenzionali di ineguaglianza. Non solo, ma il dinamismo delle economie capitalistiche tende, con il continuo cambiare della domanda di manodopera, a spezzare molte barriere convenzionali e culturali che si frappongono all'eguaglianza. Un secolo di pensiero marxista ci ha abituati a pensare le società capitalistiche come altamente inegualitarie, ma la verità è che esse nei loro effetti sociali lo sono molto meno delle società agricole che hanno rimpiazzato.² Il capitalismo è una forza dinamica che attacca in continuazione i rapporti sociali puramente convenzionali, sostituendo i privilegi ereditari con stratificazioni nuove basate sulle capacità e l'istruzione. Le società capitalistiche non funzionerebbero, o funzionerebbero male, se tutti non andassero a scuola e non sapessero leggere e scrivere, senza un'elevata mobilità sociale e le possibilità di occupazione aperte al talento anziché al privilegio. Inoltre, praticamente tutte le società moderne regolamentano l'attività economica e sono impegnate in misura rilevante nella realizzazione del benessere sociale, specialmente per quanto riguarda l'aspetto sanitario. E anche se gli Stati Uniti sono forse i meno inclini ad abbracciare il ruolo paternalistico delle democrazie occidentali, le leggi sull'assistenza sociale del New Deal sono state accettate anche dai conservatori e hanno resistito ai tentativi di abrogazione.

Da tutti questi processi livellatori è emersa quella che si suol chiamare *middle-class society*, "società della classe media". Ma la definizione non è precisa perché la struttura sociale delle democrazie moderne non ha la forma, rigonfia al centro, dai puntali degli alberi natalizi, ma somiglia ancora alla classica piramide. Il centro di questa piramide è però abbastanza grande, e un alto grado di mobilità sociale permette quasi a ognuno di identificarsi con le aspirazioni della classe media e di considerarsi, almeno potenzialmente, un membro della medesima. Le società della classe media rimarranno, sotto certi aspetti, altamente inegualitarie, ma le fonti di ineguaglianza saranno sempre più attribuibili all'ineguaglianza delle doti

naturali, alla divisione economicamente necessaria del lavoro e alla cultura. L'osservazione di Kojève che l'America del dopoguerra aveva in pratica raggiunto la «società senza classi» di Marx possiamo oggi interpretarla in questi termini: l'ineguaglianza sociale non era stata eliminata del tutto, ma le barriere che rimanevano ancora erano sotto un certo aspetto «necessarie e inestirpabili», in quanto dovute più alla natura delle cose che alla volontà dell'uomo. Entro questi limiti si potrebbe affermare benissimo che una società siffatta, avendo abolito a tutti gli effetti i bisogni naturali e permettendo alla gente di acquistare ciò che le necessita in cambio di una quantità di lavoro minima rispetto a qualsiasi standard storico, ha raggiunto il «regno della libertà» di Marx.³

Ma molte delle democrazie liberali esistenti non arrivano ancora nemmeno a questo livello alquanto ridotto di eguaglianza. Tra le ineguaglianze dovute alle convenzioni anziché alla natura o alla necessità, le più dure da sradicare sono quelle che nascono dalla cultura. Tale è la situazione del cosiddetto «sottoproletariato» nero dell'America contemporanea. Gli ostacoli che si trova di fronte un giovane nero di Detroit o del South Bronx cominciano dalle scuole di pessima qualità, un problema che in teoria potrebbe essere risolto dalla pubblica amministrazione. In una società dove lo status è determinato quasi esclusivamente dall'istruzione, c'è la probabilità che un individuo in queste condizioni venga emarginato già prima di raggiungere l'età scolare. Mancandogli un ambiente familiare capace di trasmettergli i valori culturali necessari per poter approfittare delle opportunità, il ragazzo, o la bambina, subiranno la costante attrazione della “strada”, che offre una vita più familiare e attraente di quella della classe media americana. Ai neri che vivono in queste condizioni il raggiungimento della piena eguaglianza giuridica e le opportunità offerte dall'economia americana non cambiano granché la vita. Per giunta la soluzione di questi problemi di ineguaglianza culturale è tutt'altro che semplice: è stato infatti dimostrato che la politica sociale intrapresa per aiutare i sottoproletari neri, scalzando la famiglia e aumentando la loro dipendenza dallo stato, ha finito invece col danneggiarli. Poiché è assurdo pensare che si possa “creare cultura” – cioè

rigenerare valori morali interiorizzati – attraverso l'intervento pubblico. Così il principio dell'eguaglianza, per quanto formulato nella maniera più corretta dalla Costituzione americana del 1787, per molti americani non si è ancora tradotto del tutto in una realtà concreta.

Non solo, ma per quanto capace di creare enormi quantità di ricchezza, il capitalismo non riuscirà mai a soddisfare il desiderio umano di isotimia, cioè di un uguale riconoscimento. La divisione del lavoro produce differenze nella dignità delle diverse occupazioni: gli spazzini e gli aiutocamerieri verranno trattati sempre con meno rispetto dei grandi chirurghi e dei grandi calciatori, e i disoccupati saranno considerati anche meno dei primi. Nelle democrazie prospere quello della povertà è stato trasformato da problema di necessità naturali in problema di riconoscimento. Quello che fa star male un povero o un senzacasa non è tanto la mancanza di beni materiali quanto la poca considerazione di cui gode da parte della società. I poveri non vengono corteggiati dai politici, non possono far valere i loro diritti come chi possiede i giusti mezzi, hanno più difficoltà a trovare lavoro della gente sicura di sé, considerano i lavori che possono trovare come un declassamento, e infine hanno meno possibilità di migliorare la propria situazione attraverso l'istruzione o la realizzazione della propria potenzialità. Fino a quando esisterà la distinzione tra ricchi e poveri, fino a quando alcune occupazioni saranno considerate prestigiose e altre degradanti, nessun grado di prosperità materiale potrà mai cambiare questa situazione o impedire che si perpetui questa quotidiana offesa alla dignità dei meno abbienti. Questa è la dimostrazione che quello che soddisfa il desiderio non soddisfa nello stesso tempo il *thymós*.

Il fatto che le maggiori ineguaglianze sociali rimarranno in vita anche nella più perfetta delle società liberali significa che tra i principi gemelli della libertà e dell'eguaglianza sui quali queste società sono basate esisterà sempre una tensione. Questa tensione, che Tocqueville ha fatto ben notare,⁴ sarà «necessaria e inestirpabile» quanto l'ineguaglianza dalla quale deriva. Ogni tentativo di dare agli svantaggiati un'«eguale dignità» significherà una riduzione della libertà o dei diritti degli altri, e una riduzione tanto maggiore

quanto più profonde saranno le radici dello svantaggio all'interno della struttura sociale. Ogni posto di lavoro e ogni borsa di studio concessi a candidati delle minoranze etniche, in base al programma governativo di aiuti per le medesime, vogliono dire un posto di lavoro e una borsa di studio in meno per gli altri; ogni dollaro dello stato speso per l'assistenza sanitaria gratuita o per il *welfare state*, sempre delle stesse minoranze, vuol dire un dollaro in meno per l'economia privata; ogni tentativo di difendere i lavoratori dalla disoccupazione o le società dal fallimento vuol dire minore libertà economica. Non c'è un punto fisso o naturale in cui la libertà e l'eguaglianza vengano a trovarsi in equilibrio, né un modo per ottimizzarle tutte e due simultaneamente.

Il progetto marxista ha cercato di promuovere una forma estrema di eguaglianza sociale a spese della libertà, eliminando le ineguaglianze naturali attraverso la ricompensa non del talento ma del bisogno, e attraverso il tentativo di abolire la divisione del lavoro. Tutti i futuri sforzi per portare l'eguaglianza sociale oltre il punto di una «società della classe media» devono fare i conti con il fallimento del progetto marxista. Perché per sradicare queste differenze apparentemente «necessarie e inestirpabili» si è reso necessario creare uno stato di una potenza mostruosa. I comunisti cinesi e gli khmer rossi cambogiani hanno cercato di eliminare la divisione tra città e campagna o tra lavoro fisico e lavoro intellettuale, ma hanno dovuto spogliare tutti i cittadini dei loro diritti minimali. I sovietici hanno cercato di ricompensare il bisogno invece del lavoro o del talento, ma l'hanno pagato con una società ridotta a non avere più interesse al lavoro. E alla fine queste società comuniste hanno dovuto accettare un livello di ineguaglianza sociale abbastanza alto, quello che Milovan Djilas ha battezzato la «nuova classe» dei funzionari e dei burocrati di partito.⁵

Con il crollo mondiale del comunismo, noi ci troviamo ora in una situazione interessante, in cui i critici di sinistra delle società liberali non riescono stranamente a escogitare nessuna soluzione *radicale* per superare le forme più intrattabili di ineguaglianza. Per il momento il desiderio timotico del riconoscimento individuale si è difeso bene dal desiderio timotico di eguaglianza. Oggi sono pochi i critici delle società liberali

disposti a invocare il completo abbandono dei principi liberali, sia in politica che in economia, per superare l'ineguaglianza economica esistente.⁶ Le principali discussioni riguardano non i principi della società liberale ma il punto esatto in cui dovrebbe avvenire il giusto avvicendamento tra libertà ed eguaglianza. Ogni società equilibra la libertà e l'eguaglianza in modo diverso, come abbiamo potuto vedere in America con l'individualismo di Reagan, in Gran Bretagna con quello della Thatcher, nell'Europa continentale con la democrazia cristiana e in Scandinavia con la democrazia sociale. In questi paesi, per quanto diversi l'uno dall'altro come politiche sociali e qualità della vita, le scelte degli specifici avvicendamenti possono essere fatte tutte sotto l'ampio ombrello della democrazia liberale, senza violazioni dei principi su cui essa si basa. Non c'è bisogno che il desiderio di una maggiore democrazia sociale venga soddisfatto a spese della democrazia formale, per cui di per sé esso non si oppone alla possibilità di una fine della storia.

Nonostante la sinistra abbia accantonato il vecchio problema economico della classe, non si può capire bene se in futuro avremo o meno altre e più radicali sfide alla democrazia liberale basate su altre forme di ineguaglianza. Attualmente nelle città universitarie americane forme di ineguaglianza come il razzismo, il sessismo e l'omofobia hanno soppiantato il tradizionale problema di classe della sinistra. Una volta che il principio dell'eguale riconoscimento della dignità umana di ogni individuo – il soddisfacimento della sua isotimia – si è affermato, non c'è alcuna garanzia che la gente continuerà ad accettare l'esistenza di forme residue naturali o necessarie di ineguaglianza. Il fatto che la natura distribuisca inegualmente le capacità non è particolarmente giusto. Ma il fatto che l'attuale generazione accetta questo genere di ineguaglianza come naturale o necessaria non vuol dire che essa continuerà a essere accettata così anche in futuro. Può benissimo emergere un movimento politico ispirato alle *Donne a parlamento* di Aristofane, una commedia in cui i belli sono costretti a sposarsi le brutte e viceversa;⁷ oppure può accadere in futuro che nuove tecnologie riescano a eliminare questa ingiustizia della natura,

redistribuendo doni come la bellezza e l'intelligenza in maniera «più equa».⁸

Riflettiamo per esempio su cosa è accaduto nel nostro modo di trattare gli handicappati. In genere la gente li considerava come sfortunati che, essendo nati con certe malformazioni, dovevano rassegnarsi a vivere così per tutta la vita. Ma la società americana contemporanea ha cercato di rimediare non solo all'handicap fisico ma anche alla menomazione della dignità. Il modo di aiutare gli handicappati scelto da molti enti governativi e da molte università è per molti aspetti assai più costoso che in precedenza. Invece di fornire loro mezzi di trasporto speciali, molti comuni hanno infatti attrezzato tutti i mezzi di trasporto in modo da renderli accessibili anche a loro. Invece di costruire negli edifici pubblici ingressi separati per le sedie a rotelle, sono state costruite rampe all'ingresso centrale. E tutto questo è stato fatto non tanto per alleviare l'infermità fisica degli handicappati – dato che ci sarebbero stati modi meno costosi per farlo – quanto per evitare una menomazione della loro dignità. Bisognava cioè difendere il loro *thymós* vincendo la natura e dimostrando che una persona handicappata poteva salire su un autobus o entrare dalla porta centrale di un edificio come qualsiasi altra persona.

La passione per l'eguale riconoscimento – isotimia – non diminuisce necessariamente col raggiungimento di un'eguaglianza e di un'abbondanza materiale *de facto* maggiori, ma può anzi venirne stimolata.

Tocqueville ha spiegato che quando le differenze tra le classi o i gruppi sociali sono grandi e di lunga data, la gente ci si rassegna. Ma quando la società è mobile e i gruppi si avvicinano sempre più l'uno all'altro, la gente sente di più le differenze e le sopporta sempre meno. Nei paesi democratici l'amore per l'eguaglianza è stato più profondo e costante di quello per la libertà. Alla libertà si è potuti arrivare anche senza la democrazia, ma a caratterizzare l'epoca democratica è stata unicamente l'eguaglianza, ed è per questo che la gente è più attaccata a essa. Gli eccessi della libertà – le arroganti esibizioni di una Leona Helmsley o di un Donald Trump, i delitti commessi da un Ivan Boesky o da un Michael Milken, i danni fatti dall'*Exxon Valdez* alla Prudhoe Bay – sono molto più appariscenti dei mali

dell'estrema eguaglianza, come la mediocrità strisciante o la tirannia della maggioranza. E mentre la libertà politica concede piaceri esaltanti a un numero ristretto di cittadini, l'eguaglianza offre piccole gioie alla grande massa della popolazione.²

Così, mentre nei quattro secoli passati il progetto liberale ha avuto molto successo nell'escludere dalla vita politica le forme più visibili di megalotimia, la nostra società continuerà a essere preoccupata dal problema del livellamento della dignità. Oggi nell'America democratica una miriade di persone sta dedicando la propria vita alla completa eliminazione di ogni vestigio di ineguaglianza, garantendo che nessuna bambina dovrà più pagare più di un ragazzo per farsi tagliare i capelli, che nessun reparto di scout sarà più precluso a capi omosessuali, che nessun edificio sarà più costruito senza una rampa per sedie a rotelle alla porta principale. Se nella società americana si sono sviluppate queste passioni è per, e non malgrado, la piccolezza delle ineguaglianze che sussistono ancora al suo interno.

La forma di una futura sfida da sinistra al liberalismo attuale potrebbe essere notevolmente diversa da quelle ben note del nostro secolo. La minaccia del comunismo alla libertà è stata così diretta ed evidente, e oggi la sua dottrina è talmente screditata, da sembrar difficile non pensare che ormai nel mondo sviluppato non ci sia più nessuna speranza per un'ideologia del genere. La cosa più probabile è perciò che invece di sferrare un attacco frontale ai principi e alle istituzioni democratiche, esso indossi i panni del liberalismo, pur continuando a rimanere intrinsecamente quello che è sempre stato.

Per esempio, nella passata generazione quasi tutte le democrazie liberali hanno visto proliferare nuovi "diritti". Non contente di proteggere la vita, la libertà e la proprietà, molte di esse hanno tirato fuori anche i diritti alla privacy, ai viaggi, all'occupazione, alla ricreazione, alla scelta sessuale, all'aborto, e così via. Non c'è bisogno di dire che molti di questi diritti hanno un contenuto sociale ambiguo e si contraddicono a vicenda, ed è facile prevedere casi in cui diritti fondamentali sanciti dalla Dichiarazione d'indipendenza o dalla Costituzione vengano fortemente ridotti da quelli conati di fresco, che mirano a una completa equalizzazione della società.

L'incoerenza di ciò che comunemente si dice dei diritti nasce da una crisi filosofica più profonda, che riguarda la possibilità di una conoscenza razionale dell'uomo. I diritti nascono direttamente dalla conoscenza di ciò che l'uomo è, ma se non c'è accordo sulla natura dell'uomo, o se in linea di principio una tale conoscenza è impossibile, allora ogni tentativo di definire dei diritti o di impedire che ne vengano creati dei nuovi, magari anche falsi, è vano. Ma per fare un esempio di come questo potrebbe accadere, esaminiamo la possibilità di una futura superuniversalizzazione dei diritti, in cui non esista più la distinzione tra umano e non umano.

Secondo la filosofia politica classica la dignità dell'uomo si trova a metà strada tra gli animali e gli dei: la natura dell'uomo è cioè in parte animale, ma egli ha anche la ragione, una dote specificamente umana che le altre specie non posseggono. Per Kant e Hegel, come per la tradizione cristiana che è alla base del loro pensiero, la distinzione tra ciò che è umano e ciò che non lo è, è d'importanza fondamentale. Gli esseri umani hanno una dignità superiore a tutto ciò che esiste in natura per il semplice fatto che sono *liberi*, cioè cause incausate, esseri non determinati dagli istinti naturali e capaci di scelte morali autonome.

Oggi tutti *parlano* di dignità umana, ma non tutti sono d'accordo su quand'è che si può dire se qualcuno ce l'abbia o no. È certo comunque che pochi credono alla dignità dell'uomo come possibilità di compiere scelte morali. Da Kant e da Hegel in poi, tutto lo sforzo della scienza e della filosofia è stato quello di negare la possibilità di scelte morali autonome e di spiegare il comportamento umano unicamente in termini di impulsi subumani e subrazionali. Quella che a Kant appariva una scelta libera e razionale, per Marx era il prodotto di forze economiche e per Freud quello di stimoli sessuali profondi e nascosti. Secondo Darwin l'uomo discendeva letteralmente da esseri subumani, e ciò che egli era si mostrava sempre più comprensibile in termini biologici e biochimici. Nel nostro secolo le scienze sociali ci hanno detto che l'uomo è il prodotto del suo condizionamento sociale e ambientale e che il comportamento umano opera, al pari di quello animale, secondo leggi deterministiche. Gli studi sul comportamento degli animali indicano che anch'essi possono ingaggiare lotte per il prestigio, e

chissà che non siano anche capaci di orgoglio e non sentano il desiderio del riconoscimento. Oggi l'uomo vede che dalla «fanghiglia vivente» – come la chiamava Nietzsche – al proprio stato attuale, c'è continuità, e che egli differisce quantitativamente ma non qualitativamente dalla vita animale dalla quale proviene. E così l'uomo autonomo, capace di seguire razionalmente le leggi che egli stesso si è dato, è ridotto a un mito che si compiace di sé.

Il fatto di avere una dignità superiore autorizza l'uomo a conquistare la natura, cioè ad appropriarsene e a manipolarla per i propri scopi, cose che gli sono state rese possibili dalle scienze moderne. Ma le scienze moderne sembrano dimostrare che tra l'uomo e la natura non esiste una differenza essenziale, e che egli è semplicemente una forma di fanghiglia più organizzata e razionale. Ma se nulla ci permette di affermare che l'uomo ha una dignità superiore a quella della natura, allora cade anche la giustificazione del suo dominio su di essa. La passione egualitaria che nega l'esistenza di differenze significative tra gli esseri umani può essere estesa fino alla negazione di differenze significative tra l'uomo e gli animali superiori. Il movimento per i diritti degli animali sostiene che le scimmie, i topi o gli zibellini possono soffrire quanto un essere umano, e che, a quanto sembra, i delfini possiederebbero una forma superiore d'intelligenza: perché allora uccidere degli esseri umani è illegale, e non lo è uccidere simili creature?

Ma il discorso non finisce qui. Come si fa a distinguere gli animali superiori da quelli inferiori? Chi può stabilire cosa soffre nella natura? E perché la capacità di soffrire o il possesso di un'intelligenza superiore dovrebbero conferire un valore superiore? In altre parole, perché l'uomo ha più dignità di ogni altra parte del mondo naturale, dalla pietra più piccola alla stella più lontana? Perché gli insetti, i batteri, i parassiti intestinali e i virus dell'AIDS non devono avere gli stessi diritti degli esseri umani?

Il fatto che la maggior parte degli ambientalisti contemporanei non credono a questa estensione dei diritti umani al resto della natura dimostra che essi credono ancora in una qualche superiorità della dignità umana. Essi vogliono cioè proteggere i piccoli delle foche e altri animali perché *noi*

umani amiamo averli intorno. Ma questa è ipocrisia bella e buona. Se infatti non c'è una base razionale per affermare che gli esseri umani hanno una dignità superiore a quella della natura, allora non c'è nemmeno una base razionale per affermare che una parte della natura, come i piccoli delle foche, ha una dignità superiore a un'altra parte, per esempio ai virus dell'AIDS. C'è infatti una frangia estremistica del movimento ambientalista che su questo punto è molto più coerente in quanto crede che la natura come tale, e non solo gli animali senzienti o intelligenti, abbia diritti eguali a quelli dell'uomo. Una delle conseguenze di tale credenza è l'indifferenza per le morti in massa per fame in paesi come l'Etiopia, considerate semplicemente un esempio di come la natura ripaga l'uomo per essere andato oltre i propri limiti; e un'altra è la convinzione che l'uomo debba tornare a una popolazione mondiale "naturale" di un centinaio di milioni o poco più – invece degli attuali cinque miliardi e più – in modo da non turbare l'equilibrio ecologico, come invece ha fatto dalla rivoluzione industriale in poi.

Può darsi che oggi suoni piuttosto strano sentir parlare di estensione del principio d'eguaglianza non solo agli esseri umani ma anche all'intero creato non umano; ma si tratta di un problema implicito in questa nostra difficoltà a rispondere all'interrogativo: che cos'è l'uomo? Poiché se noi crediamo davvero che esso sia incapace di scelte morali o di un uso autonomo della ragione, se esso può essere compreso interamente nei termini del subumano, allora non solo è possibile, ma è *inevitabile* che, oltre che agli uomini, i diritti vengano gradualmente estesi anche agli animali e a tutti gli esseri naturali. La concezione liberale di un'umanità eguale e universale con una dignità specificamente umana verrà così attaccata dall'alto e dal basso: da coloro che affermano che certe identità di gruppo sono più importanti della qualità dell'essere umani, e da coloro che credono che l'essere umani non costituisca un elemento che ci distingue dal regno del non-umano.

L'*impasse* intellettuale in cui il relativismo moderno ci ha lasciati non ci consente di controbattere in maniera definitiva né l'uno né l'altro di questi

attacchi, e non consente perciò nemmeno la difesa dei diritti liberali tradizionalmente intesi.

Il tipo di riconoscimento reciproco possibile nello stato universale e omogeneo non può soddisfare molta gente perché i ricchi continueranno, come dice Adam Smith, a gloriarsi delle loro ricchezze e i poveri continueranno a vergognarsi della loro povertà e a essere ignorati dagli altri esseri umani. Nonostante l'attuale crollo del comunismo, l'imperfetta reciprocità del riconoscimento farà sì che la sinistra continui anche in futuro a cercare alternative alla democrazia liberale e al capitalismo.

Ma se l'accusa più comune alla democrazia liberale è l'ineguale riconoscimento di persone eguali, allora c'è motivo di ritenere che la minaccia maggiore e in definitiva più grave venga dalla destra, cioè dalla tendenza della democrazia liberale a concedere un eguale riconoscimento a persone ineguali. Ma di questo ci occuperemo nel prossimo capitolo.

Uomini senza orgoglio

Il segno più universale dell'età moderna: l'uomo ha perso dignità ai propri occhi in una misura incredibile. Per lungo tempo centro ed eroe tragico dell'esistenza in generale, poi intento almeno a dimostrarsi strettamente imparentato con il lato decisivo ed essenzialmente prezioso dell'esistenza – come tutti i metafisici che vogliono rimanere incollati alla dignità dell'uomo, con il loro credere che i valori morali sono valori cardinali. Coloro che hanno abbandonato Dio si attaccano tanto più fermamente alla fede nella morale.

Friedrich Nietzsche, *La volontà di potenza*¹

Non si può completare la nostra trattazione senza parlare della creatura che a quanto si dice verrebbe fuori alla fine della storia, cioè dell'*ultimo uomo*.

Secondo Hegel lo stato universale e omogeneo riconcilia appieno la contraddizione esistente nel rapporto signoria-servitù, facendo degli schiavi di un tempo i padroni di se stessi. E anche il padrone non è più riconosciuto solo da esseri che sono in un certo senso meno che umani, così come agli schiavi non viene più negato il riconoscimento della loro umanità. Invece ogni individuo, libero e conscio del proprio valore, riconosce ogni altro individuo come dotato di queste stesse qualità. Ma l'abolizione della contraddizione padrone-schiavo ha lasciato sussistere qualcosa di tutti e due: la libertà del padrone e il lavoro dello schiavo.

Affermando che il riconoscimento non poteva essere universale a causa dell'esistenza delle classi economiche, Marx ha rappresentato un grande polo della critica dell'hegelismo. Ma l'altro, e più profondo, polo di questa critica porta il nome di Nietzsche. Perché anche se il pensiero di Nietzsche

non ha preso corpo in movimenti di massa o in partiti politici, i problemi che il filosofo ha sollevato sulla direzione del processo storico umano rimangono irrisolti, ed è poco probabile che lo siano anche quando l'ultimo regime marxista sarà scomparso dalla faccia della terra.

Per Nietzsche c'era poca differenza tra Hegel e Marx, perché il loro obiettivo era lo stesso, una società che incarnasse il riconoscimento universale. Egli infatti si chiedeva: vale la pena che si proceda in primo luogo alla universalizzazione del riconoscimento? La *qualità* del riconoscimento non è forse più importante della sua universalità? E l'obiettivo dell'universalizzazione del riconoscimento non porterà inevitabilmente a banalizzarlo e a svalorizzarlo?

In sostanza l'ultimo uomo di Nietzsche era lo schiavo vittorioso. Egli era completamente d'accordo con Hegel che il cristianesimo era un'ideologia da schiavi, e che la democrazia rappresentava una forma secolarizzata di cristianesimo. L'eguaglianza di tutti gli uomini davanti alla legge era una realizzazione dell'ideale cristiano dell'eguaglianza di tutti i credenti nel Regno dei cieli. Ma la credenza cristiana nell'eguaglianza degli uomini di fronte a Dio non era altro che un pregiudizio, e un pregiudizio sorto dal risentimento dei deboli nei confronti di coloro che erano più forti di loro. La religione cristiana era sorta dalla convinzione che i deboli, formando un gregge e servendosi di armi come la colpevolezza e la coscienza, sarebbero riusciti a vincere i forti. In epoca moderna questo pregiudizio si era diffuso ed era diventato irresistibile non perché si era dimostrato vero ma per il numero enorme delle persone deboli.²

Lo stato democratico liberale non costituiva una sintesi della moralità del padrone e di quella dello schiavo, come aveva detto Hegel. Per Nietzsche esso rappresentava una vittoria incondizionata dello schiavo.³ La libertà e la soddisfazione del padrone non erano affatto salvaguardate, perché in realtà in una società democratica non *governava* nessuno. Il cittadino tipico di una democrazia liberale era l'individuo che, imbevuto delle dottrine di Hobbes e di Locke, cessava di credere di valere più degli altri in cambio di una comoda autoconservazione. Per Nietzsche l'uomo democratico era tutto desiderio e ragione, abilissimo nell'escogitare nuovi modi per soddisfare i

suoi piccoli bisogni come nel preoccuparsi egoisticamente del proprio domani. Ma nessuna traccia in lui di megalotimia: pago della sua felicità, egli era incapace di provare la minima vergogna per il fatto di non sapersi elevare al di sopra di questi bisogni.

Naturalmente Hegel affermava che l'uomo moderno, oltre che per soddisfare i propri desideri, lottava anche per il proprio riconoscimento, che otteneva quando lo stato universale e omogeneo gli riconosceva i suoi diritti. Ora è certamente vero che uomini senza diritti lottano per ottenerli, come è accaduto nell'Europa orientale, in Cina e nell'Unione Sovietica. Ma c'è anche un altro problema, ed è di sapere se essi sono umanamente *soddisfatti* del puro e semplice riconoscimento di questi diritti. È famosa la battuta di Groucho Marx, il quale diceva che non avrebbe mai accettato di diventare membro di un club che lo avesse voluto come membro: in altre parole, che valore ha il riconoscimento che viene concesso a ognuno unicamente per il fatto di essere un essere umano? Dopo una rivoluzione liberale vittoriosa come quella della Germania orientale nel 1989, ognuno diventa beneficiario del nuovo sistema di diritti. E questo avviene indipendentemente dal fatto che i beneficiari abbiano combattuto o meno per la libertà, siano stati contenti o meno della vita da schiavi che conducevano sotto il vecchio regime, o abbiano invece lavorato per la polizia segreta del medesimo. Può darsi benissimo che una società che concede un riconoscimento del genere costituisca il punto di partenza per il soddisfacimento del *thymós*, ed è chiaro che è preferibile a una che questo riconoscimento lo nega. Ma il riconoscimento dei diritti liberali costituisce di per sé la realizzazione di quel grande desiderio che portò il padrone aristocratico a rischiare la vita? E anche se molti sarebbero soddisfatti di questa specie modesta di riconoscimento, sarebbe esso capace di soddisfare anche i pochi infinitamente più ambiziosi? Se tutti fossero *pienamente contenti* unicamente dei diritti riconosciuti in una società democratica e non avessero altre aspirazioni oltre a quella di essere cittadini, non attirerebbero forse il nostro disprezzo? E d'altro canto, se il *thymós* rimanesse sostanzialmente inappagato dal riconoscimento universale e reciproco, le società democratiche non rivelerebbero forse una pericolosa debolezza?⁴

Le contraddizioni insite nel concetto del riconoscimento universale si possono rilevare osservando il movimento della “stima di sé” sorto in questi ultimi anni negli Stati Uniti, di cui è un esempio il Comitato per la stima di sé riconosciuto nel 1987 dallo stato della California.⁵ Questo movimento parte dalla corretta osservazione psicologica che nella vita per riuscire in qualcosa bisogna avere fiducia in noi stessi, essere convinti di valere qualcosa, perché se uno non ha questa fiducia si condanna da sé al fallimento. La sua premessa iniziale, che è sia cristiana che kantiana – anche se i suoi promotori non ne conoscono le radici intellettuali –, è che tutti siamo degli esseri umani e che possediamo perciò una certa dignità. Kant, in accordo con la tradizione cristiana, avrebbe detto che tutti gli esseri umani sono egualmente capaci di decidere se vivere o no in base alla legge morale. Ma questa dignità universale dipende dalla capacità dell’uomo di dire che certe azioni sono contrarie alla legge morale, e perciò cattive. Avere davvero stima di se stessi vuol dire essere capaci di vergognarci di noi stessi quando non viviamo secondo i principi in cui crediamo.

Ma il problema di questo movimento della stima di sé è che i suoi membri, vivendo in una società democratica ed egualitaria, è raro che siano disposti a fare delle scelte relative a ciò che dev’essere apprezzato. Quello che essi vogliono è andar fuori e abbracciare tutti, dicendo a quelli che conducono una vita sciagurata e spregevole che nonostante tutto essi valgono qualcosa, sono *qualcuno*. Essi non vogliono escludere niente e nessuno: per loro non esistono persone o azioni indegne. Ora può accadere che una persona completamente a terra e nel colmo della sfortuna possa sentirsi rincuorata da uno che esprime apprezzamenti incondizionati per la sua dignità o la sua “personalità”. Ma si tratta di espedienti: alla fine una madre si rende conto che ha trascurato il figlio, un padre che è tornato a bere, una figlia che ha detto delle bugie, perché «i trucchi che funzionano con gli altri non vanno più bene nel vicolo bene illuminato dove abbiamo appuntamento con noi stessi». Il rispetto di sé dev’essere collegato a un certo impegno, a un fare, sia pure modesto. E più uno fa, più uno si sforza, maggiore è la stima che ha di sé. È certamente più fiero di sé un giovane che ha fatto il corso di addestramento nei marine di uno che ha fatto la fila

per un piatto di minestra. Ma in una democrazia la gente non vuol sentir dire che una certa persona, un certo modo di vivere o una certa attività sono migliori o più degne di stima di altre.⁶

Il riconoscimento universale presenta anche un altro problema, che si può riassumere in questo interrogativo: “Chi è che stima?”. Non è infatti vero che la soddisfazione che uno ritrae dal riconoscimento dipende in gran parte dalla qualità della persona che lo esprime? Essere riconosciuto da uno di cui apprezziamo il giudizio non dà forse molta più soddisfazione che esserlo da molta gente con scarsa capacità di capire? Non solo, ma le forme più alte e soddisfacenti di riconoscimento non sono forse quelle che vengono dai gruppi di persone più ristretti, dato che chi ha fatto cose veramente importanti può essere giudicato solo da un suo pari? Per esempio, un fisico sarà molto più contento se a elogiare un suo lavoro è il migliore dei suoi colleghi anziché il periodico “Time”. E il problema della qualità del riconoscimento rimane determinante anche nel caso di persone che non hanno interesse a fare grandi cose. Per esempio, il riconoscimento che uno riceve in quanto cittadino di una delle grandi democrazie contemporanee è forse per questo più soddisfacente di quello che erano soliti ricevere gli abitanti di un villaggio agricolo preindustriale in quanto membri di una comunità piccola e fortemente unita come la loro? Perché sebbene questi ultimi non avessero “diritti” politici nel senso moderno, essi erano però membri di piccoli e stabili gruppi sociali, legati da vincoli di parentela, di lavoro, di religione e di altre specie e che si «riconoscevano» e si rispettavano reciprocamente, anche se spesso erano sfruttati e angariati dai loro feudatari. Gli abitanti delle città moderne, invece, sono riconosciuti dallo stato, ma per i loro concittadini e per le persone con cui lavorano rimangono degli estranei.

Per Nietzsche superiorità, grandezza o nobiltà umane erano possibili solo nelle società aristocratiche.⁷ In altre parole, la vera libertà e la vera creatività venivano fuori solo dalla megalotimia, cioè dal desiderio di venire riconosciuti migliori degli altri. Anche se la gente nasceva eguale, non avrebbe però mai potuto dare il meglio di sé se avesse desiderato semplicemente di essere come tutti gli altri. Se infatti uno non desidera di

essere riconosciuto come superiore agli altri, non arriverà mai a superare se stesso. E questo desiderio non è solamente la base delle conquiste e dell'imperialismo, esso è anche la condizione indispensabile per la creazione di tutto quanto ha un valore nella vita, dalla filosofia alla scienza, dai sistemi politici alla letteratura e all'arte. Nietzsche faceva rilevare che ogni forma di vera eccellenza non può che nascere dall'insoddisfazione, da un disaccordo dell'io con se stesso, e infine da una guerra contro l'io, con tutta la sofferenza che essa comporta: «Uno deve avere sempre il caos dentro di sé se vuole dar vita a una stella della danza». La buona salute e l'essere soddisfatti di sé sono degli handicap. Il *thymós* è quella parte dell'uomo che cerca deliberatamente la lotta e il sacrificio, che sente il bisogno di dimostrare che l'io è qualcosa di migliore e di più alto di un animale pauroso, bisognoso, istintivo e fisicamente determinato. Non tutti gli uomini sentono questa spinta, ma per quelli che la sentono il *thymós* non può essere soddisfatto dal sapere che valgono semplicemente quanto tutti gli altri esseri umani.

La lotta per essere *diversi* si manifesta in tutti gli aspetti della vita, perfino in avvenimenti come la Rivoluzione bolscevica, che cercò di creare una società basata sulla completa eguaglianza umana. Uomini come Lenin, Trockij e Stalin non erano individui che lottavano per essere eguali agli altri: se fosse stato così, Lenin non avrebbe mai lasciato Samara né Stalin sarebbe venuto via dal Seminario di Tbilisi. Per fare una rivoluzione e creare una società completamente nuova ci vogliono individui eccezionali, con una intelligenza, un'immaginazione, una durezza e una spietatezza superiori alla norma, e tutte queste caratteristiche i primi bolscevichi le possedevano in abbondanza. E dire che il tipo di società che essi cercavano di costruire mirava proprio all'eliminazione delle ambizioni e delle caratteristiche che essi stessi possedevano. Forse è per questo che tutti i movimenti di sinistra, dai bolscevichi e dai comunisti cinesi ai Verdi tedeschi, si trovano a dover fare i conti con il "culto della personalità" dei loro leader, dato che è inevitabile una tensione tra gli ideali isotimotici di una società egualitaria e i tipi umani megalotimotici necessari per crearla.

È perciò più probabile che individui come Lenin e Trockij, che lottano per qualcosa di più puro e di più alto, vengano fuori da società in cui il principio imperante è che gli uomini *non* sono stati creati tutti eguali. Le società democratiche, dove invece impera il principio opposto, tendono a promuovere la credenza che tutti gli stili di vita e tutti i valori si equivalgono. Esse non dicono ai loro cittadini né com'è che devono vivere, né cos'è che li può rendere felici, virtuosi o grandi.⁸ Esse coltivano invece la virtù della tolleranza, che diventa la virtù *principale* delle società democratiche. Ma non essere in grado di affermare che un determinato modo di vivere è superiore a un altro vuol dire ripiegare sulla vita come unico valore, cioè sul corpo, i suoi bisogni e le sue paure. Mentre non tutte le anime possono essere virtuose o dotate, tutti i corpi possono invece soffrire, e questa è la ragione per cui le società democratiche tendono a essere compassionevoli e a dare la priorità al problema della prevenzione della sofferenza fisica. Non è un caso che nelle società democratiche la gente cerchi di procurarsi beni materiali e di soddisfare la miriade delle piccole necessità del corpo. Secondo Nietzsche, l'ultimo uomo «ha lasciato le contrade dove la vita era dura, perché ci vuole calore».

Si continua a lavorare, perché il lavoro intrattiene. Ma ci si dà cura che il trattenimento non sia troppo impegnativo. Non si diventa più né ricchi né poveri: ambedue le cose sono troppo fastidiose. Chi vuole ancora governare? Chi obbedire? Ambedue le cose sono troppo fastidiose.

Nessun pastore e un solo gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio.⁹

Nelle società democratiche diventa particolarmente difficile per la gente affrontare seriamente nella vita pubblica i problemi che hanno un preciso contenuto morale. La moralità comporta una distinzione tra il meglio e il peggio, tra il bene e il male, che appare come una violazione del principio democratico della tolleranza. È per questa ragione che l'ultimo uomo si interessa soprattutto della propria salute e della propria sicurezza, sulle quali non c'è niente da discutere. Oggi in America noi ci sentiamo autorizzati a criticare lo smoking di una persona, ma non la sua fede religiosa o il suo comportamento morale. Per gli americani la salute dei

propri corpi, cioè quello che devono mangiare e bere, la ginnastica che devono fare, i mezzi per tenersi in forma sono diventati un'ossessione di gran lunga superiore a quella che i loro antenati avevano per i problemi morali.

Col mettere al primo posto la propria conservazione, l'ultimo uomo viene ad assomigliare allo schiavo della lotta a sangue che secondo Hegel costituì l'inizio alla storia. Ma la situazione dell'ultimo uomo è peggiorata a causa di tutto il processo storico che ha fatto seguito a quella lotta e della complessa evoluzione cumulativa della società umana verso la democrazia. Perché secondo Nietzsche un essere vivente non può essere sano, forte e produttivo se non vive all'interno di un certo orizzonte, cioè di una serie di valori e di credenze accettate completamente e senza discuterli. «Nessun artista giungerà alla sua effigie, nessun condottiero alla sua vittoria, nessun popolo alla sua libertà» se non «ama la propria azione infinitamente più che essa non meriti di essere amata.»¹⁰

Ma è proprio la nostra cognizione della storia che rende impossibile questo amore. Perché la storia ci insegna che in passato ci sono stati orizzonti a non finire, dalle civiltà alle religioni, dai codici morali ai "sistemi di valori". La gente che ha vissuto all'interno di essi, non avendo la moderna cognizione della storia, ha creduto che il proprio orizzonte fosse il solo possibile. Quelli invece che in questo processo sono venuti più tardi, quelli che vivono nella vecchiaia dell'umanità non possono essere così acritici. L'istruzione moderna, quell'istruzione universale che è assolutamente indispensabile per la preparazione delle società alla moderna economia mondiale, libera gli uomini dal loro attaccamento alla tradizione e all'autorità. Essi si rendono conto che il loro orizzonte è semplicemente un orizzonte, non una solida terra ma un miraggio che scompare man mano che uno vi si avvicina, dando luogo a un altro orizzonte. Questa è la ragione per cui l'uomo moderno è l'*ultimo* uomo: un uomo che l'esperienza della storia ha fiaccato e che non si fa più illusioni sulla possibilità dell'esperienza diretta dei valori.

L'istruzione moderna, in altre parole, stimola una certa tendenza al relativismo, la dottrina secondo la quale tutti gli orizzonti e tutti i sistemi di

valori sono relativi al loro tempo e al loro luogo, e nessuno è vero in assoluto ma rispecchia i pregiudizi o gli interessi di coloro che lo propongono. Una dottrina che dice che non esiste una prospettiva privilegiata che si combina perfettamente con il desiderio dell'uomo democratico di credere che il suo modo di vivere vada bene come ogni altro modo di vivere. In questo contesto il relativismo non porta alla liberazione di individui grandi o forti, ma di individui mediocri, ai quali ora viene detto che non hanno niente di cui debbano vergognarsi.¹¹ All'inizio della storia lo schiavo si rifiutò di rischiare la vita in una lotta a sangue per una paura istintiva. Alla fine della storia l'ultimo uomo *ha abbastanza buon senso* da non rischiare la vita per una causa, perché egli sa che la storia è piena di battaglie inutili che gli uomini hanno combattuto per sapere se dovevano essere cristiani o musulmani, protestanti o cattolici, tedeschi o francesi. Le fedeltà che hanno spinto gli uomini ad atti di coraggio e a sacrifici disperati si sono rivelati, successivamente, degli sciocchi pregiudizi. Gli uomini che hanno avuto un'istruzione moderna sono ben lieti di starsene beati e tranquilli a casa, congratulandosi con se stessi per la loro larghezza di vedute e la loro mancanza di fanatismo. Lo Zarathustra di Nietzsche dice di loro: «Perché così voi parlate: “Noi siamo del tutto veri, e senza credenze o superstizioni”. Così voi gonfiate i vostri petti – ma ahimè, essi sono vuoti».¹²

Ma nelle società democratiche contemporanee c'è molta gente, soprattutto tra i giovani, che non è contenta di starsene lì a congratularsi con se stessa per la propria larghezza di idee, e che preferirebbe invece «vivere all'interno di un orizzonte». Essi vorrebbero cioè poter scegliere una fede e impegnarsi per dei “valori” più profondi del liberalismo, come quelli offerti dalle tradizioni religiose. Solo che essi si trovano a dover affrontare un problema quasi insormontabile. Quanto alla scelta di una fede, essi sono forse più liberi che in qualsiasi altra società della storia: possono diventare musulmani, buddhisti, teosofi, Hare Krishna o seguaci di Lyndon LaRouche, per non parlare di scelte più tradizionali come la cattolica o la protestante. Ma è proprio la grande varietà delle scelte che li sconcerta, e quelli che decidono per l'una o per l'altra strada lo fanno con la

consapevolezza della miriade di altre strade che non hanno preso. Essi somigliano a Mickey Sachs, il personaggio di Woody Allen che, sapendo di essere un malato terminale di cancro, si lancia in uno shopping disperato nel supermarket mondiale delle religioni. Ma quello che alla fine lo riconcilia con la vita non è meno arbitrario: a un certo momento ascolta *Potato Head Blues* di Louis Armstrong e decide che dopo tutto ci sono anche delle cose che hanno valore.

Quando le comunità erano tenute assieme da un'unica credenza trasmessa di generazione in generazione fin da tempi remoti, l'autorità di questa credenza era data per scontata e diventava l'elemento costitutivo del carattere morale di una persona. La credenza legava l'individuo alla famiglia e agli altri membri della società. Fare una scelta del genere oggi, in una società democratica, non comporta grandi costi né conseguenze, ma dà anche meno soddisfazioni. La credenza tende a dividere anziché a tenere unita la gente, dato che esistono così tante alternative. Naturalmente si può entrare a far parte di una delle numerose piccole comunità di credenti, ma è difficile che esse stabiliscano rapporti con comunità di lavoro o con gli abitanti dei dintorni. E quando la credenza diventa scomoda, come nel caso che uno venga diseredato dai genitori, o quando uno scopre che il suo guru si approfitta del denaro, allora di solito la credenza svanisce come ogni altra fase dello sviluppo adolescenziale.

Le preoccupazioni di Nietzsche per l'ultimo uomo hanno avuto un'eco in un buon numero di altri pensatori moderni che hanno cercato di approfondire il carattere delle società democratiche.¹³ Ma, per esempio, Tocqueville ha preceduto Nietzsche quando ha affermato che il modo di vivere del padrone non sarebbe scomparso dalla faccia della terra con l'avvento della democrazia. Il padrone che aveva dato una legge a se stesso e agli altri, anziché obbedire passivamente alla medesima, era nello stesso tempo più nobile e più soddisfatto dello schiavo. Tocqueville si rese conto perciò che il carattere fortemente privato che la vita aveva nell'America democratica costituiva un problema cruciale, tale da condurre all'atrofia di quei legami morali che nelle comunità predemocratiche tenevano unita la gente. Come Nietzsche dopo di lui, anch'egli vedeva con preoccupazione

che l'abolizione del rapporto formale tra padroni e schiavi non faceva di questi ultimi i padroni di se stessi, ma li faceva cadere senza che se ne accorgessero in un nuovo genere di schiavitù.

Io cerco di delineare le nuove fattezze sotto le quali il dispotismo si può presentare nel mondo. La prima cosa che colpisce l'osservatore è una moltitudine innumerevole di uomini, tutti eguali e somiglianti, che cercano senza posa di procurarsi i piccoli e meschini piaceri di cui saziano le loro vite. Ognuno di essi vive per conto suo e non si interessa affatto della sorte degli altri; i suoi figli e i suoi amici personali costituiscono per lui tutta l'umanità. Per quanto riguarda i suoi concittadini, li ha vicini ma non li vede, li tocca ma non li sente: egli esiste solo in se stesso e per se stesso; e se è vero che gli restano i suoi congiunti, ha però perduto il suo paese.

Al di sopra di questa razza di uomini sta un potere immenso e tutelare, che si incarica di assicurare loro le gratificazioni che desiderano e di vegliare sulla loro sorte. Questo potere è assoluto, pignolo, metodico, previdente e mite. Esso potrebbe assomigliare all'autorità di un genitore se, come questa autorità, avesse come scopo quello di tirar su degli individui maturi, ma, al contrario, esso cerca di tenerli in una perpetua infanzia, ed è ben lieto che la gente faccia di tutto per essere allegra, purché però non pensi altro che a questo. ¹⁴

In un grande paese come l'America i doveri dei cittadini sono minimali, e la piccolezza del singolo, se paragonata alla grandezza del paese, fa sì che il primo non si senta affatto padrone di se stesso, ma un essere debole e impotente di fronte ad avvenimenti che non può controllare. Tranne quindi che in teoria, che senso ha dire che la gente è diventata padrona di se stessa?

Tocqueville precedette Nietzsche anche nel rendersi conto di quello che andava perduto quando le società passavano dall'aristocrazia alla democrazia. Quest'ultima, egli osservava, produceva ben poche delle cose belle ma inutili, tipiche delle società aristocratiche, come la poesia, la metafisica o le uova di Fabergé; essa sfornava però quantità enormi di cose utili ma brutte: macchine utensili, superstrade, Toyota Camrys, case prefabbricate. (L'America progredita dei nostri giorni è riuscita a fare in modo che i suoi giovani più brillanti e privilegiati producano cose che non sono né belle né utili, come le montagne di cause che gli avvocati fanno ogni anno.) Ma le perdite in fatto di belle arti sono cose da nulla rispetto a quelle di certe possibilità umane nella sfera morale e teoretica, possibilità che trovavano invece un terreno di coltura quanto mai propizio nel tempo

libero e nell'ethos volutamente antiutilitaristico delle società aristocratiche. Parlando di Pascal, matematico e fisico francese del secolo XVII, autore anche di profondi scritti religiosi, Tocqueville scriveva:

Se avesse pensato unicamente a dei grossi guadagni, o anche se fosse stato spinto solo dall'amore della gloria, io non credo che Pascal sarebbe mai riuscito a concentrare, com'egli fece, tutte le forze della sua mente per penetrare più a fondo le cose più nascoste del Creatore. Quando io lo vedo, per così dire, liberare l'anima sua da tutte le cure della vita per dedicarsi interamente a questa ricerca e, spezzando i legami che uniscono il corpo alla vita, morire prima dei quarant'anni, io rimango stupito e sento che nessuna causa ordinaria è in grado di produrre sforzi così fuori dell'ordinario.¹⁵

Pascal, che a dodici anni aveva scoperto uno dei teoremi di Euclide, a trentuno, in seguito a una conversione religiosa, entrò in un monastero, rimanendovi due anni. Egli aveva fissato alla sedia, dove sedeva quando qualcuno andava a chiedergli consigli, una striscia di cuoio con punte di ferro, e quando la conversazione gli procurava un qualche piacere, egli, per mortificare la carne, si spostava su questa specie di cilicio.¹⁶ Al pari di Nietzsche, anche Pascal non godette mai da adulto di buona salute, e negli ultimi quattro anni della sua vita non fu più in condizioni di comunicare con gli altri; non praticava il *jogging* né si preoccupava degli effetti che il fumo poteva avere sulla sua salute, e tuttavia in quegli anni riuscì a scrivere alcune tra le riflessioni spirituali più profonde della tradizione occidentale. Il fatto che una carriera tanto promettente in un campo utile come la matematica abbia potuto essere sacrificata alla meditazione religiosa ha fatto infuriare un suo biografo americano, il quale ha affermato che se Pascal si fosse solo «liberato [...] avrebbe potuto tirar fuori tutto quello che aveva dentro, invece di soffocare la metà migliore di sé sotto un misticismo senza senso e una massa di luoghi comuni sulla miseria e la dignità dell'uomo».¹⁷

«Una volta erano tutti matti», dice il più sofisticato degli ultimi uomini.

Se la più grande paura di Nietzsche era che il «modo di vivere americano» avesse il sopravvento, Tocqueville ne accettò invece la vittoria inevitabile e fu contento che esso si diffondesse. Diversamente da Nietzsche, egli era sensibile ai piccoli miglioramenti che nelle democrazie

si verificano nella vita delle grandi masse. E comunque egli capì che l'avanzata della democrazia era talmente inarrestabile da rendere senza speranza e controproducente ogni tentativo di opporvisi. Tutto quello che si poteva sperare era far comprendere ai più accesi sostenitori della democrazia che si prospettavano gravi alternative alla medesima, la quale poteva essere salvaguardata solo moderandola.

Alexandre Kojève condivideva la credenza di Tocqueville nell'inevitabilità della democrazia moderna, anche se pure lui ne ravvisava i suoi costi in termini analoghi. Perché se l'uomo viene definito dal suo desiderio di lottare per il riconoscimento e dal suo lavoro per dominare la natura, e se alla fine della storia egli ottiene sia il riconoscimento della sua umanità che l'abbondanza materiale, allora l'«uomo propriamente detto» cesserà di esistere in quanto avrà cessato di lottare e di lavorare.

La scomparsa dell'uomo alla fine della storia non è perciò una catastrofe cosmica: il mondo naturale resta quello che è sempre stato fin dall'eternità. E perciò non è nemmeno una catastrofe biologica: l'uomo rimane vivo quale animale in *armonia* con la natura o l'essere dato; ciò che scompare è l'uomo propriamente detto, cioè l'azione che nega il dato, e l'errore, o in generale, il soggetto *opposto* all'oggetto.¹⁸

La fine della storia significherebbe così anche la fine delle guerre e delle rivoluzioni sanguinose. Essendo d'accordo sui fini, gli uomini non avrebbero più grandi cause per cui combattere.¹⁹ Essi soddisfarebbero i loro bisogni attraverso l'attività economica, ma non dovrebbero più rischiare la vita in battaglia. In altre parole, essi diventerebbero di nuovo degli animali, come lo erano prima della lotta a sangue che dette inizio alla storia. Un cane, pur di avere da mangiare, è felicissimo di starsene tutto il giorno al sole per il semplice motivo che non è scontento di essere quello che è. E non si preoccupa che altri cani facciano meglio di lui, o che la sua carriera di cane ristagni, e tanto meno che in qualche lontana parte del mondo ci siano dei cani che vengono oppressi. Se l'uomo riesce a creare una società in cui sia abolita l'ingiustizia, la sua vita finirà con l'assomigliare a quella di un cane.²⁰ Nella vita dell'uomo c'è perciò un curioso paradosso: sembra

che l'ingiustizia sia necessaria, in quanto è la lotta contro di essa che fa venire alla luce ciò che vi è in lui di più alto.

Diversamente da Nietzsche, Kojève non se la prese affatto per il ritorno all'animalità alla fine della storia, tutt'altro: fu infatti ben lieto di passare il resto della sua vita a lavorare in un organismo inteso a controllare la costruzione della casa per l'ultimo uomo, la Commissione europea. In una serie di ironiche note alle sue lezioni su Hegel, egli fece notare che la fine della storia voleva dire anche la fine dell'arte e della filosofia, e in conseguenza anche quella della sua attività. Non sarebbe stata infatti più possibile quella grande arte che impersonava le aspirazioni di tutta un'epoca, come l'*Iliade* di Omero, le Madonne di Leonardo o di Michelangelo o il Buddha gigante di Kamakura, perché non ci sarebbero più state né nuove ere né aspetti particolari dello spirito umano da ritrarre artisticamente. Si sarebbero potute scrivere poesie a non finire sulla primavera o sulle graziose protuberanze del petto delle fanciulle, ma non ci sarebbe stato più niente di fondamentale da dire sulla situazione umana. E anche la filosofia diverrebbe impossibile, dato che con il sistema di Hegel sarebbe già stata raggiunta la verità. I «filosofi» del futuro, se volessero dire qualcosa di diverso da Hegel, non potrebbero dire niente di nuovo, ma solo ripetere precedenti forme di ignoranza.²¹ Ma c'è di più: «Quello che scomparirebbe [...] non sarebbe solo la filosofia o la ricerca della saggezza raziocinativa, ma anche la saggezza stessa. Perché in questi animali post-storici non ci sarebbe più alcuna *intellezione* [raziocinativa] del mondo e dell'io».²²

I rivoluzionari che in Romania hanno combattuto contro la Securitate di Ceaușescu, i coraggiosi studenti cinesi che nella piazza Tienanmen hanno resistito ai carri armati, i lituani che hanno lottato contro Mosca per la loro indipendenza sono stati gli esseri più liberi e perciò i più umani. Da ex schiavi essi hanno voluto dimostrare di essere disposti a rischiare la vita in una lotta a sangue per diventare liberi. Ma quando alla fine avranno conquistato la libertà, e dovranno farlo, essi si creeranno una società democratica stabile in cui non saranno più necessari la lotta e il lavoro nel vecchio senso, e in cui non ci sarà nemmeno più la possibilità di essere di

tanto in tanto liberi e umani come nelle lotte rivoluzionarie da essi sostenute.²³ Oggi essi pensano che sarebbero felici se potessero raggiungere questa terra promessa, in quanto molti bisogni e molte aspirazioni esistenti attualmente in Romania e in Cina verrebbero soddisfatti. Un giorno avranno anche loro lavastoviglie, VCR e automobili, ma saranno anche *soddisfatti* di se stessi? O verrà fuori che, rispetto alla felicità, la soddisfazione dell'uomo nasce non dal fine in se stesso ma dalla lotta e dal lavoro per raggiungere questo fine?

Quando Zarathustra ebbe finito il suo primo discorso sull'ultimo uomo, dalla folla si levò un clamore smanioso. «Dacci l'ultimo uomo, Zarathustra», gli gridarono, «fa' di noi degli ultimi uomini!» Quella dell'ultimo uomo è una vita caratterizzata dalla sicurezza fisica e dall'abbondanza materiale, esattamente ciò che ai politici occidentali piace promettere ai propri elettorati. È stata effettivamente «tutto questo» la storia umana dei pochi millenni trascorsi? E noi dobbiamo aver paura o no di arrivare un giorno a essere felici e soddisfatti, ma come animali del genere *homo sapiens* e non più come esseri umani? O il pericolo è che si arrivi a essere felici per un verso ma si continui a essere insoddisfatti di noi stessi per un altro, e perciò pronti a ritrascinare il mondo nella storia, con tutte le sue guerre, le sue ingiustizie e le sue rivoluzioni?

Liberi e ineguali

Per chi crede nella democrazia liberale è difficile seguire Nietzsche fino in fondo. Egli fu infatti un avversario della democrazia e della razionalità sulla quale essa si basa, e sognava la nascita di una moralità nuova, che favorisse il forte a scapito del debole, aumentasse l'ineguaglianza sociale e promuovesse addirittura un certo genere di crudeltà. Per essere dei veri nietzschiani dovremmo indurirci nel corpo e nello spirito. Nietzsche – che d'inverno aveva le dita delle mani paonazze perché si rifiutava di riscaldare la propria stanza, e che anche negli anni che precedettero la follia aveva quasi un giorno su dieci terribili emicranie – proponeva un modo di vivere senza comodità e senza pace.

Ma, pur respingendo la sua morale, noi possiamo accettare tranquillamente molte delle sue acute osservazioni psicologiche. Il modo in cui il desiderio della giustizia e della pena è fin troppo spesso legato al risentimento del debole contro il forte, le conseguenze spiritualmente debilitanti della compassione e dell'eguaglianza, il fatto che certi individui *non* cercano volutamente le comodità e la sicurezza e che la felicità non li soddisfa nel senso della tradizione anglosassone, il modo in cui la lotta e il rischio sono parti costitutive dell'anima umana, il rapporto tra il desiderio di essere più grandi degli altri e la possibilità di eccellere personalmente e di superare se stessi – tutte queste intuizioni possono essere considerate delle riflessioni molto esatte sulla condizione umana, e noi possiamo accettarle senza dover rompere con le tradizioni cristiano-liberali in cui viviamo.

In realtà le intuizioni psicologiche di Nietzsche le conosciamo bene, perché quello di cui parla è il desiderio del riconoscimento. Si potrebbe

infatti dire che la sua preoccupazione principale è il futuro del *thymós* – la capacità dell'uomo di dare un valore alle cose e a se stesso – che egli vede minacciato dal senso storico dell'uomo e dal diffondersi della democrazia. E come la filosofia di Nietzsche può essere considerata in senso lato una radicalizzazione dello storicismo hegeliano, così anche la sua psicologia può essere considerata una radicalizzazione dell'enfasi di Hegel sul riconoscimento.

E anche se, per il momento, non abbiamo bisogno di condividere l'odio di Nietzsche per la democrazia, possiamo però utilizzare le sue intuizioni sul difficile rapporto tra la democrazia e il desiderio del riconoscimento. Secondo lui noi diventeremo ultimi uomini nella misura in cui la democrazia liberale riuscirà a espellere dalla vita la megalotimia, sostituendola con i consumi razionali. Ma gli esseri umani si ribelleranno a un'idea del genere, cioè non accetteranno di diventare membri indifferenziati di uno stato universale e omogeneo, ognuno eguale all'altro, non importa in quale parte del globo vada. Essi vorranno essere cittadini anziché *borghesi*, perché per loro una vita da schiavi senza padrone – la vita dei consumi razionali – finirà col diventare *noiosa*. Essi vorranno avere ideali per cui vivere e morire, anche se gli ideali più grandi saranno già stati sostanzialmente realizzati sulla terra, e vorranno rischiare la propria vita anche se il sistema internazionale degli stati sarà riuscito a eliminare ogni possibilità di guerra. *Questa* è la «contraddizione» che la democrazia liberale non ha ancora risolto.

La democrazia liberale potrebbe, a lungo andare, venire sovvertita internamente sia da un eccesso di megalotimia che da un eccesso di isotimia, cioè dal desiderio fanatico di un riconoscimento paritario. A mio parere sarà la prima che alla fine costituirà la minaccia maggiore per la democrazia. Una civiltà che indulge a un'isotimia sfrenata, che cerca fanaticamente di eliminare ogni manifestazione di riconoscimento ineguale, si troverà ben presto a fare i conti con i limiti imposti dalla natura stessa. Noi ci troviamo alla fine di un periodo in cui il comunismo ha cercato di usare il potere dello stato per eliminare l'ineguaglianza economica, e nel far questo ha distrutto le fondamenta della vita economica moderna. Se un

domani il fanatismo isotimico cercherà di mettere fuori legge le differenze tra i belli e i brutti, o pretenderà che una persona senza gambe sia considerata non spiritualmente ma fisicamente come una che ha tutte le membra a posto, allora a tempo debito questa dottrina si autoconfuterà, esattamente come ha fatto il comunismo. E non è che questo ci sia di particolare consolazione se si pensa che l'autoconfutazione delle premesse isotimiche del marxismo-leninismo ci ha messo un secolo e mezzo per arrivare fino in fondo. Ma nel nostro caso abbiamo come alleata la natura, la quale è una di quelle cose che se uno cerca di buttarle dalla finestra ti rientrano dalla porta.

La natura, quindi, cospirerà per preservare un grado sostanziale di megalotimia anche nel nostro mondo democratico ed egualitario. Nietzsche aveva infatti assolutamente ragione a pensare che un certo grado di megalotimia era una precondizione necessaria alla vita stessa. Una civiltà in cui non ci fosse più nessuno che desiderasse di essere riconosciuto come migliore di altri, e che non considerasse un tale desiderio fondamentalmente sano e buono, avrebbe ben poco come arte, letteratura, musica e vita intellettuale in genere. Essa avrebbe governanti incompetenti, perché poche persone di valore sceglierebbero di servire lo stato, e un'economia tutt'altro che dinamica, con industrie e artigianato terra terra e una tecnologia di second'ordine. E, cosa ancora peggiore, probabilmente non sarebbe nemmeno in grado di difendersi da civiltà permeate da un maggiore spirito di megalotimia, con cittadini pronti a rinunciare alle comodità e alla sicurezza, e a rischiare la vita per aumentare la potenza del loro paese. La megalotimia è sempre stata e continua a essere un fenomeno moralmente ambiguo in quanto da essa ci vengono simultaneamente e necessariamente sia le cose belle che quelle cattive della vita. Se la democrazia liberale dovesse essere sovvertita dalla megalotimia, questo accadrà perché essa ha bisogno di quest'ultima e non potrà mai sopravvivere basandosi solo sul riconoscimento universale e paritario.

Non deve perciò sorprendere che una democrazia liberale come gli Stati Uniti conceda ampio spazio a quanti desiderano essere riconosciuti migliori di altri. Lo sforzo della democrazia di bandire la megalotimia o di

trasformarla in isotimia è stato a dir poco incompleto. È infatti abbastanza chiaro che se la salute e la stabilità di una democrazia hanno la possibilità di durare a lungo, è grazie alla qualità e al numero degli sbocchi offerti alla megalotimia dei suoi cittadini. Questi sbocchi non solo fanno venir fuori l'energia latente del *thymós* avviandola a impieghi produttivi, ma servono anche come cavi di messa a terra per scaricare energie in eccesso che altrimenti potrebbero produrre lacerazioni nella comunità.

In una società liberale il primo e il più importante di questi sbocchi è l'attività imprenditoriale. Lo scopo del lavoro è innanzitutto quello di soddisfare il "sistema dei bisogni" – cioè il desiderio anziché il *thymós*. Ma, come abbiamo già visto, esso diventa ben presto un'arena anche per la lotta timotica: è infatti difficile spiegare il comportamento degli imprenditori solamente in termini di soddisfacimento egoistico dei bisogni. Il capitalismo non solo permette, ma richiede, e giustamente, una forma regolata e sublimata di megalotimia, in quanto essa spinge un produttore a far meglio dei suoi rivali. Al livello in cui operano imprenditori come Henry Ford, Andrew Carnegie o Ted Turner, parlare di consumi come motivazione non ha senso: uno può avere tante case, tante macchine e tante mogli da perdere il conto. Naturalmente le persone di questo genere sono «avide», vorrebbero avere sempre più denaro, ma per loro il denaro è più un segno, un simbolo della loro capacità imprenditoriale che un mezzo per acquistare beni di consumo personali. Essi non rischiano la loro vita ma mettono in gioco le loro fortune, il loro status e la loro reputazione, tutto per un certo tipo di gloria; sono gente che lavora duro e non va in cerca dei piccoli piaceri ma di quelli più grandi e durevoli; il risultato del loro lavoro è costituito spesso da prodotti e macchine che dimostrano un tale dominio sul più duro dei padroni, la natura, da rimanere senza fiato; e se come senso civico non sono dei cittadini modello, fanno necessariamente parte del mondo sociale costituito dalla società civile. L'imprenditore capitalistico classico descritto da Joseph Schumpeter non è perciò l'ultimo uomo di Nietzsche.

Il fatto che le nature più dotate e ambiziose tendano a darsi agli affari anziché alla vita politica e alle carriere militare, universitaria o ecclesiastica

fa parte del progetto stesso di paesi capitalistici democratici come gli Stati Uniti. E non sarebbe del tutto male per una stabilità di lungo periodo della politica democratica che queste nature ambiziose si occupassero di attività economiche per tutta la vita. Questo non semplicemente perché gente del genere crea una ricchezza che si muove nell'intera economia, ma perché essa è tenuta lontana dalla politica e dalle forze armate. In questi ultimi due campi la loro irrequietezza porterebbe infatti a proporre innovazioni all'interno e avventure all'esterno con conseguenze potenzialmente disastrose per l'ordinamento politico. E questo fu esattamente quello che previdero i fondatori del liberalismo, i quali fecero di tutto perché gli interessi facessero da contrappeso alle passioni. Le antiche repubbliche di Atene, Sparta e Roma erano molto ammirate per il patriottismo e il senso civico che sapevano suscitare: esse producevano infatti dei cittadini, non dei *borghesi*. Ma a quei tempi, prima della Rivoluzione industriale, i loro cittadini avevano poco da scegliere: la vita di un mercante o di un artigiano non comportava dinamismo, innovazioni o capacità di comando, e tantomeno offriva prospettive di gloria, per cui uno non aveva altro che da continuare l'attività del padre o del nonno. Non stupisce quindi che l'ambizioso Alcibiade si desse alla politica e che, respingendo i consigli del prudente Nicia, invadesse la Sicilia portando gli ateniesi a una disastrosa sconfitta. I fondatori del liberalismo moderno compresero infatti che per un desiderio di riconoscimento come quello di Alcibiade l'impiego migliore era una fabbrica di macchine a vapore, e oggi potremmo dire di microprocessori.

Le possibilità timotiche della vita economica non è che debbano essere per forza limitate. Il dominio della natura attraverso la scienza, che è stato intimamente connesso allo sviluppo del capitalismo, è di per sé un'attività economica altamente timotica. Essa comporta il desiderio di padroneggiare i «materiali quasi senza valore della natura», e la lotta per essere riconosciuti superiori agli altri scienziati e ingegneri con cui si compete. La scienza applicata raramente è immune da rischi sia per il singolo scienziato che per la società, in quanto la natura è capacissima di rispondere per le rime, com'è successo con le armi nucleari e il virus dell'HIV.

La politica democratica fornisce anche uno sbocco per le nature ambiziose. Le campagne elettorali sono un'attività timotica in quanto i candidati lottano per ottenere un riconoscimento pubblico in base ai loro programmi. Ma ideatori di costituzioni democratiche moderne come Hamilton e Madison si resero perfettamente conto dei danni che la megalotimia avrebbe potuto provocare in politica e di come l'ambizione tirannica aveva distrutto le democrazie antiche. Essi misero perciò tutt'intorno ai leader di quelle moderne una pletera di controlli costituzionali al loro potere. Il primo e il più importante di essi è naturalmente la sovranità popolare. Un moderno capo del governo si considera infatti un *primo ministro*, cioè il primo tra i servitori del popolo, non il suo padrone.¹ I leader moderni devono fare appello alle passioni popolari, siano esse nobili o meno e indipendentemente dal fatto che la gente sia ignorante o informata, e devono fare tante cose degradanti per essere eletti e rimanere in carica. Il risultato è che raramente essi governano: essi reagiscono, manovrano, guidano, ma la costituzione pone dei limiti al loro campo d'azione, per cui è difficile che lascino un'impronta personale sul popolo che governano. Non solo, ma nelle democrazie più avanzate i grandi problemi riguardanti il governo della comunità sono stati risolti da partiti politici le cui già piccole differenze di programma stanno diventando sempre più piccole, e questo sia negli Stati Uniti che altrove. Chissà se quegli individui ambiziosi che nei tempi antichi avrebbero voluto essere *padroni* o uomini di stato si sentirebbero oggi attratti dalla politica democratica.

È soprattutto nel campo della politica estera che i politici democratici possono raggiungere un grado di riconoscimento che non si trova praticamente in alcun'altra sfera di attività. La politica estera è sempre stata infatti l'arena dove sono state prese le grandi decisioni e si sono scontrate le grandi idee, anche se la vittoria della democrazia ha ora ridotto l'ampiezza degli scontri. Quando durante la seconda guerra mondiale fu alla guida della Gran Bretagna, Winston Churchill si dimostrò in tutto e per tutto all'altezza dei grandi statisti dei tempi predemocratici, il che gli valse un riconoscimento su scala planetaria. La guerra del Golfo del 1991 ha

dimostrato che un politico come George Bush, incoerente e frenato in politica interna, può tuttavia, attraverso l'esercizio dei suoi poteri costituzionali di capo dello stato e di comandante supremo delle forze armate, creare realtà nuove sulla scena mondiale. E se è vero che il numero delle presidenze finite male in questi ultimi decenni ha tolto un bel po' di lustro alla carica, un successo presidenziale come quello di una guerra vittoriosa si traduce in un riconoscimento pubblico di tale ampiezza quale nessun imprenditore potrà mai sognare. Nelle democrazie perciò l'attività politica continuerà sempre ad attirare coloro che hanno l'ambizione di essere riconosciuti più grandi.

Il fatto che un vasto mondo storico coesista accanto a uno post-storico vuol dire che il primo continuerà ad avere attrattive per certi individui in quanto rimarrà il regno della lotta, della guerra, dell'ingiustizia e della povertà. Orde Wingate si sentiva un insoddisfatto e un estraneo nell'Inghilterra tra le due guerre, ma ritrovò il suo equilibrio aiutando gli ebrei della Palestina a organizzare un esercito, dando una mano agli etiopi nella loro guerra d'indipendenza contro gli italiani, e finì col trovare la morte giusta precipitando con l'aereo nella giungla della Birmania mentre combatteva contro i giapponesi. Regis Debray, non riuscendo a trovare nella Francia ricca e composta in grande maggioranza dalla classe media gli sbocchi adatti alle sue ambizioni timotiche, andò a combattere nelle foreste della Bolivia con Che Guevara. E forse è salutare per le democrazie liberali che esista un Terzo mondo capace di assorbire energie e ambizioni di gente del genere: se poi per il Terzo mondo questo sia un bene, è un altro paio di maniche.

Ma oltre che nel campo economico e nella vita politica la megalotimia trova sbocchi sempre più numerosi in attività puramente esteriori come quelle dei vari sport. Una gara di atletica non ha altro "scopo" che quello di dimostrare chi è il migliore, cioè di gratificare il desiderio di essere riconosciuto superiore. Il livello e il tipo delle competizioni sono completamente arbitrari, come lo sono le regole di tutte le attività sportive. Esaminiamo l'alpinismo: coloro che lo praticano sono quasi tutti di ricchi paesi post-storici. Per essere in forma devono allenarsi continuamente: tanto

per fare un esempio, la parte superiore del corpo di coloro che fanno roccia libera in solitario è talmente sviluppata che se non stanno attenti possono strappare i tendini dall'osso. Nel corso delle loro ascensioni gli scalatori himalayani devono far fronte ad attacchi di dissenteria e a tempeste di neve riparandosi in tende piccolissime. La percentuale degli incidenti per ascensioni oltre i quattromila metri è notevole: ogni anno circa una dozzina di persone perdono la vita su vette come il Monte Bianco o il Matterhorn. In breve l'alpinista si è ricreato tutte le condizioni della lotta storica: pericoli, malattie, lavoro duro, e per finire anche il rischio di una morte violenta. Solo che l'*oggetto* ha cessato di essere storico per diventare puramente formale: essere cioè il primo americano e il primo italiano a scalare il K2 o il Nanga Parbat, e una volta che questo primato è stato conquistato, essere il primo a fare l'ascensione senza ossigeno, e così via.

Per la maggior parte dell'Europa post-storica la Coppa del mondo ha sostituito la competizione militare come sbocco principale della lotta nazionalistica per essere il numero uno. Come ha detto una volta Kojève, il suo obiettivo era quello di ricostruire l'impero romano ma questa volta solo come una multinazionale di calcio. Forse non è del tutto casuale che nella parte più post-storica degli Stati Uniti, e cioè nella California, abbia luogo la ricerca più ossessiva di attività del tempo libero ad alto rischio – roccia, volo a vela, lanci col paracadute ad apertura ritardata, maratone, e così via – le quali non hanno altro scopo che quello di strappare il partecipante alle comodità della vita borghese. Dove infatti non sono possibili forme di lotta come la guerra, e dove la ricchezza rende inutile la lotta economica, gli individui timotici cercano altri tipi di attività *dure* che possano offrir loro il riconoscimento.

In un'altra delle ironiche note alle sue lezioni su Hegel, Kojève racconta di essere stato costretto a rivedere le sue idee sull'uomo, che a un certo momento cesserebbe di essere umano e tornerebbe a uno stato di pura animalità, dopo un viaggio fatto nel 1958 in Giappone e una storia d'amore che ebbe là. Secondo lui dopo l'ascesa al potere dello shogun Hideyoshi, avvenuta nel secolo XV, il Giappone godette di un periodo di pace interna ed esterna per diversi secoli che somiglia molto alla fine della storia

postulata da Hegel. Non ci furono lotte tra le classi più alte e quelle più basse e la gente non dovette lavorare in maniera particolarmente dura. Ma invece di pensare unicamente all'amore e a divertimenti istintivi come quelli dei cuccioli degli animali, i giapponesi dimostrarono che era possibile continuare a essere umani attraverso l'invenzione di una serie di arti formali del tutto prive di divertimento, come il teatro No, la cerimonia del tè, l'ikebana e simili.² La cerimonia del tè non ha alcuno scopo economico o politico, e col tempo si è perduto anche il suo significato simbolico, e tuttavia essa resta un'arena per la megalotimia nella forma di puro snobismo, tant'è vero che ci sono scuole della medesima in competizione tra loro, così come ci sono scuole per l'ikebana, e tutte con maestri, novizi, tradizioni e canoni del meglio e del peggio. Fu proprio il formalismo di queste attività – la creazione di nuove regole e di nuovi valori divorziati da ogni scopo economico, come nello sport – a far pensare a Kojève che forse anche dopo la fine della storia saranno possibili attività specificamente *umane*.

Kojève diceva scherzando che invece dell'occidentalizzazione del Giappone avremo la *giapponizzazione* dell'Occidente, Russia compresa – un processo attualmente in corso, anche se non nel senso inteso da Kojève. In altre parole, in un mondo in cui tutti i grandi problemi sono stati risolti rendendo perciò inutili lotte e guerre, la principale forma di espressione della megalotimia sarebbe costituita da uno *snobismo* puramente formale.³ Ma negli Stati Uniti l'avvento nell'arte di questo formalismo puro è reso difficile dalla tradizione utilitaristica. Agli artisti piace ritenersi socialmente responsabili oltre che legati ai valori estetici. Ma la fine della storia vorrà dire, tra le altre cose, anche la fine di tutta l'arte che potrebbe essere considerata socialmente utile: da qui la riduzione dell'attività artistica al vuoto formalismo dell'arte tradizionale giapponese.

Questi sono gli sbocchi per la megalotimia nelle democrazie liberali contemporanee. La lotta per essere riconosciuti superiori non è scomparsa dalla vita umana, ma sono cambiate le sue manifestazioni e il suo livello. Invece di cercare il riconoscimento con la conquista di altre terre e la sottomissione di altri popoli, gli individui megalotimotici cercano di scalare

l'Annapurna, di debellare l'AIDS o di inventare nuove tecnologie. Praticamente, infatti, le sole forme di megalotimia che non sono permesse nelle democrazie contemporanee sono quelle che portano alla tirannia politica. La differenza tra queste società e quelle aristocratiche che le hanno precedute non sta nel fatto che la megalotimia sia stata bandita, ma che sia stata, per così dire, costretta alla clandestinità. Le società democratiche si reggono sul principio che tutti gli uomini sono stati creati eguali, per cui l'ethos predominante è quello dell'eguaglianza. Legalmente non è proibito desiderare di essere riconosciuti come superiori, ma nessuno viene incoraggiato a farlo. Le manifestazioni della megalotimia sopravvissute nelle democrazie moderne si trovano così a essere in una certa tensione con gli ideali prevalenti nelle medesime.

Diritti perfetti e doveri difettosi

Oltre a mete come la candidatura a presidente di una repubblica o la scalata di una cima di ottomila metri, che sono il non plus ultra per nature particolarmente ambiziose, c'è un altro spazioso campo della vita contemporanea che offre un soddisfacimento più ordinario del desiderio del riconoscimento, ed è la comunità, il livello della vita associativa che viene subito dopo quello della nazione.

Tocqueville e Hegel hanno posto tutti e due l'accento sull'importanza della vita associativa quale fulcro, in uno stato moderno, del senso civico. Nei grandi stati-nazione moderni la cittadinanza si limita per la grande massa della gente al voto nelle elezioni che si tengono ogni tanti anni. Il governo è distante e impersonale in un sistema in cui al processo politico partecipano solo i candidati alle varie cariche, e magari i membri del loro staff elettorale e le firme di rilievo dell'informazione. Questo è in netto contrasto con quanto succedeva nelle piccole repubbliche dell'antichità dove praticamente tutti i cittadini dovevano partecipare alla vita della comunità, dalle assemblee dove si prendevano le decisioni all'esercito in cui erano chiamati a combattere.

In epoca moderna la partecipazione del cittadino alla vita politica si attua attraverso le cosiddette "istituzioni mediatrici", partiti politici, sindacati, associazioni politiche e culturali, organizzazioni professionali, chiese, associazioni di genitori e insegnanti e simili. È attraverso queste associazioni civiche che la gente viene tirata fuori dal proprio io e dai propri interessi personali. Di solito noi pensiamo che Tocqueville abbia affermato che nella società civile la vita associativa era utile perché costituiva una scuola per la politica democratica di più alto livello. Ma egli si rese anche

conto che essa era una cosa ottima di per sé in quanto impediva all'uomo democratico di ridursi a un puro e semplice *borghese*. Un'associazione privata costituisce, indipendentemente dalle sue dimensioni, una comunità, e come tale serve da *modello* di un progetto più ampio per il quale un individuo può lavorare e sacrificare le proprie esigenze personali. E se è vero che la vita associativa americana non suscita le grandi azioni e i grandi sacrifici celebrati da Plutarco, è però anche vero che essa si traduce in «tante piccole rinunce quotidiane» praticabili da un numero di persone molto maggiore.¹ In una grande democrazia moderna l'associazionismo privato fornisce al semplice cittadino un soddisfacimento molto più immediato. Il riconoscimento da parte dello stato è necessariamente impersonale, mentre la vita della comunità implica un genere di riconoscimento molto più individuale, offerto da gente che ha gli stessi interessi e condivide spesso anche valori, religione, etnicità e simili. Il membro di una comunità non viene riconosciuto in base alla sua «personalità» universale, ma per una miriade di qualità particolari che, messe assieme, costituiscono la sua individualità. Uno può sentirsi quotidianamente orgoglioso di far parte di un gruppo militante, di una comunità ecclesiale, di una lega per l'astinenza dalle bevande alcoliche, di un'organizzazione per i diritti della donna o di un'associazione contro il cancro, ognuna delle quali «riconosce» i propri membri in modo personale.²

Ma se è vero, come si deduce dal ragionamento di Tocqueville, che una forte vita comunitaria costituisce la migliore garanzia che i cittadini di una democrazia non si trasformeranno in ultimi uomini, è anche vero che nelle società contemporanee essa è costantemente minacciata. E ciò che minaccia la possibilità di comunità significative non è una forza esterna a esse ma sono gli stessi principi di libertà e di eguaglianza su cui si reggono e che ora stanno diventando universali.

Secondo la versione anglosassone della dottrina liberale sulla quale vennero fondati gli Stati Uniti, gli uomini hanno diritti perfetti ma non hanno nei confronti delle loro comunità doveri perfetti. I loro doveri sono imperfetti perché discendono dai loro diritti: la comunità esiste solo per difendere questi diritti. L'obbligo morale è perciò del tutto contrattuale.

Esso non ha l'avallo divino, non è determinato dalla paura della vita eterna o dall'ordine naturale del cosmo, ma dall'interesse dello stesso contraente a che il contratto sia rispettato dagli altri.

La possibilità delle comunità è anche indebolita, a lungo andare, dal principio democratico dell'eguaglianza. Se infatti le comunità più forti sono tenute insieme da certe leggi morali che definiscono ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, queste stesse leggi morali definiscono anche ciò che è interno e ciò che è esterno alla comunità. E se esse hanno un significato, coloro che sono esclusi dalla comunità perché non vogliono accettarle devono avere un valore o uno status morale diverso da quello dei membri della comunità. Ma le società democratiche tendono costantemente a passare dalla semplice tolleranza di tutti i modi di vivere alternativi all'affermazione della loro sostanziale eguaglianza. Esse si oppongono al moralismo che impugna il valore o la validità di certe alternative, e perciò si oppongono al genere di esclusività prodotto dalle comunità forti e compatte.

È chiaro che le comunità tenute insieme solo dall'egoismo illuminato presentano una certa debolezza rispetto a quelle tenute insieme da obblighi assoluti. La famiglia costituisce il livello più elementare della vita associativa, che però sotto molti aspetti è anche quello più importante. Non sembra che Tocqueville abbia considerato la famiglia un ostacolo alla tendenza delle società democratiche all'atomizzazione sociale, forse perché la riteneva un ampliamento dell'io e una cosa naturale di tutte le società. Ma per molti americani la famiglia, oggi non più allargata ma nucleare, è praticamente la sola forma di vita associativa o comunitaria che essi conoscono. La molto disprezzata famiglia americana suburbana degli anni cinquanta fu in realtà la sede di una certa vita morale. Perché se gli americani combattono, si sacrificano e sopportano privazioni, il più delle volte non lo fanno tanto per il loro paese o per grandi cause internazionali quanto per i loro figli.

Ma in realtà le famiglie non possono funzionare se si basano sui principi liberali, se cioè i loro membri si considerano come una società per azioni, creata per il loro tornaconto anziché basata su determinati doveri e sull'amore reciproco. Tirar su dei figli o fare il coniuge per tutta la vita

richiede sacrifici personali che, se guardati da un punto di vista puramente economico, non hanno senso. Spesso infatti i veri benefici di una vita familiare intensa non li risentono coloro che si sono sacrificati di più, ma si trasmettono alle generazioni successive. Molti problemi della famiglia americana contemporanea – alta percentuale di divorzi, mancanza di autorità parentale, alienazione dei figli e così via – nascono esattamente dal fatto che essa è costruita su principi strettamente liberali. Il che significa che quando gli obblighi diventano superiori a quelli stabiliti dai suoi contraenti, o lui o lei cercano di annullare il contratto.

Al livello delle associazioni più grandi, come lo stesso paese, i principi liberali possono essere rovinosi per le più alte forme di patriottismo, che sono necessarie alla sopravvivenza stessa della comunità. È infatti un difetto ampiamente riconosciuto della dottrina liberale anglosassone affermare che gli uomini non andrebbero mai a morire per un paese basato solo sul principio dell'autoconservazione razionale. L'argomento che gli uomini rischiano di solito la vita per proteggere i loro averi o le loro famiglie non regge, perché secondo la dottrina liberale la proprietà esiste solo per conservarci in vita e non per altro. E poi è sempre possibile lasciare il proprio paese con la famiglia e il denaro che uno possiede, o sfuggire al servizio militare. Il fatto che non tutti i cittadini dei paesi liberali cerchino di non fare il servizio militare indica che sono motivati da fattori come l'orgoglio e l'onore. E, come sappiamo, l'orgoglio fu proprio la caratteristica che dovette essere sottomessa dal potente Leviatano, cioè dallo stato liberale.

La possibilità di una forte vita comunitaria è attaccata anche dalle pressioni del mercato capitalistico. I principi dell'economia liberale non forniscono nessun supporto alle comunità tradizionali: tutto il contrario, essi tendono ad atomizzare e dividere la gente. Le domande di istruzione e di mobilità della manodopera significano che nelle società moderne la gente vive sempre meno nelle comunità dove è nata e cresciuta, o dove le loro famiglie vivevano prima di loro.³ Le loro vite e i loro legami sociali sono più instabili perché il dinamismo delle economie capitalistiche vuol dire continui cambiamenti di luogo e di genere di produzione, perciò di lavoro.

In queste condizioni diventa più difficile per la gente mettere radici in una comunità o stabilire dei legami permanenti con colleghi di lavoro o vicini. Gli individui devono continuamente riattrezzarsi per nuove carriere in nuove città. Il senso dell'identità fornito dal regionalismo e dal localismo diminuisce e la gente finisce col ritirarsi nel mondo microscopico della propria famiglia, che si porta dietro di luogo in luogo come suppellettili da giardino.

Al contrario delle società liberali, le comunità che condividono la «lingua del bene e del male» hanno più probabilità di rimanere unite in quanto questa è una colla più forte di quella delle comunità basate solo sull'egoismo dei loro membri. Quei gruppi e quelle comunità dei paesi asiatici, saliti oggi alla ribalta per la loro autodisciplina e i loro successi economici, non sono basati su contratti tra parti egoistiche. Il senso comunitario delle culture asiatiche ha invece origine dalla religione o da dottrine che come il confucianesimo hanno acquisito, grazie alla loro secolare tradizione, lo status di religioni. Ma anche negli Stati Uniti le forme più forti di vita comunitaria hanno avuto origine da valori religiosi anziché dall'egoismo razionale. I Pellegrini e altre comunità puritane che si stabilirono nel New England erano uniti da un comune interesse non al proprio benessere materiale ma alla glorificazione di Dio. Agli americani piace far risalire il loro amore per la libertà a queste sette non conformistiche che nel secolo XVII sbarcarono nel Nuovo Mondo per sfuggire alle persecuzioni di cui erano fatte oggetto in Europa. Ma se queste comunità religiose erano molto indipendenti come carattere, esse non furono in alcun modo liberali come la generazione che fece quella rivoluzione che noi chiamiamo liberalismo. Quello che esse volevano era la libertà di praticare la *loro* religione, non la libertà di religione in sé e per sé, per cui oggi potremmo, e spesso lo facciamo, considerarle come gruppi di fanatici e di intolleranti.⁴ Negli anni trenta dell'Ottocento, quando Tocqueville visitò gli Stati Uniti, il liberalismo lockiano aveva già conquistato l'ambiente intellettuale del paese, ma la grande maggioranza delle associazioni civili da lui osservate conservavano l'impronta religiosa originaria o avevano obiettivi religiosi.

Liberali lockiani che fecero la Rivoluzione americana, come Jefferson o Franklin, o un appassionato credente nella libertà come Abraham Lincoln, non esitarono ad affermare che la libertà richiedeva la fede in Dio. In altre parole, il contratto sociale tra gli individui egoistico-razionali non stava in piedi da solo ma aveva bisogno dell'aiuto di una fede nella ricompensa o nel castigo divino. Oggi noi ci siamo aperti la strada verso quella che consideriamo giustamente una forma più pura di liberalismo: la Corte suprema ha deciso che anche l'asserzione non confessionale di "fede in Dio" può offendere gli atei e non può essere perciò permessa nelle scuole pubbliche. In una situazione in cui nel nome della tolleranza vengono scoraggiati tutti i moralismi e i fanatismi religiosi, e in un clima intellettuale che indebolisce la possibilità di credere in *qualsiasi* dottrina per un supremo impegno a essere aperti a *tutte* le fedi e a *tutti* i "sistemi di valori" del mondo, non c'è da meravigliarsi che in America la vita comunitaria sia in declino. Un declino che si è verificato non *nonostante* i principi liberali, ma *a causa* di essi. Il che fa pensare che nessun sostanziale rafforzamento della vita comunitaria sarà possibile se i singoli individui non restituiranno alcuni dei loro diritti alle comunità e non accetteranno il ritorno di alcune forme storiche di intolleranza.⁵

In altre parole, le democrazie liberali non sono autosufficienti: la vita comunitaria dalla quale esse dipendono deve venire da una fonte diversa dal liberalismo.⁶ Gli uomini e le donne che formavano la società americana all'epoca in cui vennero fondati gli Stati Uniti non erano individui isolati, razionali, che pensavano solo al proprio interesse personale. Al contrario, nella grande maggioranza erano membri di comunità religiose tenute insieme da un comune codice morale e da una comune fede religiosa. Il liberalismo razionale che essi finirono per abbracciare non era una proiezione di questa cultura preesistente, ma esisteva in una certa tensione con essa. «L'egoismo rettammente inteso» divenne negli Stati Uniti un principio capace di essere compreso da molti e costituì un solido fondamento della pubblica moralità, in molti casi addirittura una base più salda della sola fede religiosa o dei soli valori premoderni. Ma a lungo andare questi principi liberali hanno avuto un effetto corrosivo sui valori

precedenti al liberalismo e necessari per la tenuta di forti comunità e perciò anche di quella della società liberale.

Le immense guerre dello spirito

Il declino della vita comunitaria fa pensare che in futuro si rischi di diventare ultimi uomini al sicuro e assorbiti dai nostri interessi personali e dal perseguimento delle nostre comodità, non più capaci ormai di uno sforzo timotico per ideali più alti. Ma c'è anche il pericolo opposto, cioè che si torni a essere primi uomini impegnati in inutili e sanguinose lotte per il prestigio, questa volta però con armi moderne. In realtà i due problemi sono collegati l'uno all'altro, perché l'assenza di sbocchi normali e costruttivi alla megalotimia può condurre unicamente a una sua ulteriore rinascita in una forma estrema e patologica.

È perciò logico chiedersi se la gente crederà che i tipi di lotta e di sacrificio possibili in una democrazia liberale prosperosa e soddisfatta di sé bastino a tirar fuori dall'uomo ciò che in esso vi è di più alto. Non è infatti lecito pensare che esistano riserve di idealismo inesauribili – in realtà ce ne sono di ancora intatte – se si può diventare uno come Donald Trump, uno scalatore di montagne come Reinhold Messner o un politico come George Bush? Ma per quanto sia difficile per molti aspetti essere come loro, e nonostante tutto il riconoscimento che ricevono, le loro vite non sono le più difficili, e le cause che servono non sono le più serie o le più giuste. E fino a quando non lo saranno, l'orizzonte delle possibilità umane che esse delimitano non soddisferà in maniera definitiva le nature più timotiche.

In particolare, sarà difficile che nelle democrazie liberali possano venir fuori tutte le virtù e le ambizioni che è capace di suscitare la guerra. Ci saranno miriadi di guerre metaforiche, da quelle degli avvocati delle grandi società specializzati nell'arrembaggio della concorrenza che si crederanno dei pescicani o dei pistolieri, a quelle dei mercanti di schiavi che si

immagineranno, come nel romanzo *Il falò delle vanità* di Tom Wolfe, di essere i «padroni dell'universo» – ma lo penseranno solo quando i prezzi calano. Mentre però questi signori affondano nei soffici sedili delle loro BMW, da qualche angolo della loro mente verrà fuori che nel mondo ci sono stati dei veri pistoleri e dei veri padroni, gente che non avrebbe che disprezzo per le piccole virtù che nell'America moderna vengono richieste per diventare ricchi o famosi. Non si sa per quanto tempo ancora la megalotimia si accontenterà di guerre metaforiche e di vittorie simboliche. Si sospetta infatti che qualcuno non si riterrà soddisfatto fino a quando non si sarà cimentato in quella che all'inizio della storia costituì la vera dimostrazione di che cosa voleva dire essere uomo: vorrà cioè rischiare la vita in una lotta violenta e dimostrare, senza la minima ombra di dubbio, a se stesso e ai suoi simili che è un uomo libero. Egli cercherà deliberatamente i disagi e i sacrifici in quanto la sofferenza sarà l'unico modo per dimostrare in maniera definitiva che esso può *pensare bene di sé*, che egli resta un *essere umano*.

Hegel, al contrario, qui, del suo interprete Kojève, riteneva che il bisogno di sentirsi orgogliosi della propria «umanezza» non poteva essere soddisfatto «dalla pace e dalla prosperità» della fine della storia.¹ Gli uomini avrebbero dovuto affrontare il pericolo costante di degenerare da cittadini a puri *borghesi*, nonché quello di dover provare disprezzo per se stessi. La prova definitiva che uno era un cittadino sarebbe perciò rimasta la disponibilità a morire per il proprio paese, e lo stato avrebbe dovuto esigere il servizio militare obbligatorio e continuare a fare guerre.

Questo aspetto del pensiero di Hegel gli ha valso l'accusa di militarista. Ma egli non ha mai esaltato la guerra in sé e per sé, né l'ha mai considerata il fine principale dell'uomo: per lui la guerra era importante per gli effetti secondari che aveva sul carattere e sulla comunità. Hegel riteneva che senza la possibilità della guerra e dei sacrifici che essa richiedeva gli uomini si sarebbero rammolliti e avrebbero pensato solo a se stessi, la società sarebbe diventata una palude di edonismo egoistico e la comunità avrebbe finito col dissolversi. La paura di quel «signore e padrone» dell'uomo che era la morte costituiva una forza capace, come nessun'altra, di tirar fuori gli

uomini da se stessi e di ricordar loro che non erano atomi isolati ma membri di comunità costruite su comuni ideali. Una democrazia liberale che più o meno ogni generazione avesse potuto combattere una guerra breve e decisiva per difendere la propria libertà e la propria indipendenza sarebbe stata di gran lunga più sana e soddisfatta di una vissuta sempre in pace.

La concezione hegeliana della guerra rispecchia la comune esperienza del combattimento: è vero infatti che gli uomini soffrono terribilmente, ma raramente si lasciano prendere dalla paura o sono infelici, e se sopravvivono hanno la tendenza a vedere tutte le altre cose con occhi diversi. Ciò che nella vita civile viene considerato comunemente eroismo e sacrificio gli appare giustamente irrilevante, l'amicizia e il coraggio assumono un significato nuovo e più profondo, e il ricordo di aver partecipato a qualcosa di più grande di loro finisce col trasformare la loro vita. Come osservava uno scrittore alla fine della guerra civile americana, indubbiamente uno dei conflitti più terribili e sanguinosi dei tempi moderni: «Un veterano di Sherman, tornando a casa come tutti gli altri, trovò che quando gli eserciti si fondevano di nuovo con la popolazione l'adattamento era un tantino difficile. Loro erano stati dappertutto e avevano visto tutto, la più grande esperienza della loro vita era finita quando la maggior parte della vita gli restava ancora da vivere, e ora scoprire che quello che tutti volevano era vivere tranquilli e in pace era duro».²

E se il mondo fosse diventato "pieno", per così dire, a tal punto di democrazie liberali che non esistessero più né tirannie né oppressioni degne di questo nome contro cui combattere? L'esperienza ci dice che se gli uomini non possono combattere per una giusta causa perché questa ha già vinto nella generazione precedente, prenderanno le armi *contro* la giusta causa. Combattono cioè per amore del combattimento, per fuggire la noia, non riuscendo a immaginarsi una vita senza lotta. E se la maggior parte del mondo in cui vivono fosse caratterizzata da democrazie liberali pacifiche e prosperose, essi combatterebbero *contro* questa pace e questa prosperità, contro la democrazia.

Dietro il '68 francese c'era una motivazione psicologica di questo genere. Gli studenti che occuparono temporaneamente Parigi e fecero cadere De

Gaule non avevano motivi razionali per ribellarsi, essendo per la maggior parte figli coccolatissimi di una delle società più libere e ricche della terra. A farli scendere nelle strade e a fargli affrontare la polizia fu esattamente il fatto che nelle loro vite di gente della classe media *manca*vano la lotta e il sacrificio. E se è vero che molti di loro erano infatuati per irrealizzabili frammenti di idee come il maoismo, nel complesso non avevano una visione coerente di una società migliore. Alla base della loro protesta c'era il problema dell'indifferenza: quello che essi rifiutavano era vivere in una società in cui gli ideali erano in un certo qual modo diventati impossibili.

Ma la noia prodotta dalla pace e dalla prosperità ha avuto in passato conseguenze di gran lunga più gravi. Prendiamo, per esempio, la prima guerra mondiale. Nonostante tutti gli studi fatti, le vere cause di questo conflitto non sono ancora chiare e si prestano a interpretazioni contrastanti. Quelle che normalmente vengono addotte sono il militarismo e il nazionalismo tedesco, il progressivo venir meno in Europa dell'equilibrio delle forze, la crescente rigidità del sistema delle alleanze, l'accento posto dalla strategia e dalla tecnologia sul principio che la migliore difesa era l'attacco, la stupidità e l'avventatezza dei leader politici, e ognuna di esse contiene elementi di verità. Ma oltre a queste ce ne fu un'altra, immateriale ma determinante: in Europa molta gente voleva la guerra semplicemente perché era stufo di una vita vuota e priva di ogni senso comunitario. Parlando delle decisioni che portarono alla guerra, la maggior parte degli storici concentra la propria attenzione sui calcoli strategici, senza tener conto dell'enorme entusiasmo popolare che servì a spingere tutti i paesi alla mobilitazione. Il duro ultimatum austro-ungarico alla Serbia in seguito all'assassinio dell'arciduca Francesco Ferdinando a Sarajevo venne salutato a Berlino da frenetiche manifestazioni di simpatia per l'Austria-Ungheria, nonostante la Germania non fosse implicata direttamente nella faccenda. Per sette giorni, dalla fine del luglio 1914 ai primi di agosto, vi furono enormi dimostrazioni nazionalistiche davanti alla sede del Ministero degli esteri e alla residenza del Kaiser, e quando il 31 luglio quest'ultimo rientrò a Berlino da Potsdam, il corteo delle automobili venne sommerso dalla folla che chiedeva a gran voce la guerra. Fu in questa atmosfera che vennero

prese le decisioni che portarono al conflitto.³ Scene analoghe si ripeterono durante questa stessa settimana a Parigi, a Pietrogrado, a Londra e a Vienna. E gran parte dell'entusiasmo di queste folle era dovuto al fatto che la gente pensava che la guerra avrebbe finalmente portato all'unità nazionale e avrebbe cancellato le divisioni tra capitalisti e proletari, tra protestanti e cattolici e tra agricoltori e braccianti che caratterizzavano la società civile. A proposito delle folle berlinesi un testimone scriveva: «Nessuno conosce l'altro, ma tutti sono afferrati da un sentimento prorompente: guerra, guerra, e da un senso di solidarietà».⁴

Dal Congresso di Vienna, che aveva suggellato la fine delle guerre napoleoniche, al 1914 l'Europa aveva goduto di un secolo di pace, in cui la fioritura della civiltà tecnologica moderna aveva portato al vecchio continente una prosperità materiale senza precedenti, trasformando la sua società in una società della classe media. Le manifestazioni in favore della guerra che ebbero luogo nelle varie capitali europee nell'agosto 1914 possono essere considerate in una certa misura come ribellioni contro questa civiltà della classe media, tutta sicurezza e prosperità ma senza l'ombra di una sfida, di un rischio. Fu come se la crescente isotimia della vita di tutti i giorni non bastasse più, per cui rispuntò fuori la megalotimia, ma questa volta non si trattava più di quella individuale, dei principi, ma di una megalotimia di massa, di nazioni intere che cercavano il riconoscimento del loro valore e della loro dignità.

Soprattutto in Germania, la guerra venne vista da molti come una rivolta contro il materialismo del mondo commerciale creato dalla Francia e da quell'archetipo delle società borghesi che era la Gran Bretagna. Naturalmente la Germania aveva molti motivi specifici per lamentarsi dell'ordine esistente in Europa, dalla politica coloniale e navale alla minaccia dell'espansione economica russa. Ma leggendo le giustificazioni della guerra addotte dai tedeschi si è colpiti da una continua insistenza sulla necessità di un tipo di lotta senza uno scopo particolare, una lotta che avrebbe dovuto avere effetti morali purificatori indipendentemente dal fatto che la Germania fosse riuscita o meno a procurarsi delle colonie o a conquistare la libertà dei mari. È tipico quello che scrisse uno studente di

legge in viaggio per il fronte nel settembre 1914: pur denunciando la guerra come «tremenda, indegna per degli esseri umani, stupida, superata e rovinosa da ogni punto di vista», egli arriva alla conclusione nietzschiana che «indubbiamente il punto determinante resta sempre la disponibilità al sacrificio e non l'oggetto del sacrificio».⁵ Il *Pflicht*, il “dovere”, non era inteso come qualcosa che aveva a che fare con l'egoismo illuminato o un obbligo contrattuale, ma come un valore morale assoluto che dimostrava la forza interna della persona e la sua superiorità al materialismo e alla determinazione naturale: era cioè l'inizio della libertà e della creatività.

Il pensiero moderno non erige barriere a una futura guerra nichilistica contro la democrazia liberale da parte di coloro che ha allevato nel suo seno. Il relativismo, la filosofia secondo la quale tutti i valori sono puramente relativi e non devono esserci “prospettive privilegiate”, finisce per forza col minare anche i valori democratici e tolleranti. Il relativismo non è un'arma che può essere puntata selettivamente contro i nemici che uno sceglie. Essa spara indiscriminatamente alle gambe non solo dell'“assolutismo”, dei dogmi e delle certezze della tradizione occidentale, ma anche all'enfasi che questa tradizione pone sulla tolleranza, la diversità e la libertà di pensiero. Se niente può essere vero in assoluto, se tutti i valori sono culturalmente determinati, allora anche principi che ci stanno a cuore come quello dell'eguaglianza umana devono andare a farsi benedire.

L'esempio più calzante di questo ce lo offre lo stesso Nietzsche quando afferma che la consapevolezza che niente è vero costituisce sia una minaccia che un'opportunità. Una minaccia perché, come abbiamo detto poc'anzi, mina la possibilità di vivere «all'interno di un orizzonte», e un'opportunità perché permette all'uomo di liberarsi delle precedenti pastoie morali. Per Nietzsche la forma ultima della creatività umana non era l'arte ma la creazione di ciò che è più alto, di valori nuovi. Il suo progetto, una volta liberatosi dai ceppi della filosofia precedente che credeva nella possibilità di una verità o di un diritto assoluti, era quello di «rivalutare tutti i valori», a cominciare da quelli del cristianesimo. Egli cercò deliberatamente di minare la credenza nell'eguaglianza umana, affermando che si trattava semplicemente di un pregiudizio instillatoci dal

cristianesimo. Nietzsche sperava che un giorno questo principio potesse cedere il passo a una morale che giustificasse il dominio del forte sul debole, e finì addirittura con l'inneggiare a qualcosa che non era altro che una dottrina della crudeltà. Egli odiava le società non omogenee e tolleranti, e preferiva quelle intolleranti, istintive, senza rimorsi, come la casta indiana dei *chandala*, che cercava di allevare razze distinte di uomini, o le «bionde bestie da preda» che «senza esitare appoggiano i terribili artigli sul popolino».⁶ Sul rapporto tra Nietzsche e il nazismo si è discusso a lungo, e se è vero che il filosofo può essere difeso dalla meschina accusa di essere il padre dell'insensata dottrina hitleriana, va però anche detto che il rapporto tra il suo pensiero e il nazismo non è accidentale. Esattamente come nel caso del suo seguace Martin Heidegger, il relativismo di Nietzsche ha cercato di demolire tutti i sostegni filosofici della democrazia liberale occidentale e di sostituirli con una dottrina della forza e del dominio.⁷ Nietzsche credeva che l'era del nichilismo europeo, che egli contribuì a inaugurare, avrebbe portato a «immense guerre» dello spirito, guerre senza obiettivi, il cui unico scopo era l'affermazione della guerra stessa.

Il progetto liberale moderno ha cercato di spostare la base delle società umane dal *thymós* al terreno più sicuro del desiderio. La democrazia liberale «ha risolto» il problema della megalotimia costringendola e sublimandola attraverso tutta una serie di congegni istituzionali – il principio della sovranità popolare, il riconoscimento di determinati diritti, l'impero della legge, la separazione dei poteri, e così via. Il liberalismo, togliendo alla tendenza all'accumulazione ogni freno e facendola alleare con la ragione nella forma della scienza moderna, ha reso anche possibile il mondo economico moderno. Tutto a un tratto si è aperto per l'iniziativa e l'inventiva dell'uomo un campo nuovo, dinamico e infinitamente ricco. Secondo i teorici anglosassoni del liberalismo, i padroni oziosi dovevano essere convinti a mettere da parte la loro vanagloria e a costruirsi una casa in questo mondo economico. Il *thymós* doveva essere subordinato al desiderio e alla ragione, cioè al desiderio guidato dalla ragione.

Anche Hegel comprese che la transizione fondamentale che si era verificata nella vita moderna era l'addomesticamento del padrone e la sua

trasformazione in uomo economico. Ma egli si rese conto che questo non voleva dire tanto l'eliminazione del *thymós* quanto la sua trasformazione in una forma nuova e, lui credeva, più alta. La megalotimia avrebbe ceduto il passo all'isotimia dei molti. Gli uomini non avrebbero cessato di gonfiare i loro petti, ma a gonfiarli non sarebbe più stato quell'orgoglio autoritario. Quelli che il vecchio mondo predemocratico non riusciva a soddisfare erano la grande maggioranza del genere umano: quelli che rimanevano insoddisfatti nel mondo moderno del riconoscimento universale erano molti meno. Da qui la forza e la stabilità della democrazia nel mondo contemporaneo.

Il lavoro di Nietzsche, un lavoro di tutta una vita, può essere considerato in un certo senso come il tentativo di riportare l'ago della bilancia tutto dalla parte della megalotimia. La rabbia dei guardiani di Platone non doveva essere più frenata dall'idea del bene comune. Non c'era nessun bene comune: tutti gli sforzi per definire questo bene rispecchiavano unicamente la forza di coloro che volevano definirlo. Un bene comune a protezione dell'auto compiacimento dell'ultimo uomo sarebbe risultato certamente impoverito. Non c'erano più guardiani bene o male addestrati, ma solo guardiani più o meno arrabbiati. Essi si sarebbero perciò distinti l'uno dall'altro per la forza della loro rabbia cioè per la capacità di imporre i loro "valori" agli altri. Così il *thymós*, invece di essere, come diceva Platone, una delle tre parti dell'uomo, diventava per Nietzsche tutto l'uomo.

Guardando indietro, noi che viviamo nel periodo aureo dell'umanità, potremmo arrivare alla conclusione che nessun regime, nessun "sistema socioeconomico" è in grado di soddisfare tutti gli uomini in tutti i paesi. E questo vale anche per la democrazia liberale. Ma non è per l'incompletezza della rivoluzione liberale, cioè perché i benefici della libertà e dell'eguaglianza non sono stati ancora estesi a tutti i popoli. Al contrario, l'insoddisfazione nasce proprio dove la democrazia ha trionfato nella maniera più completa: si tratta cioè dell'insoddisfazione della libertà e dell'eguaglianza. Così quelli che restano insoddisfatti avranno sempre la possibilità di ricominciare la storia daccapo.

Non solo, ma sembra che il riconoscimento razionale non stia in piedi da solo, e che per funzionare come si deve debba appoggiarsi a forme di riconoscimento premoderne e non universali. Per essere stabile una democrazia ha bisogno di una cultura democratica a volte irrazionale e di una società civile spontanea, venuta su da tradizioni preliberali. La causa della prosperità capitalistica va ricercata soprattutto in una forte etica del lavoro, che a sua volta è legata a fantasmi di credenze religiose scomparse, quando non addirittura a quelle stesse credenze, oppure a una fede nella nazione o nella razza. Anche il gruppo è un supporto migliore del riconoscimento universale per l'attività economica e la vita comunitaria, e questo anche se ha un fondo di irrazionalità, in quanto può passare molto tempo prima che quest'ultima mini le società in cui opera. Così il riconoscimento universale non solo non produce un soddisfacimento universale, ma c'è anche da dubitare che le società democratiche liberali con basi unicamente razionali siano in grado di durare a lungo.

Aristotele riteneva che la storia fosse ciclica anziché secolare perché tutti i regimi erano in certo qual modo imperfetti, e le loro imperfezioni avrebbero condotto la gente a cambiare continuamente il regime sotto il quale vivevano. E perché, per le ragioni sopra enumerate, non potremmo dire anche noi la stessa cosa della democrazia moderna? Seguendo Aristotele, potremmo postulare che a una società di ultimi uomini fondata unicamente sul desiderio e sulla ragione ne segua una di primi uomini animaleschi in cerca del solo riconoscimento, e viceversa, in un'oscillazione senza fine.

Eppure le due componenti di questa diade non sono del tutto eguali. L'alternativa nietzschiana ci costringe a rompere completamente con la parte concupiscente dell'anima. Questo secolo ci ha fatto toccare con mano le tremende conseguenze del tentativo di resuscitare una megalotimia senza freni, e si può dire che in un certo senso abbiamo già sperimentato alcune di quelle «immense guerre» predette da Nietzsche. Le folle che nell'agosto 1914 chiedevano a gran voce la guerra ebbero i sacrifici e i rischi che volevano, e anche molto di più. Il corso della Grande guerra dimostrò che, quali che fossero i benefici effetti secondari in termini di formazione del

carattere e di rafforzamento della comunità, essi vennero completamente annullati dalla forza distruttiva delle sue conseguenze primarie. Nel secolo XX il rischio della vita in una lotta a sangue è stato del tutto democratizzato. Anziché il segno di un carattere eccezionale, esso è divenuto un'esperienza imposta a masse di uomini, e ultimamente anche di donne e bambini. E non ha portato alla soddisfazione del riconoscimento ma a una morte anonima e inutile. Ben lontana dal rafforzare virtù o creatività, la guerra contemporanea ha minato la fiducia popolare nel significato di parole come coraggio ed eroismo, e in chi è stato coraggioso ed eroico ha favorito un profondo senso di alienazione e di *anomia*. E se un domani la noia della pace e della prosperità porterà gli uomini a cercare nuove lotte e nuove sfide timotiche, c'è il rischio che le conseguenze siano ancora più terribili. Oggi abbiamo infatti armi nucleari e altri ordigni per distruzioni in massa capaci di uccidere in maniera istantanea e anonima milioni di persone.

Ma un baluardo contro il revival della storia e il ritorno del primo uomo ce l'abbiamo, ed è il meccanismo imponente della scienza moderna di cui abbiamo parlato nella Parte seconda di questo libro, un meccanismo mosso dal desiderio senza limiti e guidato dalla ragione. Una rinascita della megalotimia nel mondo moderno vorrebbe dire una rottura con questo potente e dinamico mondo economico e un tentativo per rompere la logica dello sviluppo tecnologico. Rotture del genere si sono già dimostrate possibili in tempi e luoghi particolari, come quando paesi quali la Germania e il Giappone si sono immolati per il riconoscimento nazionale, ma è discutibile che il mondo nel suo insieme possa operare una rottura per un lungo periodo di tempo. A spingere la Germania e il Giappone a scatenare le guerre della prima metà del secolo XX è stato il desiderio di vedere riconosciuta la loro superiorità, ma anch'essi credevano di assicurarsi un futuro economico conquistandosi un *Lebensraum* o una "sfera di prosperità". L'esperienza successiva ha dimostrato a tutti e due questi paesi che era molto più facile ottenere la sicurezza economica con il libero scambio che con la guerra, e che la strada delle conquiste militari portava alla completa distruzione dei valori economici.

Guardando all’America di oggi non mi meraviglio affatto che ci si trovi di fronte al problema di un eccesso di megalotimia. Mi sembra infatti che tutti quei giovani dall’aspetto coscienzioso che entrano a frotte nelle facoltà di legge e di economia e riempiono con apprensione i loro curriculum nella speranza di poter conservare lo stile di vita al quale credono di avere diritto rischino molto più di diventare ultimi uomini che di far rivivere le passioni del primo uomo. Tutto infatti fa pensare che per loro il progetto liberale di una vita piena di beni materiali, di ambizioni consentite e di sicurezza si sia realizzato anche troppo. Ed è difficile individuare sotto la scorza della media dei giovani avvocati grandi desideri insoddisfatti o grandi passioni.

Questo vale anche per altre parti del mondo post-storico. Durante gli anni ottanta, di fronte a problemi come la guerra fredda, la fame del Terzo mondo o la lotta al terrorismo, i leader della maggior parte dei paesi dell’Europa occidentale non è che si siano mostrati tanto vogliosi di grandi lotte o di grandi sacrifici. Tra i giovani ci furono dei fanatici che si unirono alla RAF (Frazione dell’armata rossa) tedesca o alle Brigate rosse italiane, ma si trattò di esigue frange di folli tenute in vita dagli aiuti del blocco sovietico. Dopo i grandi avvenimenti verificatisi nell’Europa orientale nell’autunno 1989 un numero rilevante di tedeschi cominciò a dubitare della saggezza dell’unificazione *perché sarebbe costata troppo*. Tutto questo sta a dimostrare che non ci troviamo di fronte a una civiltà pronta a immolarsi sulla pira di nuovi e imprevisi fanatismi, ma piuttosto di una civiltà del tutto soddisfatta di ciò che è e di ciò che sarà.

Platone affermava che pur essendo il *thymós* il fondamento di tutte le virtù, di per sé esso non era né buono né cattivo, ma doveva essere educato in modo da giovare al bene comune. In altre parole il *thymós* doveva essere governato dalla ragione e reso un alleato del desiderio. Lo stato giusto era quello in cui tutte e tre le parti dell’anima venivano soddisfatte e portate all’equilibrio sotto la guida della ragione.⁸ Realizzare il miglior regime era estremamente difficile per il fatto che esso avrebbe dovuto soddisfare simultaneamente l’intero uomo, cioè la sua ragione, il suo desiderio e il suo *thymós*. Ma anche se non era possibile per i regimi esistenti soddisfare completamente l’uomo, il miglior regime costituiva un modello in base al

quale si potevano giudicare i regimi attualmente esistenti Il regime migliore era quello che riusciva a soddisfare nel modo migliore e contemporaneamente tutte e tre le parti dell'anima.

Se in base a questo modello mettiamo a confronto le alternative storiche che conosciamo, ci sembrerebbe che la democrazia liberale offra le maggiori possibilità a tutte e tre le parti. Infatti anche se «in teoria» non può qualificarsi come il regime più giusto, potrebbe esserlo «nella pratica», perché, come ci insegna Hegel, il liberalismo moderno non si basa tanto sull'eliminazione del desiderio del riconoscimento quanto sulla sua trasformazione in una forma più razionale. Se è vero che il *thymós* non viene interamente preservato nelle sue più antiche manifestazioni, è anche vero che esso non viene interamente negato. Non solo, ma nessuna delle società liberali esistenti è basata esclusivamente sull'isotimia, ma tutte permettono un certo grado di megalotimia innocua e addomesticata, anche se questo è contro i principi in cui esse dicono di credere.

Se è vero che il processo storico poggia sui due pilastri gemelli del desiderio razionale e del riconoscimento razionale, e che la moderna democrazia liberale è il sistema politico che meglio soddisfa i due equilibranti in qualche modo, questo vorrebbe dire che la principale minaccia alla democrazia sarebbe la nostra confusione a proposito di ciò che effettivamente è in gioco. Mentre infatti le società moderne si sono evolute in direzione della democrazia, il pensiero moderno è arrivato a un'*impasse*, incapace di raggiungere il consenso su ciò che costituisce l'uomo e la sua dignità, e perciò incapace di definire i diritti dell'uomo. Questo apre la strada, da una parte a una domanda iperintensificata del riconoscimento di eguali diritti, e dall'altra alla ripresa della megalotimia.⁹ Questa confusione del pensiero può verificarsi nonostante la storia venga spinta in una direzione coerente dal desiderio razionale e dal riconoscimento razionale, e nonostante la democrazia liberale costituisca in realtà la migliore soluzione del problema umano.

Può darsi benissimo che gli avvenimenti continuino a svolgersi come nei decenni passati, che l'idea di una storia universale e direzionale che sbocca nella democrazia liberale diventi più convincente, e che l'*impasse*

relativistica del pensiero moderno arrivi a sbloccarsi. In questo nostro secolo il relativismo culturale – un’invenzione tutta europea – è sembrato infatti convincente perché per la prima volta l’Europa si è trovata costretta, con il colonialismo e la decolonizzazione, a confrontarsi seriamente con le culture non europee. La tendenza di molti sviluppi del secolo scorso – il declino della fiducia in se stessa della civiltà europea, l’ascesa del Terzo mondo e il sorgere di nuove ideologie – è stata quella di rafforzare la credenza nel relativismo. Ma se col tempo un numero sempre maggiore di società con storie e culture diverse seguiranno analoghi modelli di sviluppo a lungo termine, se ci sarà una convergenza costante nei tipi di istituzioni che governano le società più avanzate, e se l’omogeneizzazione dell’umanità come risultato dello sviluppo economico continuerà, è probabile che il relativismo finisca con l’apparire molto più estraneo di quanto non sembri oggi. Questo perché le palesi differenze tra le «lingue del bene e del male» dei popoli si riveleranno un prodotto dello stadio particolare del loro sviluppo storico.

Anziché un migliaio di germogli che spuntano da molte e diverse piante in fiore, l’umanità finirà col somigliare a un lungo convoglio di carri lungo una strada. Alcuni di essi si dirigeranno decisi verso la città, altri andranno nel deserto per il bivacco, e altri ancora finiranno incollati sull’ultimo passo di montagna. Alcuni poi, attaccati dagli indiani, verranno dati alle fiamme e saranno abbandonati lungo la strada. Ci saranno dei conducenti che, storditi dalla battaglia, perderanno l’orientamento e andranno nella direzione sbagliata, mentre gli occupanti di uno o due carri, stanchi del viaggio, decideranno di accamparsi in punti particolari lungo la strada. Altri infine lasceranno la strada principale per seguirne altre, ma finiranno per scoprire che per superare la catena montuosa dovranno servirsi dello stesso passo. La grande maggioranza dei carri continuerà comunque il suo lento cammino verso la città e finiranno quasi tutti per arrivarci. I carri sono tutti eguali: anche se dipinti con colori diversi e costruiti con vari materiali, hanno tutti quattro ruote, sono tirati tutti da cavalli, e ognuno trasporta una famiglia che spera e prega che il viaggio vada bene. Le diverse situazioni in cui vengono a trovarsi i carri non rispecchiano differenze permanenti e

necessarie tra le persone che li occupano, ma sono dovute unicamente alle loro diverse posizioni lungo la strada.

Alexandre Kojève credeva che alla fine sarebbe la storia stessa a rivendicare la propria razionalità. Nella città, cioè, entrerebbe un numero di carri abbastanza alto da costringere chiunque ragioni ad ammettere che c'erano solo una strada e una destinazione. Se siamo già arrivati a questo punto non possiamo dirlo con certezza, e questo perché, nonostante la rivoluzione liberale si sia propagata in tutto il mondo, le prove che abbiamo sulla direzione dei carri non possono essere ritenute conclusive. E infine, anche ammesso che la maggioranza dei carri finisca per entrare nella stessa città, potrebbe anche darsi che i loro occupanti, dopo aver dato un'occhiata in giro, non la trovassero di loro gradimento e decidessero di affrontare un altro lungo viaggio.

Ringraziamenti

Né questo libro né l'articolo che lo ha preceduto sarebbero mai stati scritti se durante l'anno accademico 1988-1989 i professori Nathan Tarcov e Allan Bloom del John M. Olin Center for Inquiry into the Theory and Practice of Democracy dell'University of Chicago non mi avessero invitato a tenere una lezione sulla "fine della Storia". Sono stati entrambi miei insegnanti e amici e da loro ho imparato un'enorme quantità di cose nel corso degli anni, a cominciare, tra le altre, dalla *political philosophy*, filosofia politica. A sua volta è stato anche grazie a Owen Harries, redattore del periodico "The National Interest", e alla collaborazione della piccola redazione del medesimo, se questa particolare lezione divenne un ben noto articolo. E a incoraggiarmi, direi in maniera determinante, a passare dall'articolo al libro sono stati Erwin Glikes della Free Press e Andrew Franklin della Hamish Hamilton, che mi hanno anche aiutato nella revisione del manoscritto conclusivo. Di grandissimo aiuto mi sono state inoltre le conversazioni e le letture di un certo numero di amici e colleghi. Tra questi, il più importante è stato Abram Shulsky, che troverà qui esposte molte delle sue idee e delle sue intuizioni. Un ringraziamento particolare lo devo a Irving Kristol, David Epstein, Alvin Bernstein, Henri Higuera, Yoshihisa Komori, Yoshio Fukuyama e George Holmgren che hanno cortesemente letto – tutto o in parte – il manoscritto, esponendomi le loro preziose osservazioni. Desidero inoltre ringraziare le numerose persone – alcune di mia conoscenza, altre no – che in una serie di seminari e di conferenze tenuti negli Stati Uniti e all'estero hanno commentato utilmente vari aspetti del problema qui trattato.

Il presidente della RAND Corporation, James Thompson, è stato davvero gentile nel concedermi di assentarmi dal lavoro durante la stesura di questo

libro. Gary e Linda Armstrong hanno tralasciato temporaneamente di scrivere le loro dissertazioni per aiutarmi a raccogliere il materiale, e nel corso della stesura mi hanno fornito preziosi consigli su molti argomenti. E non so se in luogo dei convenzionali ringraziamenti alla dattilografa per l'aiuto nella preparazione del manoscritto io non debba invece testimoniare tutta la mia gratitudine ai progettisti del microprocessore Intel 80386.

Per ultima, ma più importante fra tutti, devo ricordare mia moglie Laura, che mi ha incoraggiato a scrivere sia l'articolo originario che il presente libro, e che mi è stata vicina durante tutte le critiche e le polemiche che ne seguirono. Essa è stata anche un'attenta lettrice del manoscritto e ha contribuito in mille modi al compimento della sua forma definitiva. Mia figlia Julia e mio figlio David – nato, quest'ultimo, durante la stesura del libro – mi hanno anch'essi aiutato, per il semplice fatto di esserci.

Note

Introduzione

- [1.](#) *The End of History?*, in “The National Interest”, 16 (Summer 1989), pp. 3-18.
- [2.](#) Un mio primo tentativo di rispondere ad alcune di queste critiche in F. Fukuyama, *Reply to My Critics*, in “The National Interest”, 18 (Winter 1989-1990), pp. 21-28.
- [3.](#) Locke e, soprattutto, Madison compresero invece che uno dei fini del governo repubblicano era proprio la protezione dell’orgogliosa autoaffermazione dei cittadini (cfr. in questo volume le pp. 266-269 e la nota 15 al capitolo XIV).

1. Il nostro pessimismo

- [1.](#) Emil Fackenheim, *God’s Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York University Press, New York 1970, pp. 5-6.
- [2.](#) Robert Mackenzie, *The Nineteenth Century – A History*, citato in R.G. Collingwood, *The Idea of History*, New York University Press, New York 1956, p. 146.
- [3.](#) *Encyclopaedia Britannica*, 11^a ed., London, 1911, vol. XXVII, p. 72.
- [4.](#) Norman Angell, *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage*, Heinemann, London 1914.
- [5.](#) Paul Fussel, *The Great War and Modern Memory*, Oxford University Press, New York 1975.
- [6.](#) Questa considerazione si trova in Modris Ecksteins, *Rites of Spring: The Great War and Birth of the Modern Age*, Houghton Mifflin, Boston 1989, pp. 176-191; v. anche Fussel, 1975, pp. 18-27.
- [7.](#) Erich Maria Remarque, *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, Mondadori, Milano 1956, pp. 18-19.
- [8.](#) Cit. in Ecksteins, 1989, p. 291.
- [9.](#) Jean-Francois Revel, *But We Follow the Worse...*, in “The National Interest”, n. 18 (Winter 1989-1990), pp. 99-103.
- [10.](#) V. la replica di Gertrude Himmelfarb all’articolo *The End of History?*, in “The National Interest”, n. 16 (Summer), pp. 25-26.
- [11.](#) Corsivo aggiunto. Henry Kissinger, *The Permanent Challenge of Peace: US Policy toward the Soviet Union*, in *American Foreign Policy*, 3^a ed., New York Norton, New York 1977, p. 302.
- [12.](#) Tra questi anche il sottoscritto, che nel 1984 scriveva: «Tra gli osservatori americani dell’Unione Sovietica c’è stata una tendenza assai omogenea a esagerare le difficoltà del sistema sovietico e a sottovalutarne l’efficienza e il dinamismo». Recensione a cura di Robert Byrnes, *After Brežnev*, in “American Spectator”, 17, n. 4 (April 1984), pp. 35-37.

- [13.](#) Jean-François Revel, *Why Democracies Perish*, New York Harper and Row, New York 1985, p. 3.
- [14.](#) Jeanne Kirkpatrick, *Dictatorships and Double Standards*, in "Commentary", 68 (November 1979), pp. 34-35.
- [15.](#) Per una buona critica di Revel, scritta prima della *perestrojka* e della *glasnost*, cfr. Stephen Sestanovich, *Anxiety and Ideology*, in "University of Chicago Law Review", 52 (Spring 1985), pp. 536-549.
- [16.](#) Revel 1983, p. 17. Non è del tutto chiaro fino a che punto Revel credeva nelle sue formulazioni sulle forze e le debolezze della democrazia e del totalitarismo. In gran parte, la sua decisione nei confronti degli insuccessi democratici potrebbe essere attribuita all'esigenza di calcare la mano per svegliare i suoi amici democratici dal loro evidente torpore e aprir loro gli occhi sulla minaccia costituita dalla potenza sovietica. Se infatti avesse creduto che le democrazie fossero così deboli come a volte ce le dipinge, non ci sarebbe stato bisogno di scrivere *Why Democracies Perish*.
- [17.](#) Jerry Hough, *The Soviet Union and Social Science Theory*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1977, p. 8. Hough prosegue dicendo: «Ci sono, ovviamente, studiosi i quali lasciano pensare che nell'Unione Sovietica la partecipazione alla vita politica in realtà non esiste [...] che la parola «pluralismo» non può mai essere usata nel suo significato specifico per descrivere l'Unione Sovietica [...] ma a me sembra che non valga la pena di soffermarsi su simili affermazioni».
- [18.](#) Hough 1977, p. 5. La rielaborazione da parte di Jerry Hough dell'opera classica di Merle Fainsod sul comunismo sovietico, *How the Soviet Union is Governed*, dedica un lungo capitolo al vecchio Soviet Supremo brezneviano, che egli difende quale assise in cui vengono articolati e difesi gli interessi sociali. Fa un effetto davvero curioso leggere questo articolo alla luce delle attività dei deputati del Congresso del Popolo e del nuovo Soviet Supremo creati da Gorbacëv dopo la conferenza del partito del 1988. Cfr. *How the Soviet Union is Governed*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1979, pp. 363-380.
- [19.](#) A. James McAdams, *Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction*, in "Comparative Politics", 20, n. 1 (October 1987), pp. 107-118.
- [20.](#) Cfr., per esempio, l'argomentazione di T.H. Rigby, secondo la quale i paesi comunisti avrebbero raggiunto la legittimità in base alla «razionalità dei fini». *Introduction: Political Legitimacy, Weber and Communist Mono-organisational Systems*, in T.H. Rigby e Ferenc Fehér, *Political Legitimation in Communist States*, MacMillan, London 1982.
- [21.](#) Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven 1968, p. 1. Cfr. anche le conclusioni in Timothy J. Colton, *The Dilemma of Reform in the Soviet Union*, edizione aumentata e corretta, Council on Foreign Relations, New York 1986, pp. 119-122.
- [22.](#) Per una descrizione generale cfr. Dankwart A. Rustow, *Democracy: A Global Revolution?*, in "Foreign Affairs", (Fall 1990), pp. 75-90.

2. La debolezza degli stati forti

[1.](#) Max Weber ha ampiamente trattato il concetto di legittimazione, ideando la famosa divisione tripartita delle forme dell'autorità, e cioè la tradizionale, la razionale e la carismatica. C'è stato un notevole dibattito per stabilire quale di queste categorie weberiane caratterizzasse meglio l'autorità in stati totalitari quali la Germania nazista o l'Unione Sovietica. Cfr., per esempio, i vari saggi in Rigby

e Fehér 1982. In Weber la trattazione dei vari tipi di autorità si trova in *The Theory of Social and Economic Organization*, a cura di Talcott Parsons, Oxford University Press, New York 1947, pp. 324-423. La difficoltà di adattare gli stati totalitari alle categorie di Weber lascia pensare che il suo sia piuttosto un sistema formale e artificiale di tipi ideali e che presenti per questo dei limiti.

2. Questo punto viene fatto rilevare nella replica di Kojève a Strauss, *Tyranny and Wisdom*, in Leo Strauss, *On Tyranny*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1963, pp. 152-153.

3. Su questo punto cfr. l'introduzione a Guillermo O'Donnell e Philippe Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1986, p. 15.

4. Su questo punto, cfr. *Introduzione* in Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter (a cura di), *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1986d), p. 15.

5. Il saggio classico su questo argomento è Juan Linz (a cura di), *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibration*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978.

6. Citato da un giornalista svizzero in Philippe Schmitter, *Revolution by "Golpe": Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritarianism in Portugal*, in "Armed Forces and Society", 2, n. 1 (November 1975), pp. 5-33.

7. *Ibid.*, e Thomas C. Bruneau, *Continuity and Change in Portuguese Politics: Ten Years after the Revolution of 25 April 1974*, in Geoffrey Pridham (a cura di), *The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece, and Portugal*, Frank Cass, London 1984.

8. Kenneth Maxwell, *Regime Overthrow and the Prospects for Democratic Transition in Portugal*, in Guillermo O'Donnell e Philippe Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimora 1986, p. 136.

9. Cfr. Kenneth Medhurst, *Spain's Evolutionary Pathway from Dictatorship to Democracy*, in Pridham 1984, pp. 31-32; e José Casanova, *Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy*, in "Social Research", 50 (Winter 1983), pp. 929-973.

10. José Maria Maravall, Julian Santamaria, *Political Change in Spain and the Prospects for Democracy*, in O'Donnell e Schmitter, *Southern Europe* (1986), p. 81. Da un sondaggio condotto nel dicembre 1975 emerse che il 42,2 per cento delle persone intervistate e il 51,7 per cento di quelle che si limitarono a esprimere un'opinione desideravano cambiamenti che portassero la Spagna al livello dei paesi democratici dell'Europa occidentale. John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco*, Praeger, New York 1979, p. 17.

11. Nonostante l'opposizione dello zoccolo duro dei franchisti, nel referendum del dicembre 1976 votò il 77,7 per cento dei votanti eleggibili, e il 94,2 per cento di essi votò "sì". Coverdale 1979, p. 53.

12. P. Nikiforos Diamandouros, *Regime Change and the Prospects for Democracy in Greece: 1974-1983*, in O'Donnell e Schmitter, *Southern Europe* (1986), p. 148.

13. Indicativa del fatto che i militari mancavano di fiducia in se stessi fu la riaffermazione della gerarchia tradizionale, che tesse la base del potere al generale di brigata Demetrios Ioannides, l'uomo forte del regime, sostenuto dalla minaccia di un colpo di stato da parte della III Armata. P. Nikiforos Diamandouros, *Transition to, and Consolidation of, Democratic Politics in Greece, 1974-1983: A Tentative Assessment*, in Pridham 1984, pp. 53-54.

14. Cfr. Carlos Waisman, *Argentina: Autarkic Industrialization and Illegitimacy*, in Larry Diamond, Juan Linz, Seymour Martin Lipset, *Democracy in Developing Countries*, vol. 4, *Latin America*, Lynne Renner, Boulder Colo 1988, p. 85.

15. Cynthia McClintock, *Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic*, in Diamond *et al.*, 1988, p. 350. Inoltre la netta polarizzazione tra l'oligarchia tradizionale peruviana e l'APRA, il partito riformista del paese, si era ormai attenuata al punto da permettere l'ascesa al potere, nel 1985, di un *aprista*.

16. Su questo periodo della storia brasiliana cfr. Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-85*, Oxford University Press, New York 1988, pp. 210-255.

17. Charles Guy Gillespie, Luis Eduardo Gonzales, *Uruguay: The Survival of Old and Autonomous Institutions*, in Diamond *et al.* 1988, pp. 223-226.

18. Verwoerd, a partire dal 1950 ministro degli Affari Indigeni e primo ministro dal 1961 al 1966, aveva studiato in Germania negli anni venti e, ritornato in Sud Africa, aveva ideato una teoria "neo fichtiana" del *Volk*. Cfr T.R.H. Davenport, *South Africa: A Modern History*, MacMillan South Africa, Johannesburg 1987, p. 318.

19. Citato in John Kane-Berman, *South Africa's Silent Revolution*, South Africa Institute of Race Relations, Johannesburg 1990, p. 60. L'affermazione venne fatta nel corso della campagna elettorale del 1987.

20. A questi casi possiamo aggiungere quello dell'Iraq di Saddam Hussein. Come molti altri stati di polizia del secolo XX, anche l'Iraq baathista dava l'impressione di essere molto forte, e invece in men che non si dica è crollato sotto le bombe americane. La sua imponente macchina militare, la più grande del Medio Oriente, basata com'era su riserve petrolifere seconde solo a quelle dell'Arabia Saudita, si è rivelata un castello di carta, perché alla fine la popolazione dell'Iraq non se l'è sentita di combattere per il regime di Saddam. Questo stato forte ha dimostrato chiaramente la sua cruciale debolezza gettandosi in meno di un decennio in due guerre rovinose e non necessarie, guerre che un Iraq democratico, sensibile alla volontà del suo popolo, forse non avrebbe mai combattuto.

21. Gli scioperi e le manifestazioni di protesta ebbero effettivamente un certo ruolo nel convincere i militari della Grecia, del Perù, del Brasile e di altri paesi a lasciare il governo, mentre in altri casi il crollo di questi regimi venne accelerato, come abbiamo visto, da fallimenti in politica estera. E tuttavia non possiamo in alcun modo affermare che questi fattori abbiano *costretto* i vecchi regimi a sloggiare, perché non sappiamo che cosa sarebbe successo se essi avessero deciso di resistere a ogni costo.

3. Ancora sulla debolezza degli stati forti, o degli ananas sulla luna

1. Andrej Nuikin, *The Bee and the Communist Ideal*, da Yu. Afanaseyev (a cura di), *Inogo ne dano*, Progress, Mosca 1989, p. 510.

2. La definizione standard del totalitarismo si trova in Carl J. Friedrich, Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship an Autocracy*, 2^a ed., Harvard University Press, Cambridge (MA) 1965.

3. Michail Geller, *Cogs in the Wheel: The Formation of the Soviet Man*, Knopf, New York 1988, p. 30.

4. Custine, Marchese de, *Journey for Our Time*, Pelegrini and Cudahy, New York 1951, p. 323.

5. Tutti i paesi dell'Europa sudorientale hanno attraversato un'analogia evoluzione dal 1989. In parte i vecchi regimi comunisti riuscirono a riciclarsi come "socialisti", conquistando la maggioranza con elezioni ragionevolmente regolari, ma furono in seguito oggetto di aspri attacchi, a mano a mano che il popolo veniva esprimendo una domanda di democrazia più radicale. Queste pressioni condussero alla caduta il regime bulgaro e indebolirono gravemente gli altri «riciclatori», a eccezione del serbo Milošević.

6. E Hewett, *Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency*, Brookings Institution, Washington DC 1988, p. 38.

7. Anders Aslund, *Gorbachev's Struggle for Economic Reform*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1989, p. 15. Aslund ha preso queste cifre da Selyunin, da Khanin e da Abel Aganbegyan. Egli fa rilevare che la percentuale di PIL spesa in URSS per la difesa, e calcolata dalla CIA nella misura del 15-17 per cento del prodotto materiale netto per la maggior parte del periodo postbellico, è stata probabilmente superiore del 25-30 per cento. A partire dal 1990, portavoce sovietici quali Eduard-Shevardnadze hanno cominciato a parlare regolarmente del 25 per cento del PIL quale quota assegnata alle spese per la difesa.

8. *Ibid.*

9. Per un panorama di queste diverse scuole di economisti sovietici, cfr. Aslund 1990, pp. 3-8, e Hewett 1988, pp. 274-302. Per un esempio tipico delle critiche sovietiche alla pianificazione centralizzata, cfr. l'articolo di Gavril Popov *Restructuring of the Economy's Management*, in Afanaseyev 1989, pp. 621-633.

10. È del tutto chiaro che, quando arrivarono al potere, sia Andropov che Gorbacëv erano in una certa misura consapevoli delle dimensioni del rallentamento economico, e che i primi tentativi di riforma di entrambi i leader furono motivati dalla sensazione di dover fare qualcosa per evitare una crisi economica. Cfr. Marshall I. Goldman, *Economic Reform in the Age of High Technology*, Norton, New York 1987, p. 71.

11. La maggior parte delle inefficienze e delle patologie della gestione centralizzata dell'economia che sono state rivelate nel corso della *perestrojka*, vennero documentate negli anni cinquanta in opere come *Factory and Manager in the URSS* di Joseph Berliner, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1957, basata su interviste a un rifugiato politico. È presumibile che il KGB sia stato in grado di fornire simili analisi politiche a leader come Andropov e Gorbacëv, quando essi giunsero al potere.

12. In realtà, nel 1985 Gorbacëv lodò tutto quello che aveva fatto Stalin; poi, alla fine del 1987, approvò – come Chruščëv – l'operato di Stalin fino alla collettivizzazione degli anni trenta. E fu solo nel 1988 che egli confermò la limitata liberalizzazione patrocinata da Bucharin e da Lenin negli anni venti, durante la NEP, la Nuova politica economica. V. il riferimento a Bucharin nel discorso tenuto da Gorbacëv il 7 novembre 1987, in occasione del 70° anniversario della Rivoluzione d'Ottobre.

13. Vi sono in effetti nazionalisti russi di destra come Aleksandr Prochanov che aderiscono a un'ideologia anticapitalistica e antidemocratica abbastanza sistematica, che però non è marxista. Anche Aleksandr Solženicyn è stato accusato di simpatie del genere, ma non si sa quale sia esattamente la sua posizione sulla democrazia.

14. Sono completamente d'accordo con l'opinione di Jeremy Azrael che il popolo russo ha diritto alle scuse di numerosi detrattori occidentali, che lo ritenevano incapace di scegliere la democrazia, e della sua stessa *intelligencija* russofoba.

15. C'è stata in passato tra i sovietologi accademici una controversia sul successo finale del progetto totalitario, nonché sulla liceità o meno di usare il termine “totalitario” per definire l'URSS post-staliniana o uno qualsiasi dei regimi satelliti dell'Europa orientale. La datazione a oggi della fine del periodo totalitario dell'URSS è sostenuta da Andranik Migranyan in *The Long Road to European Home*, “Novyj Mir”, n. 7 (luglio 1989), pp. 166-184.

16. Václav Havel *et al.*, *The Power of the Powerless*, Hutchinson, Londra 1985, p. 27. Questo termine è stato usato anche da Juan Linz per definire i regimi comunisti dell'era brezneviana. Non è esatto dire che sotto Chruščëv e Brežnev l'Unione Sovietica divenne un altro governo autoritario. Alcuni sovietologi, tra cui Jerry Hough, hanno ravvisato l'emergere, nell'Unione Sovietica degli anni sessanta e settanta, di «gruppi di interesse» o di un «pluralismo istituzionale». Ma se è vero che tra i diversi ministeri economici sovietici, o tra Mosca e le organizzazioni provinciali del partito ci sono stati certi mercanteggiamenti e certi compromessi, è anche vero che questa interazione ebbe luogo secondo regole molto rigide fissate proprio dallo stato. V. *Interest Groups in Soviet Politics* di H. Gordon Skilling e Franklyn Griffiths (a cura di), Princeton University Press, Princeton 1971, e Hough 1979, pp. 518-529.

17. Per una cronologia di questi avvenimenti, cfr. Lucian W. Pye, *Tiananmen and Chinese Political Culture*, in “Asian Survey” (April 1990), pp. 331-347.

18. Questo lo ha suggerito Henry Kissinger in *The Caricature of Deng as Tyrant is Unfair*, in “Washington Post”, 1° agosto 1989, p. A21.

19. Ian Wilson, You Ji, *Leadership by “Lines”: China's Unresolved Succession*, in “Problems of Communism”, (January-February 1990), pp. 28-44.

20. Effettivamente, queste società sono state considerate talmente diverse da venir studiate nell'ambito di discipline quali la sinologia, la sovietologia o la cremlinologia, che si occupano non della dinamica della società civile nel suo complesso, ma solo di politica, di chi la dirige, e spesso della politica di un gruppo di dieci o dodici individui potenti.

4. La rivoluzione liberale mondiale

1. *Dokumente*, p. 352.

2. James Bryce, *Modern Democracies*, MacMillan, New York 1931, pp. 53-54.

3. Accettando, come fa Schumpeter, i requisiti delle definizioni della democrazia date nel secolo XVIII, possiamo dire con lui che la democrazia è «una libera competizione tra candidati per ottenere il voto dell'elettorato» (Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper Brothers, New York 1950, p. 284.). Cfr. anche la trattazione delle definizioni della democrazia in Samuel Huntington, *Will More Countries Become Democratic*, in “Political Science Quarterly”, 99 (Summer 1984), pp. 193-218.

4. Nella maggior parte delle democrazie, ivi comprese quella inglese e quella statunitense, l'allargamento del diritto di voto è stato graduale; anche molte democrazie contemporanee sono arrivate al suffragio universale solo verso la fine di questo secolo, e pur tuttavia potevano essere definite democrazie anche prima di allora. Cfr. Bryce 1931, pp. 20-23.

5. Le ragioni di questo verranno trattate più diffusamente nella Parte seconda.

6. In seguito alle rivoluzioni avvenute nell'Europa orientale nel 1989, ci sono state pressioni per una maggiore democrazia anche in paesi come l'Egitto e la Giordania; ma in tutto il mondo arabo l'islam

costituisce un enorme ostacolo alla democratizzazione. Come hanno dimostrato le elezioni municipali algerine del 1990, e un decennio prima l'Iran, una maggiore democrazia non può condurre a una maggiore liberalizzazione perché essa porterebbe al potere i fondamentalisti islamici, che sperano di instaurare una qualche forma di teocrazia popolare.

7. Sulla scia degli avvenimenti dell'Europa orientale, anche in stati monopartitici come il Kenya e la Tanzania si sono avute forti pressioni per il pluralismo e le elezioni.

8. Nonostante l'Iraq sia un paese islamico, il partito al-Ba'ath è un'organizzazione nazionalista araba dichiaratamente laica. I suoi tentativi di presentarsi, dopo l'invasione del Kuwait, sotto spoglie islamiche sono apparsi molto strani se si pensa a tutti gli sforzi fatti in precedenza, ed esattamente durante la guerra con l'Iran, per presentarsi come difensore dei valori occidentali contro il fanatismo islamico di quest'ultimo paese.

9. Naturalmente possono minacciare la democrazia liberale con il terrorismo, una minaccia grave, certo, ma non letale.

10. La tesi che ho sostenuto nel mio articolo *The End of History?*, ossia che non c'erano alternative praticabili alla democrazia liberale, ha suscitato una quantità di repliche irritate da parte di persone che indicavano come alternative il fondamentalismo islamico, il nazionalismo, il fascismo e un certo numero di altre possibilità. Nessuno di questi critici ritiene tuttavia che queste alternative siano *superiori* alla democrazia liberale, e nel corso di tutta la polemica sul mio articolo, nessuno – che io sappia – ha suggerito una forma alternativa di organizzazione sociale ritenuta personalmente migliore.

11. Varie distinzioni di questo genere si trovano in Robert M. Fishman, *Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy*, in "World Politics", 42 (April 1990), pp. 422-440.

12. È così che la democrazia ateniese lasciò condannare a morte Socrate, il suo cittadino più famoso, perché esercitava il diritto alla libertà di parola, e quindi corrompeva i giovani.

13. Questa tavola è basata in gran parte su quella che si trova in Michael Doyle, *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs*, in "Philosophy and Public Affairs" (Summer-Fall 1983), pp. 204-235. Secondo Doyle, perché una democrazia liberale possa dirsi tale, deve possedere i seguenti requisiti: 1) l'indipendenza, 2) la durata di almeno tre anni, e 3) una popolazione superiore al milione. Io ho mitigato il requisito della durata per alcune delle nuove democrazie dell'Europa orientale che ritengo possano durare perlomeno tre anni. Inoltre ho tolto Messico, Senegal, Singapore, Sri Lanka e Nigeria dall'elenco di Doyle, in quanto non hanno i requisiti richiesti dalla Freedom House per essere considerati paesi liberi. Un certo numero di stati che non sono in questo elenco sono stati classificati dalla Freedom House come «parzialmente liberi» perché recentemente hanno tenuto elezioni multipartitiche. Essi comprendono: Turchia, Jugoslavia, Bulgaria, Colombia, Perù, El Salvador, Nicaragua e Malaysia. V. Freedom House Survey, *Freedom at Issue* (January-February 1990).

14. Howard Wiarda, *Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberian Latin Tradition*, in "World Politics", 25 (January 1973), pp. 106-135.

15. Howard Wiarda, *The Ethnocentrism of the Social Science [sic]: Implications for Research and Policy*, in "Review of Politics", (April 1981), pp. 163-197.

5. *Un'idea per una storia universale*

- [1.](#) Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1988, p. 55.
- [2.](#) In effetti Erodoto, detto il "padre della storia", ci ha lasciato un resoconto enciclopedico del genere sui greci e i popoli barbari, ma in esso manca un vero e proprio filo che legghi il tutto.
- [3.](#) Cfr. *Repubblica*, VII, 543c-569c, e *Politica*, VIII, 1301a-1316b.
- [4.](#) Su questo punto cfr. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe (ILL) 1958, p. 299.
- [5.](#) Per due punti di vista molto diversi sui tentativi fatti in passato di scrivere storie universali, cfr. J.B. Bury, *The Idea of Progress*, McMillan, New York 1932, e Robert Nisbet, *Social Change and History*, Oxford University Press, London 1969.
- [6.](#) L'uso corrente di contare gli anni prima e dopo Cristo, ora adottato anche da gran parte del mondo non cristiano, risale a Isidoro di Siviglia, uno storico cristiano vissuto nel secolo VII. V. Collingwood 1956, pp. 49 e 51.
- [7.](#) Tra i tentativi di scrivere storie universali fatti agli inizi dell'epoca moderna, ricordiamo quello di Jean Bodin, *De la vicissitude ou varieté des choses en l'univers* di Louis Le Roy, e, un secolo dopo, i *Discours sur l'histoire universelle* di Bossuet, F. Didot, Paris 1852. Cfr. Bury 1932, pp. 37-47.
- [8.](#) Citato in Nisbet 1969, p. 104. Cfr. anche Bury 1932, pp. 104-111.
- [9.](#) Cfr. Nisbet 1969, pp. 120-121.
- [10.](#) Per i commenti al saggio di Kant cfr. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford 1956, pp. 98-103, e William Galston, *Kant and the Problem of History*, University of Chicago Press, Chicago 1975, special. pp. 205-268.
- [11.](#) *An Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*, in Immanuel Kant, *On History*, Indianapolis, I, antologia a cura di Bobbs-Merrill, 1956, pp. 11-13.
- [12.](#) *Ibid.*, p. 16.
- [13.](#) Kant, *Idea* (1954), pp. 23-26.
- [14.](#) Nelle tradizioni empirica e positivista le interpretazioni sbagliate di Hegel non si contano. Ecco che cosa scrive in *The Open Society and its Enemies*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1950, p. 277, Karl Popper: «Ma per quanto riguarda Hegel, io non penso che avesse nemmeno talento. Scrive in una maniera indigeribile. Come deve ammettere anche il suo fervente apologeta, il suo stile è "indiscutibilmente scandaloso". Per quanto riguarda poi il contenuto della sua opera, egli eccelle solamente per la straordinaria mancanza di originalità [...] questi pensieri e questi metodi presi in prestito li consacrò con fermezza di proposito, ma senza un briciolo di genialità, a unico scopo: combattere contro la società aperta, e così servire il suo datore di lavoro, Federico Guglielmo di Prussia [...] E di tutta la storia di Hegel non varrebbe nemmeno la pena di parlarne se non fosse per le sue più sinistre conseguenze, che dimostrano com'è facile che un buffone diventi un "artefice di storia"». Né lo tratta meglio Bertrand Russell, che nei suoi *Unpopular Essays*, London (1950), p. 22, afferma: «Dalla sua metafisica si deduce che la vera libertà consiste nell'obbedienza a un'autorità arbitraria, che la libertà di parola è un male, che la monarchia assoluta è un bene, che lo stato prussiano era il migliore che esistesse al tempo in cui egli scriveva, che la guerra è un bene e che l'organizzazione internazionale per la soluzione pacifica delle controversie era di solito una disgrazia». E la tradizione di attaccare le credenziali liberali di Hegel così continua con Paul Hirst: «Nessun lettore attento della *Filosofia del diritto* di Hegel prenderebbe mai l'autore per un liberale. La teoria politica di Hegel è la concezione di un conservatore prussiano secondo il quale dopo la

sconfitta di Jena del 1806 le riforme si erano spinte anche troppo avanti». *Endism*, “London Review of Books”, 23 novembre 1989.

[15.](#) Questo è fatto rilevare in Galston 1975, p. 261.

[16.](#) Questa citazione è tratta dalla trascrizione delle lezioni di Hegel sulla storia che ci sono pervenute come *The Philosophy of History*, trad. di Sibree, Dover Publications, New York 1956, pp. 17-18.

[17.](#) *Philosophy of History*, p. 19.

[18.](#) Per un buon correttivo delle opinioni convenzionali che ci presentano Hegel come un autoritario, cfr. Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1972. Per fare qualche esempio di come Hegel è stato frainteso, se è vero che egli è per la monarchia, è però altrettanto vero che nei par. 275-286 della *Filosofia del diritto* la sua concezione della medesima è vicina a quella del moderno capo dello stato ed è compatibile con le monarchie costituzionali che esistono attualmente, per cui è ben lontana dal giustificare la monarchia prussiana del suo tempo e può essere letta come una critica esoterica di quella realtà. È anche vero che Hegel fu contrario alle elezioni dirette e favorevole all'organizzazione della società in corporazioni, ma questo non perché era contro il principio della sovranità popolare *in sé e per sé*. Il suo corporativismo si può interpretare come qualcosa di simile all'«arte dell'associarsi» di Tocqueville: in un grande stato moderno la partecipazione politica, se vuole essere efficiente e avere un senso dev'essere mediata da tutta una serie di organizzazioni e di associazioni. L'appartenenza a una corporazione non è basata sulla nascita ma sull'occupazione, ed è aperta a tutti. Sulla questione della presunta glorificazione della guerra da parte di Hegel, cfr. la Parte quinta.

[19.](#) Per una lettura di Hegel che sottolinei gli aspetti non deterministici del suo sistema, cfr. Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.

[20.](#) *Philosophy of History*, pp. 318-328.

[21.](#) Lo “storicismo” inteso in questo senso va distinto dall'uso che Karl Popper ne fa in *The Poverty of Historicism* e in altre sue opere. Con la sua solita mancanza di discernimento, Popper identifica lo storicismo con la pretesa di poter predire il futuro basandosi sul passato, una concezione secondo la quale anche un filosofo del diritto naturale come Platone diventa uno “storicista” al pari di Hegel.

[22.](#) Questa eccezione fu Rousseau, che nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, parlando della storia dell'uomo, afferma che la natura dei desideri cambia radicalmente col tempo.

[23.](#) Questo vuol dire, tra l'altro, che gli esseri umani non sono del tutto soggetti alle leggi fisiche che governano il resto della natura. Le scienze sociali moderne partono in gran parte dalla premessa che lo studio dell'uomo può essere inserito nello studio della natura, dato che l'essenza di esso non è diversa da quella di quest'ultima. Forse è proprio questa premessa che determina l'incapacità delle scienze sociali a costituirsi come “scienze” ampiamente riconosciute.

[24.](#) Si veda come Hegel tratta la natura mutevole del desiderio nei par. 190-195 della *Filosofia del diritto*.

[25.](#) Hegel sul consumismo: «Quello che gli inglesi chiamano “comfort” è qualcosa di inesauribile e di illimitato. Altri possono dimostrarti che quello che tu pensi che sia comfort è in ogni caso mancanza di comfort, disagio, e queste dimostrazioni non finiscono mai. Perciò il bisogno di un maggiore comfort non è che nasca esattamente e direttamente dentro di te: *esso ti è suggerito da*

coloro che sperano di trarre profitto dalla sua creazione» (Il corsivo è nostro). *Filosofia del diritto*, appendice al par. 191.

26. Questa interpretazione di Marx è diventata di moda grazie a *Storia e coscienza di classe* di Georg Lukács.

27. Su alcuni di questi punti cfr. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, *passim*.

28. Le lezioni di Kojève all'École pratique ci sono pervenute sotto il titolo *Introduction à la lecture d'Hegel*, Parigi, Gallimard, 1947, tradotto in inglese come *Introduction to the Reading of Hegel*, trad. di James Nichols, Basic Books, New York 1969. Molti degli studenti di Kojève sono diventati famosi nella generazione successiva; tra questi: Raymond Queneau, Jacques Lacan, George Bataille, Raymond Aron, Eric Weil, Georges Fessard e Maurice Merleau-Ponty. Per un elenco completo cfr. Michael Roth, *Knowing and History*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1988, pp. 225-227. Su Kojève cfr. anche Barry Cooper, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*, University of Toronto Press, Toronto 1984.

29. Raymond Aron, *Memoirs*, Holmes and Meier, New York e Londra 1990, pp. 65-66.

30. Per l'esattezza: «Che cosa successe a partire da questa data [1806]? Assolutamente niente, solo l'allineamento delle province. L'unica rivoluzione cinese è l'introduzione nel paese del Codice napoleonico». Da un'intervista, *La Quinzaine litteraire*, 1°-15 giugno 1968, citata in Roth 1988, p. 83.

31. Kojève 1947, p. 436.

32. Dato che a volte Kojève si è professato un fervente ammiratore di Stalin e ha affermato che tra gli Stati Uniti, l'Unione Sovietica e la Cina degli anni cinquanta non c'era una differenza sostanziale, c'è qualche problema a considerarlo un liberale. Ecco le sue parole: «Se gli americani danno l'impressione di essere dei ricchi cino-sovietici è perché i russi e i cinesi non sono altro che americani ancora poveri che stanno avanzando rapidamente verso la ricchezza». Con tutto ciò, lo stesso Kojève è stato un leale servitore della Comunità economica europea e della Francia borghese, e ha anche affermato: «Gli Stati Uniti hanno già raggiunto lo stadio finale del "comunismo" marxista, dato che praticamente tutti i membri di una "società senza classi" possono d'ora in poi venire in possesso di ciò che gli sembra buono, senza perciò lavorare più di quanto vogliono». Indubbiamente l'America e l'Europa del dopoguerra hanno realizzato il «riconoscimento universale» in maniera più completa di quanto la Russia stalinista non abbia mai fatto, rendendoci più convincente il Kojève liberale di quello stalinista. Kojève 1947, p. 436.

33. Max Beloff, *Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier*, in "Encounter", 74 (1990), pp. 51-54.

34. Non c'è un solo testo che ci fornisca una definizione autorevole della teoria della modernizzazione, e nel corso degli anni il disegno originario ha subito un certo numero di variazioni. Oltre che nel volume di Lerner sopra citato, la teoria della modernizzazione è stata elaborata in varie opere di Talcott Parsons, e in particolare in *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill, New York 1937; *Toward a General Theory of Action* (con Edward Shils), Harvard University Press, Cambridge (MA) 1951, e in *The Social System*, Free Press, Glencoe (ILL) 1951. Una versione breve e relativamente accessibile delle idee di Parsons è contenuta in *Evolutionary Universals in Society*, in "American Sociological Review", 29 (June 1964), pp. 339-357. Su questa tradizione si sono mossi gli autori dei nove volumi sponsorizzati dall'American Social Science Research Council e pubblicati tra il 1963 e il 1975, il primo dei quali è stato *Communications and Political Development* di Lucian

Pye, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1963, e l'ultimo *Crisis of Political Development in Europe and the United States* di Raymond Grew, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1978. Per due panoramiche della storia di questa letteratura cfr. i saggi di Samuel Huntington e Gabriel Almond in Samuel Huntington, Myron Weiner (a cura di), *Understanding Political Development*, Little Brown, Boston 1987.

35. *Capital*, vol. I, International Publishers, New York 1967, p. 8.

36. Cfr. per esempio Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, Free Press, Glencoe (ILL) 1958, p. 46.

37. Mentre il concetto di sviluppo economico è abbastanza intuitivo, quello di sviluppo politico lo è meno. Esso sottintende infatti tutta una gerarchia di forme storiche di organizzazione politica che per la maggior parte dei cultori americani di scienze sociali culminano nella democrazia liberale.

38. In un manuale diffuso nelle facoltà americane di scienze politiche si legge: «La letteratura sullo sviluppo politico resta fortemente appesantita dagli orientamenti stabilizzatori del pluralismo democratico e dalla sua enfasi del cambiamento frenato [...] Nelle scienze sociali americane, concettualmente impreparate ad affrontare i cambiamenti radicali e le trasformazioni fondamentali del sistema, è stato massicciamente inoculato l'impegno normativo alla conservazione dell'ordine». Da James A. Bill e Robert L. Hardgrave Jr., *Comparative Politics: The Quest for Theory*, University Press of America, Lanham md. 1973, p. 75.

39. Mark Kesselman, *Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology*, in "World Politics", 26 (October 1973), pp. 139-154. Cfr. anche Howard Wiarda, *The Ethnocentrism of the Social Sciences: Implications for Research and Policy*, in "Review of Politics", 43 (April 1981), pp. 163-197.

40. Altre critiche sempre su questo tono includono Joel Migdal, *Studying the Politics of Development and Change: The State of the Art*, in Ada Finifter (a cura di), *Political Science: The State of the Discipline*, Washington DC, American Political Science Association, 1983, pp. 309-321, e Roberto Nisbet 1969.

41. Così Gabriel Almond, in una panoramica della teoria della modernizzazione in cui risponde alle accuse di etnocentrismo, cita da *Communications and Political Development* di Lucian Pye, col risultato che: «L'insegnamento per tutta una generazione del relativismo culturale ha prodotto i suoi effetti, e i cultori di scienze sociali non si trovano più a loro agio con concetti che possono far pensare a una credenza nel "progresso" o negli "stadi della civiltà"». Huntington e Wiener 1987, p. 447.

6. Il meccanismo del desiderio

1. Questa teoria ciclica viene proposta anche da certi contemporanei: cfr. la risposta di Irving Kristol al mio articolo *The End of History?*, in "The National Interest", 16 (Summer 1989), pp. 26-28.

2. La cumulatività e progressività delle moderne scienze naturali è stata contestata da Thomas Kuhn, che ha sottolineato la discontinuità e la rivoluzionarietà dei mutamenti introdotti nelle scienze. Secondo i suoi radicali convincimenti, viene del tutto negata ogni possibilità di conoscenza "scientifica" della natura, dato che *tutti* i paradigmi in base ai quali gli scienziati interpretano la natura prima o poi si rivelano fallaci. Vale a dire che la teoria della relatività non si limita ad

aggiungere ulteriore conoscenza alla verità ormai stabilita della meccanica newtoniana, ma rende l'intera meccanica newtoniana sbagliata dalle fondamenta.

Lo scetticismo di Kuhn non è però rilevante ai fini della nostra tesi, in quanto un paradigma scientifico non deve mai rivelarsi definitivamente “vero” per riuscire ad avere coerenza e consistenza interne e a provocare ampie conseguenze storiche. È sufficiente che riesca a prevedere i fenomeni naturali e a permettere all'uomo di manipolarli. Il fatto che la meccanica newtoniana non riesca a cogliere il problema della velocità della luce e non costituisca base adeguata per sviluppare l'energia atomica o per costruire la bomba all'idrogeno non significa che essa non abbia avuto una funzione come strumento per padroneggiare altri aspetti della natura, come la navigazione intorno al globo, la locomozione a vapore e l'artiglieria a lunga gittata. Inoltre nei paradigmi esiste una gerarchia stabilita dalla natura, non dall'uomo: non si sarebbe potuto scoprire la teoria della relatività *prima* di scoprire le leggi del moto newtoniane. Ed è questa gerarchia interna ai paradigmi che assicura coesione e unidirezionalità al progresso delle conoscenze scientifiche.

Cfr. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1970 (2ª ed.), in particolare pp. 95-110, 139-143 e 170-173. Per una rassegna delle critiche a Kuhn, Terence Ball, *From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science*, in “American Journal of Political Science”, 20, n. 1 (February 1976), pp. 151-177.

3. Esistono esempi di potenze meno progredite dal punto di vista tecnologico che “sfidano” potenze più avanzate, come nel caso del Vietnam contro gli Stati Uniti e dell'Afghanistan contro l'Unione Sovietica, ma i motivi di queste sfide stanno nella posta politica in gioco, che è molto diversa per le due parti in causa. È indiscutibile che in entrambi i casi citati la tecnologia forniva la possibilità concreta di ottenere la vittoria dal punto di vista militare.

4. Cfr. Samuel Huntington, *Political Order in Changing Society*, Yale University Press, New Haven (CONN) 1968, pp. 154-156. L'argomento è sostenuto anche da Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, Cambridge 1960, pp. 26-27 e 56.

5. Huntington 1956, pp. 122-128.

6. Per un confronto tra i processi di modernizzazione in Turchia e in Giappone, cfr. Robert Ward, Dankwart Rustow (a cura di), *Political Development in Japan and Turkey*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1964.

7. Sulle riforme in Prussia, cfr. Gordon A. Craig, *The Politics of the Prussian Army 1640-1945*, Oxford University Press, Oxford 1955, pp. 35-53; e Hajo Holborn, *Moltke and Schlieffen: The Prussian-German School*, in Edward Earle (a cura di), *The Makers of Modern Strategy*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1948, pp. 172-173.

8. Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1962, p. 17. Questo tipo di riforma “dall'alto” imperniata sullo stato costituisce naturalmente un'arma a doppio taglio: da un lato distrugge le istituzioni tradizionali e feudali, ma dall'altro crea una forma nuova, “moderna”, di dispotismo burocratico. Nel caso di Pietro il Grande, Gerschenkron afferma che la modernizzazione ha comportato una stretta soffocante sui contadini russi.

9. Vi sono numerosi altri esempi di modernizzazione indotta da motivi militari, come i “Cento giorni” in Cina, causati dalla sconfitta subita dalla Cina a opera del Giappone nel 1895 oppure le riforme dello scià Reza negli anni venti in seguito alle incursioni sovietiche e britanniche del 1917-1918.

10. Gli alti ufficiali delle forze armate sovietiche quali l'ex capo di stato maggiore generale maresciallo Orgakov non hanno però mai accettato le soluzioni dei problemi di innovazione militare consistenti in riforme economiche radicali e nella democratizzazione. La necessità di rimanere militarmente competitivi ha contribuito alle riflessioni di Gorbacëv probabilmente più nel 1985-1986 che non negli anni seguenti. Man mano che le mire della *perestrojka* si sono fatte più radicali, il grado di preparazione militare si è trovato sotto il tiro di una più dura attenzione interna. All'inizio degli anni novanta, lo stesso processo di riforma ha indebolito drammaticamente l'economia sovietica e ha reso il paese militarmente meno competitivo. Per un sommario delle considerazioni di militari sovietici in ordine alle esigenze di riforma economica, cfr. Jeremy Azrael, *The Soviet Leadership and the Military High Command, 1976-1986*, The Rand Corp., Santa Monica 1987, pp. 15-21.

11. Molti di questi argomenti sono esposti in V.S. Naipaul, *Among the Believers*, Knopf, New York 1981.

12. Nathan Rosenberg, L.E. Birdzell Jr., *Science, Technology, and the Western Miracle*, in "Scientific American", 263, n. 5, November 1990, pp. 42-54; sul reddito pro capite nel Settecento, cfr. David S. Landers, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, Cambridge University Press, New York 1969, p. 13.

13. La tecnologia e le leggi di natura su cui essa poggia offrono al processo di cambiamento una certa regolarità e coerenza, ma non determinano affatto in modo meccanico il carattere dello sviluppo economico, come qua e là sembrano credere implicitamente Marx ed Engels. Per esempio, Michael Piore e Charles Sabel sostengono che la forma di organizzazione industriale americana, che a partire dall'Ottocento ha puntato sulla produzione di massa di beni standardizzati e sull'alta specializzazione delle mansioni lavorative a spese del modello di produzione artigianale, non era indispensabile e non è stata adottata in misura pressoché uguale presso altri paesi in possesso, come la Germania e il Giappone, di differenti tradizioni nazionali.

14. Useremo il termine "organizzazione del lavoro" invece del più familiare "divisione del lavoro" perché quest'ultimo ha finito per implicare la sempre più diffusa e crescente parcellizzazione delle mansioni manuali in compiti di semplicità alienante. Se è vero che nel corso dell'industrializzazione si è verificato questo processo, gli altri progressi della tecnologia hanno però teso a rovesciarlo e a sostituire i compiti manuali con altri di superiore contenuto intellettuale e di maggiore complessità. La visione marxiana di un mondo industriale in cui gli operai sono ridotti a mere appendici delle macchine in senso generale non si è realizzata.

15. La proliferazione di nuove mansioni sempre più specializzate suggerisce a sua volta nuove applicazioni alla tecnologia nel processo produttivo. Nella *Ricchezza delle nazioni*, Adam Smith mette in luce come la concentrazione su un singolo compito semplice spesso suggerisca per la produzione a mezzo di macchine nuove possibilità che altrimenti sfuggirebbero all'attenzione dell'artigiano, dispersa contemporaneamente su un più ampio ventaglio di occupazioni; quindi la divisione del lavoro porta alla creazione di nuova tecnologia non meno spesso che alla distruzione della vecchia (cfr. Adam Smith, *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vol. I, Oxford University Press, Oxford 1976, pp. 19-20).

16. Charles Lindblom afferma che verso la fine degli anni settanta metà della popolazione americana era occupata negli apparati burocratici nel settore privato, mentre altri tredici milioni di americani lavoravano per il governo federale, per quello dei singoli stati o per le amministrazioni locali (cfr.

Charles Lindblom, *Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems*, Basic Books, New York 1977, pp. 27-28).

17. Marx ammetteva che Adam Smith aveva ragione nel subordinare la produzione per mezzo di macchine alla divisione del lavoro, ma soltanto per il periodo della manifattura fino alla fine del Settecento, quando le macchine erano usate sporadicamente (Marx, I, pp. 391-392).

18. È difficile credere che questa famosa visione descritta nell'*Ideologia tedesca* fosse intesa seriamente. A prescindere dalle conseguenze economiche dell'abolizione della divisione del lavoro, non è certo che un'esistenza fondata su tale diletterismo possa essere davvero soddisfacente.

19. Sotto questo aspetto, in genere i sovietici sono stati più sensati, per quanto abbiano avuto anche loro delle manie circa l'essere sia "rossi" sia "esperti": cfr. Maurice Meisner, *Marx, Mao, and Deng on the Division of Labor in History*, in Arif Dirlik, Maurice Meisner (a cura di), *Marxism and the Chinese Experience*, Westview Press, Boulder (COL) 1989, pp. 79-116.

20. Durkheim fa notare che nelle scienze biologiche il concetto di divisione del lavoro è stato impiegato sempre più spesso per definire le caratteristiche degli organismi non umani e che uno degli esempi fondamentali del fenomeno è costituito dalla divisione biologica del lavoro tra uomini e donne nella riproduzione (cfr. *The Division of Labour in Society*, Free Press, New York 1964, pp. 39-41, 56-61; cfr. anche la trattazione delle origini della divisione del lavoro in Karl Marx, I, pp. 395-396).

21. Estese burocrazie centralizzate erano caratteristiche degli imperi premoderni, come in Cina e in Turchia. Si trattava però di organizzazioni burocratiche che non erano state create allo scopo di ottimizzare l'efficienza economica e che quindi erano compatibili con società ristagnanti e tradizionali.

22. Spesso naturalmente queste rivoluzioni traevano beneficio dall'intervento politico cosciente effettuato sotto forma di riforma agraria.

23. Juan Linz, *Europe's Southern Frontier: Evolving Trades toward What?*, in "Daedalus", 108, n. 1 (Winter 1979), pp. 175-209.

7. Nessun barbaro alle porte

1. Rousseau afferma cioè che l'aggressività non è, a differenza di quanto sostenuto da Hobbes e Locke, naturale per l'uomo e insita nello stato di natura originario. Dato che l'uomo naturale di Rousseau ha pochi capricci e quelli che ha si possono soddisfare abbastanza facilmente, egli non ha motivo di derubare e ammazzare i propri simili: anzi, non ha addirittura motivo di vivere nella società civile (cfr. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1964, vol. III, p. 136).

2. Per una trattazione del significato di questa integrità naturale e del roussoviano *sentiment de l'existence*, cfr. Arthur Metzer, *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*, University of Chicago Press, Chicago 1990, in particolare pp. 68-85.

3. Bill McKibben, *The end of Nature*, Random House, New York 1989, sostiene che per la prima volta ci troviamo sul punto di eliminare un dominio naturale intatto e incontaminato da mano umana. Questa osservazione è ovviamente vera, ma McKibben, nel datare questo fenomeno, sbaglia di almeno quattro secoli. Le società tribali primitive hanno alterato il loro habitat naturale; la differenza tra loro e le società tecnologicamente avanzate moderne è solo di grado di intensità. Ma il progetto di

conquistare la natura e di manipolarla a vantaggio degli umani ha costituito il nocciolo della prima rivoluzione scientifica moderna; è un po' tardi arrivare adesso a lamentarsi di questa manipolazione in via di principio. Ciò che oggi chiamiamo "natura" – sia che si tratti di un lago nella Los Angeles National Forest sia che si tratti di un sentiero negli Adirondack – per molti versi non è altro che il risultato di un artificio umano come l'Empire State Building o una navicella spaziale.

4. Per il momento non dobbiamo dare per presupposta la bontà della scienza naturale moderna e dello sviluppo economico che essa ha prodotto sulla sua scia e perciò dobbiamo sospendere il giudizio su come si debba considerare la possibilità di un cataclisma planetario. Se i nostri pessimisti storici hanno ragione, se la tecnologia moderna non è servita a rendere l'uomo più felice, ma lo ha reso suo schiavo e vittima, allora la prospettiva di un cataclisma che, per così dire, cancellasse la lavagna e obbligasse l'umanità a ricominciare da capo sarebbe una manifestazione della benevolenza della natura e non della sua crudeltà. Era questo il punto di vista di pensatori politici classici come Platone e Aristotele, i quali erano spassionatamente convinti che tutte le invenzioni umane, comprese le loro stesse opere, alla fine sarebbero andate perdute nel passaggio dell'umanità da un ciclo a un altro. Su questo punto, cfr. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe (ILL) 1958, pp. 298-299.

5. Secondo Strauss, «la difficoltà insita nell'ammissione che le invenzioni pertinenti all'arte della guerra devono essere incoraggiate è l'unica che fornisca un fondamento alla critica di Machiavelli alla filosofia politica classica» (p. 299).

6. Una soluzione alternativa sarebbe quella di sostituire il sistema internazionale degli stati con un governo mondiale che rendesse possibile l'eliminazione delle tecnologie pericolose o un accordo davvero mondiale sulla limitazione delle tecnologie. A prescindere dai numerosi motivi che renderebbero difficoltosa l'instaurazione di una simile struttura, perfino in un mondo postcataclismatico il problema dell'innovazione tecnologica non sarebbe automaticamente risolto. Il metodo scientifico sarebbe ancora a disposizione dei gruppi criminali, delle organizzazioni di liberazione nazionale o di altri dissidenti e porterebbe alla competizione tecnologica interna.

8. Un'accumulazione senza fine

1. Su Deutscher e sugli altri autori convinti che vi potesse essere una convergenza tra Oriente e Occidente sulla base del socialismo, cfr. Alfred G. Meyer, *Theories of Convergence*, in Chalmers Johnson (a cura di), *Change in Communist System*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1970, pp. 321 ss.

2. Il termine *high mass consumption* (elevati consumi di massa) è stato coniato da Walt Rostow (*The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, Cambridge 1960), quello *technetronic era* da Zbigniew Brzezinski (*In Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*, Viking Press, New York 1970) e quello *post-industrial society* da Daniel Bell. Di quest'ultimo vedi *Notes on the Post-Industrial Society*, I e II, in "The Public Interest", 6 (Winter 1967a), pp. 24-35, e 7 (Spring 1967b), pp. 102-118, e la descrizione delle origini del concetto di "società postindustriale" in *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, New York 1973, pp. 33-40.

3. Bell 1967, p. 25.

4. La cifra è citata in Lucian W. Pye, *Political Science and the Crisis of Authoritarianism*, in "American Political Science Review", vol. 84, n. 1 (March 1990), pp. 8-17.

5. Anche nel caso di queste industrie più antiche però le economie socialiste sono rimaste notevolmente più indietro delle controparti capitaliste nella modernizzazione delle lavorazioni manifatturiere.

6. Le cifre sono fornite da Hewett 1988, p. 192.

7. Aron è citato da Jeremy Azrael, *Managerial Power and Soviet Politics*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1966, p. 4. Azrael cita anche Otto Bauer, Isaac Deutscher, Herbert Marcuse, Walt Rostow, Zbigniew Brzezinski e Adam Ulani. Cfr. anche Allen Kassof, *The Future of Soviet Society*, in Allen Kassof (a cura di), *Prospect for Soviet Policy*, Council on Foreign Relations, New York 1968, p. 501.

8. Per una trattazione dei modi seguiti nel sistema sovietico per adattarsi alle esigenze di sempre maggiore maturità industriale, cfr. Richard Lowenthal, *The Ruling Party in a Mature Society*, in Mark G. Field (a cura di), *Social Consequences of Modernization in Communist Societies*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1976.

9. Azrael 1966, pp. 173-180.

10. Questo è quanto sostiene riferendosi alla Cina Edward Friedmans, *Modernization and Democratization in Leninist States: The Case of China*, in "Studies in Comparative Communism", 22, nn. 2-3 (Summer-Autumn 1989), pp. 251-264.

9. La vittoria del VCR

1. Citato da Lucian W. Pye, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1985, p. 4.

2. V.I. Lenin, *Imperialismo, fase suprema del capitalismo*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1965, pp. 569-672.

3. Delle rassegne di questa letteratura si trovano in Ronald Chicote, *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm*, Westview Press, Boulder (COL) 1981; James A. Caporaso, *Dependence, Dependency and Power in the Global System: A Structural and Behavioral Analysis*, in "International Organization", 32 (1978), pp. 13-14, e *Dependency Theory: Continuities and Discontinuities in Development Studies*, in "International Organization", 84 (1980), pp. 605-628; e J. Samuel Valenzuela, Arthur Valenzuela, *Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment*, in "Comparative Politics", 10 (July 1978), pp. 535-557.

4. Gli esiti ai quali è giunta la commissione si possono leggere tra l'altro in *El segundo decennio de las Naciones Unidas para el Desarrollo: aspectos basicos de la estrategia del desarrollo de America Latina*, ECLA, Lima 14-23 aprile 1969. L'opera di Prebisch è stata estesa da economisti come Osvaldo Sunkel e Celso Furtado e divulgata nell'America settentrionale e in Europa da André Gunder Frank: cfr. Osvaldo Sunkel, *Big Business and "Dependencia"*, in "Foreign Affairs", 50 (April 1972), pp. 517-531; Celso Furtado, *Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial Times to the Cuban Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1970; André Gunder Frank, *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, Monthly Review Press, New York 1969. Dello stesso genere Theotonio Dos Santos, *The Structure of Dependency*, in "American Economic Review", 40 (May 1980), pp. 231-236.

5. Cfr. la discussione delle idee di Prebisch in Walt W. Rostow, *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present*, Oxford University Press, New York 1990, pp. 403-407.

6. Osvaldo Sunkel e Pedro Paz, citati in Valenzuela, Valenzuela 1978, p. 544.

7. La questione fu messa in luce per la prima volta a proposito dello sviluppo tedesco nell'Ottocento da Thorstein Veblen in *Imperial Germany and the Industrial Revolution*, Viking Press, New York 1942. Cfr. anche Alexander Gerschenkron 1962, p. 8.

8. Successivi teorici della dipendenza, riconoscendo che in realtà in America Latina stavano sviluppandosi i settori manifatturieri, hanno introdotto una distinzione tra un settore "moderno", piccolo e isolato, legato alle grandi società multinazionali occidentali, e un settore arretrato, per il quale le possibilità di sviluppo sono frustrate dalla stessa esistenza dell'altro: cfr. Tony Smith, *The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory*, in "World Politics", 37 (July 1985), pp. 52-561; Peter Evans, *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1979, e Cardoso, *Dependent Capitalist Development in Latin America*, in "New Left Review", 74 (July-August 1972), pp. 83-95.

9. Non tutti, però, Fernando Cardoso, per esempio, ha ammesso che «gli imprenditori sembrano essere stati attratti dal "liberalismo democratico" allo stesso modo degli altri attori sociali» e che «sembrano esserci degli elementi strutturali che portano alla ricerca di un modello sociale che ponga la società civile molto al di sopra dello stato» (*Entrepreneurs and the Transition Process: The Brazilian Case*, in Guillermo O'Donnell e Philippe Schmitter (a cura di), *Transitions from Authoritarian Rule: Latin America*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1986b, p. 140).

10. Negli Stati Uniti la teoria della dipendenza è divenuta la base per un attacco a largo raggio alla teoria della modernizzazione e alle sue pretese di scienza sociale empirica. «Le teorie prevalenti adottate dagli scienziati sociali americani – per dirla con uno di questi critici – non sono affatto valide universalmente, come pretendono i loro sostenitori; esse sono strettamente funzionali a determinati interessi americani in America Latina e quindi sarebbe più giusto definirle espressione di un'ideologia che non solide fondamenta di conoscenza scientifica». La nozione che vuole nel liberalismo, o politico o economico, del mondo sviluppato il punto finale dell'evoluzione storica è stata sottoposta a dure critiche in quanto forma di «imperialismo culturale» che «impone alle altre società le scelte culturali americane, o più latamente, occidentali»: cfr. Susanne J. Bodenheimer, *The Ideology of Developmentalism: American Political Sciences Paradigm-Surrogate for Latin American Studies*, "Berkeley Journal Sociology", 15 (1970), pp. 93-137; Dean C. Tipps, *Modernization Theory and the Comparative Study of Society: A Critical Perspective*, in "Comparative Studies of Society and History", 15 (March 1973), pp. 199-226. Intorno ai tentativi di proiettare all'indietro la teoria della dipendenza in una lettura fortemente tendenziosa della storia si è sviluppata una piccola industria, giunta al punto che si è voluto vedere già nel mondo del Cinquecento un "sistema mondiale" diviso tra "centro" e "periferia" sfruttata. Questa posizione è rappresentata dall'opera di Immanuel Wallerstein, in particolare da *The Modern World-System*, Academic Press, New York, 3 voll., 1974 e 1980. Delle critiche, per quanto non del tutto ostili, che sottopongono a discussione questa lettura wallersteiniana dell'evoluzione storica, in Theda Skocpol, *Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique*, in "American Journal of Sociology", 82 (March 1977), pp. 1075-1090; e in Aristide Zolberg, *Origins of the Modern World System: A Missing Link*, in "World Politics", 33 (January 1981), pp. 253-281.

11. L'argomentazione è di Pye 1985, p. 4.

[12.](#) Citato ivi, p. 5.

[13.](#) *Ibidem*.

[14.](#) Cifre tratte da *Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity*, in “The Economist”, 316, n. 7663 (July 14, 1990), pp. 19-22.

[15.](#) Un indicatore dello sviluppo di un’ampia classe media istruita è costituito dalla lettura dei giornali, l’atto che secondo Hegel per la società di classe media alla fine della storia sostituirebbe la preghiera quotidiana. A Taiwan e in Corea la lettura dei giornali attualmente è altrettanto diffusa che negli Stati Uniti (Pye 1990a, p. 9).

[16.](#) *Ibidem*. All’inizio degli anni ottanta Taiwan aveva il più basso «coefficiente Gini» (un indicatore dell’equa distribuzione del reddito) di tutti i paesi in via di sviluppo: cfr. Gary S. Fields, *Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies*, in “Economic Journal”, 94 (March 1984), pp. 74-88.

[17.](#) Altri tentativi di difendere la teoria della *dependencia* contro le prove provenienti dall’Asia, cfr. Peter Evans, *Class, State, and Dependence in East Asia: Lessons for Latin Americanists*; e Bruce Cummings, *The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy: Industrial Sectors, Product Cycles, and Political Consequences*, entrambi in Frederic C. Deyo (a cura di), *The Political Economy of the New Asian Industrialism*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1989, pp. 45-83 e 203-226.

[18.](#) Per la competitività dei settori industriali giapponesi dominanti, cfr. Michael Porter, *The Competitive Advantage of Nations*, Free Press, New York 1990, pp. 117-122.

[19.](#) La tesi è sostenuta da Lawrence Harrison in *Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case*, Madison Books, New York 1985.

[20.](#) Werner Baer, *The Brazilian Economy: Growth and Development*, Praeger, New York 1989 (3^a ed.), pp. 238-239.

[21.](#) Cifra tratta da uno studio di Baranson da Werner Baer, *Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretations*, in “Latin American Research Review”, 7, n. 1 (Spring 1972), pp. 85-122. Molti paesi europei e asiatici un tempo sottosviluppati proteggevano i settori industriali ai primi passi, ma non si può dire con certezza che questa sia stata la fonte del loro decollo economico. In ogni caso la sostituzione delle importazioni nell’America Latina è stata particolarmente indiscriminata ed è stata proseguita anche molto tempo dopo che la si potesse giustificare in nome della protezione dei nuovi settori industriali.

[22.](#) Per questo punto cfr. Albert O. Hirschman, *The Turn to Authoritarianism in Latin America and the Search for Its Economic Determinants*, in David Collier (a cura di), *The New Authoritarianism in Latin America*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1979, p. 85.

[23.](#) Sul settore pubblico in Brasile, cfr. Baer 1989, pp. 238-273.

[24.](#) Hernando de Soto, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*, Harper and Row, New York 1989, p. 134.

[25.](#) Ivi, *Foreword*, p. XIV.

[26.](#) Citato da Hirschman 1979, p. 65.

[27.](#) Cfr. Sylvia Nasar, *Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth*, in “New York Times” (July 8, 1990), pp. A1, D3.

10. Nel paese dell'istruzione

1. Friedrich Nietzsche, *Opere*, trad. it. di Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1968, vol. VI, tomo I, p. 143.
2. Seymour Martin Lipset, *Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy*, in "American Political Science Review", 53 (1959), pp. 69-105. Cfr. anche il capitolo *Economic Development and Democracy* in S.M. Lipset, *Political Man: Where, How, and Why Democracy Works in the Modern World*, Doubleday, New York 1960, pp. 45-76; Phillips Cutright, *National Political Development: Its Measurements and Social Correlate*, in "American Sociology Review", 28 (1963), pp. 253-264; e Deane E Neubauer, *Some Conditions of Democracy*, in "American Political Science Review", 61 (1967), pp. 1002-1009.
3. R. Hudson e J.R. Lewis, *Capital Accumulation: The Industrialization of Southern Europe?*, in Allan Williams (a cura di), *Southern Europe Transformed*, Harper and Row, London 1984, p. 182. Cfr. anche Linz 1979, p. 176. Si tratta di tassi di crescita superiori a quelli registrati per un periodo di durata uguale sia dai sei membri originari della CEE sia dai nove che la composero successivamente alla sua prima espansione.
4. John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco*, Praeger, New York 1979, p. 3.
5. Linz 1979, p. 176.
6. Coverdale 1979, p. 1.
7. *Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity*, in "The Economist", 316, n. 7663 (July 14, 1990), p. 19.
8. Pye (1990a), p. 8.
9. Secondo una fonte, un quinto della popolazione Afrikaner del tempo potrebbe essere classificata come «poveri bianchi» (il termine *poor white* definiva negli anni trenta gli americani delle campagne degli stati del Midwest colpiti dalla Grande Depressione – *N.d.T.*), «persone divenute, per cause morali, economiche o fisiche, dipendenti fino al punto da essere inabili ad assicurarsi, senza aiuto altrui, i mezzi di sostentamento» (Davenport 1987, p. 319).
10. Nel 1936 il 41 per cento degli Afrikaner viveva nelle campagne; nel 1977 la quota era crollata all'8 per cento, mentre il 27 per cento era costituito da operai e coloro che formavano il restante 65 per cento erano divenuti dirigenti o professionisti (Hermann Giliomee, Laurence Schlemmer, *From Apartheid to Nation Building*, Oxford University Press, Johannesburg 1990, p. 120).
11. All'inizio degli anni sessanta Peter Wiles ha affermato che l'Unione Sovietica cominciava a formare l'élite tecnocratica secondo i criteri più funzionali che ideologici e che ciò le avrebbe permesso di rendersi conto dell'irrazionalità di altri aspetti del proprio sistema economico (cfr. *The Political Economy of Communism*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1962, p. 329). Moshe Lewin ha dato grande rilievo al ruolo dell'urbanizzazione e della formazione come terreno per la *perestrojka* (cfr. *The Gorbachev Phenomenon: A Historical Interpretation*, University of California Press, Berkeley (CAL) 1987).
12. Come si è osservato sopra, nella Parte prima, un certo numero di paesi africani, tra i quali il Botswana e la Namibia, sono diventate delle democrazie negli anni ottanta e molti altri hanno in programma delle elezioni nel corso degli anni novanta.
13. Parsons 1964, pp. 355-356.

14. Una variante della tesi funzionale è che la democrazia liberale è indispensabile ad assicurare il corretto funzionamento del mercato. Il che vale a dire che i regimi autoritari che sovrintendono a economie di mercato raramente si accontentano di lasciarle funzionare, ma sono invece costantemente tentati di usare l'autorità dello stato per interferirvi in nome dello sviluppo, della giustizia, della potenza nazionale o di una miriade di altri obiettivi politici. Soltanto l'esistenza di un "mercato" politico, offrendo un contrappeso e una resistenza alle iniziative statali infondate, si può dire che sia in grado di impedire l'indebita interferenza dello stato nell'economia: è la tesi sostenuta da Mario Vargas Llosa in de Soto 1989, pp. XVIII-XIX.

15. Qualche cosa del genere è accaduto in Unione Sovietica negli anni sessanta e settanta, quando il partito si è trasformato da potere regolatore del corso dello sviluppo economico dall'alto in arbitro mediatore tra interessi dei diversi settori, ministeri e imprese. Il partito potrebbe, in base a principi ideologici, imporre che l'agricoltura sia collettivizzata e che i ministeri operino secondo un piano centrale; ma l'ideologia offre ben pochi lumi per risolvere, per esempio, lo scontro fra due branche dell'industria chimica per ottenere investimenti. Dire che il partito-stato sovietico ha svolto questo tipo di ruolo di mediazione fra interessi istituzionali non significa che esistesse una vera democrazia né che esso non *dirigesse* con mano ferma altre aree della società.

16. Per le teorie tendenti a addossare al capitalismo la colpa dei danni all'ambiente cfr. Marshall Goldman, *The Spoils of Progress: Environmental Pollution in the Soviet Union*, MIT Press, Cambridge (MA) 1972. Delle rassegne dei problemi ecologici in Unione Sovietica e nell'Europa orientale in Joan Debarleben, *The Environment and Marxism-Leninism: The Soviet and East German Experiences*, Westview, Boulder (COL) 1985; e B. Kamarov, *The Destruction of Nature in the USSR*, M.E. Sharpe, London 1980.

17. Vedi *Eastern Europe Fates Vast Environmental Blight*, in "Washington Post" (March 30, 1990), p. A1; *Czechoslovakia Tackles the Environment, Government Says a Third of the Country is "Ecologically Devasted"*, in "Christian Science Monitor", June 21, 1990, p. 5.

18. Su questa argomentazione generale, cfr. Richard Lowenthal, *The Ruling Party in a Mature Society*, in Field 1976, p. 107.

19. Questo punto di vista si può riscontrare in gran parte delle analisi fornite dai contributi di O'Donnell, Schmitter e Przeworsky ai volumi dedicati alle *Transitions from Authoritarian Rule*, curati dagli stessi O'Donnell e Schmitter (1986a, 1986b, 1986c, 1986d).

20. Quasi tutta questa letteratura tratta però del modo in cui l'istruzione qualifica alla democrazia e ne aiuta il consolidamento invece di spiegare perché l'istruzione predisponga alla democrazia (cfr. per esempio Bryce 1931, pp. 70-79).

21. Ovviamente nei paesi sviluppati si trovano dei laureati che guadagnano meno degli agenti immobiliari in possesso di diploma di scuola media superiore, ma in generale resta un'elevata corrispondenza tra reddito e istruzione.

22. L'argomento è presentato da David Apter in *The Politics of Modernization*, University of Chicago Press, Chicago 1965.

23. La tesi è sostenuta in Huntington 1968, pp. 134-137. Sulle conseguenze sociali del fatto che gli americani «nascono uguali» cfr. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*, Harcourt Brace, New York 1955.

24. Un'eccezione a questa generalizzazione è rappresentata dall'emergere di un'ampia popolazione ispanica negli Stati Uniti sudoccidentali, che è diversa dai gruppi etnici precedenti per dimensioni e

per il grado relativamente inferiore di assimilazione linguistica.

25. Situazione analoga si riscontra in Unione Sovietica; ma invece delle antiche classi sociali retaggio del feudalesimo, esiste una “nuova classe” formata dai burocrati di partito e da dirigenti della *nomenklatura* arroccati nella difesa di autorità e privilegi. Come i latifondisti latino-americani, i membri di questa classe possono usare la propria autorità tradizionale per sovvertire a proprio favore i procedimenti elettorali. Questa classe costituisce un tenace ostacolo sociale al sorgere sia del capitalismo che della democrazia e, se si vuole che almeno uno dei due emerga, il suo potere va spezzato.

26. La dittatura in sé ovviamente non è sufficiente a provocare una riforma sociale ugualitaria. Ferdinand Marcos ha adoperato il potere dello stato per ricompensare i propri amici personali, esacerbando così le iniquità sociali già esistenti. Ma in teoria una dittatura modernizzante dedita all’efficienza economica potrebbe ottenere una profonda trasformazione della società filippina in un periodo molto più breve di quello necessario a un regime democratico.

27. Cynthia McClintock, *Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic*, in Larry Diamond, Juan Linz, Seymour Martin Lipset (a cura di), *Democracy in Developing Countries*, vol. IV, *Latin America*, Lynne Renner, Boulder (COL) 1988b, pp. 353-358.

28. Ciò è dovuto in parte al fatto che molti beni espropriati ai vecchi oligarchi sono stati trasferiti nelle mani di un settore statale inefficiente, cresciuto dal 13 al 23 per cento del PIL durante la permanenza dei militari al potere.

29. Intervista ad Andranik Migranyan e Igor Kljamkin in “Literaturnaja Gazeta”, 16 agosto 1989, tradotta in “Détente”, novembre 1989; e *The Long Road to the European Home*, in “Novyj Mir”, n. 7, luglio 1989, pp. 166-184.

30. Argomento analogo si trova nella critica avanzata da Daniel H. Levine ai volumi curati da O’Donnell e Schmitter sulla transizione dall’autoritarismo. È difficilissimo riuscire a immaginare che la democrazia riesca in qualche modo a emergere, e tanto meno a consolidarsi e a stabilizzarsi, là dove non si è convinti della legittimazione democratica in quanto tale: cfr. *Paradigm Lost. Dependence to Democracy*, in “World Politics”, 40, n. 3 (April 1988), pp. 377-394.

31. Ampia argomentazione della superiorità dei regimi autoritari nella promozione dell’industrializzazione primitiva in Gerschenkron. Il legame tra assolutismo e sviluppo economico in Giappone dopo il 1868 è dimostrato da Koji Taira, *Japan’s Modern Economic Growth: Capitalist Development under Absolutism*, in Harry Wray, Hilary Conroy (a cura di), *Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History*, University of Hawaii Press, Honolulu 1983, pp. 34-41.

32. Le cifre sono tratte da Samuel P. Huntington e Jorge I. Dominguez, *Political Development*, in Fred I. Greenstein e Nelson Polsby (a cura di), *Handbook of Political Science*, Addison-Wesley, Reading (MA) 1975, vol. III, p. 61.

11. La risposta al precedente interrogativo

1. Sia la Siria che l’Iraq pretendono di essere in qualche modo paesi socialisti, ma si tratta più del riflesso della moda internazionale prevalente all’epoca in cui si instaurarono quei regimi che non di una realtà. Molti possono avere da obiettare al tentativo di classificare come “totalitari” vari paesi come questi, dati i limiti che vi si possono riscontrare al controllo da parte dello stato; un termine più

adeguato sarebbe forse quello di totalitarismi “mancati” o “incompetenti”, ma questo non riuscirebbe però a indicarne la brutalità.

2. È ormai osservazione ovvia che il comunismo non ha trionfato in un paese sviluppato e con un grande proletariato industriale come la Germania, come aveva preconizzato Marx, ma prima nella Russia semindustrializzata e semioccidentalizzata e poi in una Cina che era prevalentemente agricola e contadina. Una rassegna dei tentativi comunisti di fare i conti con questa realtà in Stuart Schram, Hélène Carrère d'Encausse, *Marxism and Asia*, Allen Lane, London 1969.

3. Cfr. Walt W. Rostow, *The Stages of Economic Growth*, Cambridge University Press, Cambridge 1960, pp. 162-163.

4. Tesi sostenuta da Tzvetan Todorov nella sua recensione a *Modernity and Holocaust* di Zygmunt Bauman in “The New Republic”, 19 marzo 1990, pp. 30-33. Todorov ha ragione nel ricordare che la Germania nazista non può essere ritenuta un esemplare di modernità: essa presentava invece elementi moderni e antimoderni e questi ultimi contribuiscono largamente a spiegare perché fu possibile l'Olocausto.

5. Cfr. per esempio dei classici quali Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany*, Doubleday, Garden City (NY), 1969, e Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair*, University of California Press, Berkeley 1961. Quest'ultimo fa risalire buona parte dei temi della cultura nazista alla nostalgia per una società organicista preindustriale e alla profonda inquietudine di fronte alle caratteristiche atomizzanti e alienanti della modernità economica. Un parallelo si può riscontrare nell'Iran khomeinista: dopo la seconda guerra mondiale l'Iran attraversò un periodo di sviluppo economico impetuoso che infranse completamente i rapporti sociali e le norme culturali tradizionali. Come il fascismo, anche il fondamentalismo sciita può essere interpretato come un tentativo nostalgico di ripristinare una forma di società preindustriale con strumenti nuovi e radicalmente diversi.

6. Revel 1989, pp. 99-103.

12. Senza democratici non c'è democrazia

1. Marx, III, p. 820.

2. Le due eccezioni sono lo stato autoritario asiatico a economia di mercato, sul quale ritorneremo nella Parte quarta, e il fondamentalismo islamico.

3. Da un punto di vista storicistico, si può sostenere la superiorità di una forma di “confutazione” sull'altra; in particolare, non vi sono ragioni per dire che una società che vive sulla base della propria superiore competitività economica sia in qualche modo più “legittima” di un'altra che vive sulla base della propria potenza militare.

4. Questo argomento e il paragone della storia mondiale con un dialogo sono svolti da Kojève in Strauss 1963, pp. 178-179.

5. Su questo punto cfr. Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, University of Press, Chicago 1989, p. 225.

6. È stato sostenuto che una volta nel Mediterraneo esistevano delle società matriarcali ma in una certa epoca storica esse vennero sopraffatte da quelle patriarcali. Si veda per esempio Marija Gimbutas, *Language of the Goddess*, Harper and Row, New York 1989.

7. Questo tipo di approccio non è però a sua volta privo di problemi. Il primo e principale sta nella questione di quale sia l'origine da cui deriva all'uomo la conoscenza trans-storica. Se non si vuole accettare la guida della rivelazione religiosa, questa dimensione va fondata su qualche forma di riflessione filosofica personale. Socrate l'ha compiuta osservando gli altri uomini e impegnandosi in dialogo con loro. Noi, che veniamo dopo Socrate, possiamo impegnarci in un dialogo simile con i grandi pensatori dei tempi passati che hanno raggiunto la più profonda comprensione delle possibilità della natura umana. Oppure possiamo affondare lo sguardo nella nostra anima per attingere alle vere fonti della motivazione umana, come hanno fatto Rousseau e tanti altri scrittori e artisti. Nella sfera della matematica e, in misura minore, nelle scienze naturali la riflessione personale può produrre un accordo intersoggettivo sulla natura della verità sotto forma delle «idee chiare e distinte» cartesiane. A nessuno passerebbe per la testa di andare al mercato per trovare la soluzione a un'equazione differenziale alle derivate parziali: ci si rivolgerebbe a un matematico, il quale sottoporrebbe la propria soluzione all'approvazione di altri matematici. Ma nel regno delle cose umane non vi sono «idee chiare e distinte», né consenso generale circa la natura dell'uomo e nemmeno circa le questioni della giustizia o dell'umana soddisfazione o del regime migliore che ne derivano. Gli individui possono credere di avere «idee chiare e distinte» su tutti questi temi, ma possono crederlo anche i lunatici e i matti: e la differenza tra gli uni e gli altri non è sempre perfettamente definita. Il fatto che un singolo filosofo possa aver persuaso una cerchia di seguaci della «evidenza» delle sue idee può garantire che il filosofo non sia fuori di testa, ma non protegge il gruppo dal rischio di cadere in una sorta di pregiudizio aristocratico (cfr. Alexandre Kojève, *Tyranny and Wisdom*, in Strauss 1963, pp. 164-165).

8. In una lettera a Kojève del 22 agosto 1948, Leo Strauss osserva che perfino nel sistema hegeliano dello stesso Kojève continua a essere «indispensabile» una filosofia della natura. Strauss domanda: «Come si può altrimenti spiegare... l'unicità dell'evoluzione storica? Essa può essere necessariamente unica se può esserci *soltanto* una "terra" di durata finita nel tempo infinito... Inoltre, perché l'unica terra finita nello spazio e nel tempo non dovrebbe essere soggetta (ogni cento milioni di anni) a cataclismi, con ripetizioni totali o parziali del processo storico? Soltanto un concetto teleologico della natura può aiutarci a uscirne» (citato in Leo Strauss, *On Tyranny*, Revised and Expanded Edition, a cura di Victor Gourevitch e Michael S. Roth, Free Press, New York 1991, p. 237; cfr. anche Michael Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1988, pp. 126-127).

9. Kant 1963, pp. 13-17. Kant definisce la Natura agente volitivo che si trova al di fuori degli esseri umani; noi però possiamo leggere in questa definizione una metafora di un aspetto della natura umana esistente potenzialmente in tutti gli umani ma che si realizza soltanto nel corso dell'interazione sociale e storica tra loro.

13. All'inizio, una battaglia a morte per il puro prestigio

1. George Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di Enrico De Negri, Firenze, vol. I, p. 157.
2. Kojève 1947, p. 14.
3. Sulla questione del rapporto tra Kojève e il vero Hegel, cfr: Michael S. Roth, *A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History*, in "History and Theory", 24, n. 3 (1985), pp. 293-306; e Patrick Riley, *Introduction to the Reading of Alexandre Kojève*, in "Political Theory", 9, n. 1 (1981), pp. 5-48.
4. Sull'interpretazione kojeviana di Hegel circa la lotta per il riconoscimento, cfr. Roth 1988, pp. 98-99; e Smith 1989, pp. 116-117.
5. Il punto è stato esposto da Smith (1989a), p. 115. Cfr. anche Steven Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*, in "American Political Science Review", 80, n. 1 (March 1986), pp. 121-139.
6. David Riesman, in *The Lonely Crowd*, Yale University Press, New Haven 1950, ricorreva al termine "eterodiretto" o "eteronomo" (*other-directed*) per intendere quello che giudicava il conformismo strisciante nella società postbellica americana, al quale contrapponeva la *inner-directedness*, l'autonomia, degli americani dell'Ottocento. Secondo Hegel nessun essere umano può essere davvero «autonomo»; l'uomo non può nemmeno diventare un essere umano senza interagire con altri esseri umani ed essere riconosciuto da loro. Quella che Riesman definisce *inner-directedness* sarebbe in realtà una forma di *other-directedness* mascherata. Per esempio, l'apparente autosufficienza delle persone fortemente religiose si basa anzi su un'eteronomia ormai rimossa, dato che l'uomo stesso crea le norme religiose e gli oggetti della propria devozione.
7. Vedi anche Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. cit.
8. Per un esempio dell'attuale mancanza di comprensione del motivo umano che stava al fondo del duello, si veda John Mueller, *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War*, Basic Books, New York 1989, pp. 9-11.
9. Hobbes, *Il Leviatano*.
10. Questa formulazione è tratta da Rousseau, che nel *Contratto sociale* dice: «L'impulsion du seul appetit est esclavage» (*Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1964, vol. III, p. 365). Lo stesso Rousseau usa la parola "libertà" sia in senso hobbesiano che in senso hegeliano. Da una parte, nel *Secondo discorso* dice che nello stato di natura l'uomo è libero di seguire i propri istinti naturali, come la necessità di nutrirsi, di avere una donna e di riposo: dall'altro lato, la frase or ora citata indica che egli avvertiva che la libertà "metafisica" esige la liberazione dalle passioni e dai bisogni: la sua spiegazione della perfezione umana è del tutto analoga alla interpretazione hegeliana del processo storico come processo di libera autocreazione umana.
11. Più precisamente, nella prima versione del *Contratto sociale*, Rousseau dice: «Dans la constitution de l'homme l'action de l'âme sur le corps est l'abîme de la philosophie» (Rousseau 1964, vol. III, p. 296).

14. Il primo uomo

1. Hobbes, p. 106.
2. Al contrario dello stato di natura hobbesiano, per lotta a sangue si intendeva in un certo senso una caratterizzazione dello stato di cose esistenti in un momento storico reale (o, per essere più precisi, al punto iniziale della storia).
3. Hobbes, p. 106 (il corsivo è mio).
4. Hobbes, prefazione al *De Cive*, pp. 100-101. Cfr. anche Melzer 1990, p. 121.
5. Vedi la lettera di Kojève a Leo Strauss del 2 novembre 1936, che si conclude così: «Hobbes manca di apprezzare il valore del lavoro e perciò sottovaluta il ruolo della lotta (“vanità”). Secondo Hegel, lo schiavo al lavoro concepisce: 1. l’*idea* di libertà; 2. la *attualizzazione* di questa idea nella lotta. Quindi: inizialmente l’“uomo è sempre padrone o schiavo”: l’“essere umano compiuto” alla “fine” della storia è padrone e schiavo (cioè entrambe le cose e nessuna delle due). Soltanto questo può *soddisfare* la sua “vanità”». I corsivi sono nel testo originale (citato in Leo Strauss, *On Tyranny*, edizione riveduta e corretta a cura di Victor Gourevitch e Michael, Free Press, New York 1991, p. 233).
6. Il confronto tra Hobbes e Hegel è instaurato in Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press, Chicago 1952, pp. 57-58. In una nota, Strauss spiegava che «Alexandr Kožěvnikov [Kojève] e chi scrive hanno intenzione di intraprendere una particolareggiata indagine della connessione tra Hegel e Hobbes», progetto purtroppo mai portato a termine.
7. Secondo Hobbes, «la *Gioia* che scaturisce dall’immaginazione del proprio potere e capacità personali è quella esaltazione dello spirito che si chiama GLORIARSI, la quale, se si basa sull’esperienza delle proprie azioni precedenti, coincide con la *fiducia*, ma se si fonda sull’adulazione altrui o se è soltanto supposta dal soggetto stesso per compiacersi delle conseguenze che essa ha, si chiama VANAGLORIA, nome appropriato, in quanto una *fiducia* fondata genera il tentativo, mentre la supponenza del potere invece no e quindi è giustamente chiamata *vana*» (Hobbes, 1958, p. 57; il corsivo è nel testo).
8. Cfr. Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953, pp. 187-188.
9. Hobbes è stato uno dei primi filosofi a postulare il principio dell’uguaglianza universale tra gli uomini su base non cristiana. Secondo lui, infatti, gli uomini avevano fundamentalmente pari capacità di uccidersi a vicenda: chi è fisicamente più debole può avere la meglio sull’avversario grazie all’astuzia o all’alleanza con altri. L’universalismo dello stato liberale moderno e dei diritti umani liberali inizialmente si basava perciò sull’universalità, postulata, della paura della morte violenta.
10. Strauss osserva che inizialmente Hobbes lodava la virtù aristocratica e che soltanto molto più tardi sostituì all’orgoglio aristocratico il timore della morte violenta nella funzione di fatto morale primario (cfr. Strauss 1952, capitolo IV).
11. Il corsivo è nel testo. Su questo punto, cfr. Strauss 1952, p. 13.
12. Il concetto di tacito consenso non è così assurdo come sembra a prima vista. I cittadini di antiche e consolidate democrazie liberali, per esempio, possono eleggere col voto i propri dirigenti, ma per solito non vengono mai chiamati ad approvare le norme costituzionali fondamentali del paese. Come facciamo quindi a sapere che le approvano? Evidentemente grazie al fatto che essi restano di propria volontà in quel paese e prendono parte al sistema politico vigente (o perlomeno non lo contestano).

13. Al diritto hobbesiano all'autoconservazione, Locke aggiunge un altro diritto umano fondamentale: il diritto alla proprietà. Il diritto alla proprietà è un derivato del diritto all'autoconservazione: se si ha il diritto alla vita, si ha il diritto ai mezzi per vivere, come il cibo, gli abiti, un tetto, la terra eccetera. L'instaurazione della società civile non solo impedisce agli orgogliosi di uccidersi a vicenda, ma permette di proteggere la proprietà naturale posseduta dagli uomini nello stato di natura e di incrementarla pacificamente.

La trasformazione della proprietà naturale in proprietà convenzionale, ossia in proprietà sancita da un contratto sociale tra i proprietari, comporta un cambiamento assolutamente fondamentale nell'esistenza umana. Prima della società civile, infatti, la possibilità umana di acquisire beni era limitata, secondo Locke, a quanto si poteva accumulare grazie al proprio lavoro per il proprio consumo, purché non si deteriorasse. Ma la società civile è la precondizione per la liberazione della possibilità umana di acquisire: l'uomo può accumulare senza limiti non soltanto ciò di cui ha bisogno, ma qualsiasi cosa. Locke infatti spiega che l'origine di ogni valore (oggi diremmo: di ogni valore "economico") è il lavoro umano, che moltiplica per più di cento volte il valore dei «materiali quasi privi di valore» presenti in natura. A differenza dello stato di natura, in cui l'accumulazione della ricchezza può avvenire a spese degli altri, nella società civile il perseguimento della ricchezza senza limiti è possibile e permesso perché la produttività senza precedenti del lavoro porta all'arricchimento di tutti. È possibile e permesso, cioè, purché la società civile protegga gli interessi degli «industriosi e razionali» di fronte ai «turbolenti e litigiosi» (cfr. Locke, *Second Treatise of Government*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1952, pp. 16-30; Abram N. Shulsky, *The Concept of Property in the History of Political Economy*, in James Nichols, Colin Wright (a cura di), *From Political Economy to Economics... and Back?*, Institute for Contemporary Studies Press, San Francisco 1990, pp. 15-34; e Strauss 1953, pp. 235-246).

14. Per una rassegna critica della letteratura sul repubblicanesimo classico e la fondazione dell'America, cfr. Thomas Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism*, University of Chicago Press, Chicago 1988, pp. 28-39.

15. Alcuni seri studiosi americani hanno osservato che Locke dà all'orgoglio e alla vivacità di spirito ben più spazio e considerazione di quanto spesso si ritenga. Senza dubbio Locke cerca di sgonfiare l'orgoglio degli arroganti e degli aggressivi e cerca di indurli a seguire il proprio interesse razionale. Ma Nathan Tarcov ha messo in luce che nei *Pensieri sull'educazione* Locke incoraggia ad andare orgogliosi della propria libertà e a disdegnare la schiavitù: la vita e la libertà diventano fini a se stesse, degni, in potenza, del sacrificio della vita (*sic!* – *N.d.T.*), e non mezzi per la protezione della proprietà. Quindi il patriottismo di un uomo libero in un paese libero può coesistere con il desiderio della autoconservazione, come sembra appunto che sia accaduto storicamente negli Stati Uniti.

È vero che in Locke, proprio come in Madison e in Hamilton, si trova un lato spesso misconosciuto che mette in rilievo il riconoscimento, ma a me sembra che Locke resti saldamente sull'altro versante del grande spartiacque etico laddove egli preferisce l'autoconservazione all'orgoglio. Anche se da una lettura attenta della sua opera pedagogica emerge un Locke orgoglioso, ciò non caratterizza con nettezza la primazia da lui attribuita nel *Secondo trattato* all'autoconservazione (cfr. Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1984, in particolare pp. 5-8 e 209-211; Nathan Tarcov, *The Spirit of Liberty and Early American Foreign Policy*, in Zuckert 1988, pp. 136-148; cfr. anche Pangle 1988, pp. 194 e 227; e Harvey C. Mansfield, *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*, Free Press, New York 1989, pp. 204-211).

16. La potenziale incompatibilità tra capitalismo e vita familiare è trattata da Joseph Schumpeter in *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper Brothers, New York 1950, pp. 157-160.

15. Ferie in Bulgaria

1. Platone, *Repubblica* 386 (trad. it. di Franco Sartori, Bari 1988, p. 95), dove è citata l'*Odissea*, XI, 489-491.
2. Nonostante la sua importanza per la tradizione filosofica occidentale, esistono pochissimi studi sistematici del fenomeno del *thymós* o riconoscimento. Un tentativo in questa direzione in Catherine Zuckert (a cura di), *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche*, Yale University Press, New Haven (CONN) 1988. Cfr. anche la trattazione del tema del *thymós* nel commento di Allan Bloom alla sua traduzione della *Repubblica*, Basic Books, New York 1968, pp. 355-357 e 375-379.
3. *Thymós* si potrebbe tradurre anche con “cuore” ovvero, appunto, “coraggio”.
4. Per un approfondimento del ruolo del *thymós* in Platone, cfr. Catherine Zuckert, *On the Role of Spiritedness in Politics*, e Mary P. Nicholas, *Spiritedness and Philosophy in Plato's "Republic"*, in Zuckert 1988.
5. La discussione sulle tre parti in cui si divide l'anima si trova nella *Repubblica* 435c-441c. La presentazione iniziale del *thymós* si incontra nel libro II, 375a-375e e 376c (cfr. anche 411a-411e, 442e, 456a, 467e, 536c, 547e, 548c, 550b, 553e-553d, 572a, 580d, 581a, 586c-586d, 590b, 606d). Questa rappresentazione pluripartita della natura umana ha avuto una lunga storia dopo Platone e fu messa in discussione seriamente per la prima volta da Rousseau (cfr. Melzer 1990, pp. 65-68 e 69).
6. *Repubblica* 439e-440a (trad. it. cit., p. 153).
7. La relativa sottovalutazione del *thymós* o orgoglio in Hobbes è evidente nella sua tutt'altro che soddisfacente definizione dell'ira. L'ira, egli dice, è «improvviso *coraggio*», mentre il coraggio è «la stessa cosa della speranza di evitare il dolore opponendo resistenza», il che a sua volta rimanda a paura, la quale è «ripugnanza dell'oggetto con sensazione di DOLORE». All'opposto di Hobbes, si potrebbe pensare che il coraggio *derivi dall'ira* e che in sé l'ira sia una passione completamente indipendente che non ha nulla a che fare con il meccanismo della speranza e della paura.
8. L'ira verso se stessi equivale alla vergogna e si potrebbe altrettanto appropriatamente definire Leonzio vergognoso.
9. *Repubblica* 440c-440d (trad. it. cit., p. 153).
10. Havel *et al.* 1985, pp. 27-28 (il corsivo è mio).
11. Ivi p. 38.
12. Si vedano per esempio non soltanto i frequenti riferimenti alla dignità e alla umiliazione disseminati in tutto *Il potere dei senza potere*, ma anche il primo discorso di Capodanno alla nazione pronunciato da Havel, in cui si trova l'affermazione che «lo stato, che si autodefinisce stato del popolo lavoratore, *umilia* i lavoratori [...] Il precedente regime, armato della sua ideologia arrogante e intollerante, *abbassava* l'uomo a forza produttiva e la natura a strumento della produzione [...] In tutto il mondo si manifesta sorpresa per il fatto che l'acquiescente, *umiliato*, scettico popolo cecoslovacco, che apparentemente non credeva più in nulla, d'improvviso sia riuscito a trovare in poche settimane la forza di scuotersi di dosso il sistema totalitario in modo del tutto dignitoso e pacifico» (citato in “Foreign Broadcast Information Service”. FBIS-EEU-90-001, 2 January 1990, pp. 9-10: il corsivo è mio).
13. Il noto giornalista televisivo sovietico Vladimir Pozner, che parla un ottimo inglese con accento americano, ha scritto un'autobiografia apologetica in cui cerca di giustificare le scelte morali da lui

fatte quando raggiunse il vertice della professione giornalistica del suo paese sotto Brežnev. Egli si dimostra tutt'altro che onesto verso i lettori (e forse verso se stesso) quando spiega a che livello fu costretto a compromettersi, per poi chiedere retoricamente chi potrebbe condannarlo per aver compiuto certe scelte, data la malvagità del sistema sovietico. Questa accettazione abitudinaria della degradazione morale fa di per sé parte della degradazione dell'esistenza timotica in cui Havel vede una conseguenza inevitabile del comunismo post-totalitario (cfr. Vladimir Pozner, *Parting with Illusions*, Atlantic Monthly Press, New York 1989).

16. *La bestia con le guance rosse*

1. Citato in *The Life and Writings of Abraham Lincoln*, Modern Library, New York 1940, p. 842.
2. In senso stretto, il desiderio di riconoscimento si può considerare una forma di desiderio come la fame o la sete, ma con la differenza che il suo oggetto non è materiale ma ideale. Lo stretto rapporto fra *thymós* e desiderio è evidente nella parola greca che indica il desiderio, *epithymia*.
3. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Classics, Indianapolis 1982, pp. 50-51 (il corsivo è mio). Sono grato ad Abram Shulsky e Charles Griswold Jr per queste altre segnalazioni su Adam Smith. Cfr. anche Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1977, pp. 107-108.
4. In questo caso Rousseau converrebbe con Smith che i bisogni naturali sono relativamente pochi e che il desiderio della proprietà privata scaturisce interamente dall'amor proprio o dalla vanità, cioè dalla tendenza a paragonarsi con gli altri. Dove i due non concordano è, naturalmente, nella valutazione dell'accettabilità morale di ciò che Smith chiama «migliorare la propria condizione».
5. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime e la rivoluzione francese* (in particolare parte III, capitolo 4-6).
6. Per una documentazione empirica di questo fenomeno, cfr. Huntington 1968, pp. 40-47.
7. Il riferimento di Lincoln alla propria fede in un Dio giusto suscita però la questione se è necessario che i maggiori atti di vittoria timotica su se stessi siano sostenuti dalla fede in Dio.
8. La questione dell'aborto si inserisce in un preciso contesto economico e sociologico, nel senso che sostenitori e oppositori tendono a raggrupparsi secondo la formazione, il livello di reddito, l'insediamento urbano o rurale, mentre la sostanza della questione concerne i diritti, non l'economia.
9. Il caso rumeno è complicato in quanto è provato che le dimostrazioni di Timi'oara non furono interamente spontanee e che l'insurrezione era già stata progettata in anticipo dai militari.
10. Cfr., per esempio, *East German Vips Now under Attack for Living High Off Party Privileges*, in "Wall Street Journal" (November 22, 1989), p. A6.

17. *L'ascesa e la caduta del thymós*

1. Friedrich Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa con il martello*, trad. it. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1983, p. 34.
2. Cfr. il breve ma brillante saggio di Joan Didion su questo argomento: *On Self-Respect*, in Joan Didion, *Slouching Towards Bethlehem*, Dell, New York 1968, pp. 142-148.
3. Aristotele tratta del *thymós* sotto la rubrica «grandezza dell'anima» (*megalopsychìa*) o magnanimità, che per lui costituisce la virtù umana centrale. L'uomo magnanimo «pretende molto e

merita molto» per quanto attiene all'onore, il maggiore di tutti i beni esteriori, e così facendo osserva un giusto mezzo tra la vanità da un lato (pretendere molto e meritare poco) e la meschinità (pretendere poco e meritare molto). La grandezza d'animo sussume tutte le altre virtù (cioè coraggio, giustizia, moderazione, sincerità, ecc.) ed esige *kalokagathìa* (che si potrebbe tradurre “signorilità” o “nobiltà morale”). L'uomo magnanimo, in altre parole, esige il massimo riconoscimento perché possiede la massima virtù. È interessante osservare che, secondo Aristotele, all'uomo magnanimo piace possedere cose «belle ma inutili», perché è meglio essere indipendenti (*autàrkous gàr màllon*). Il desiderio di cose inutili da parte dell'anima timotica scaturisce dallo stesso impulso che la porta a rischiare la vita fisica (Aristotele, *Etica nicomachea*, II, 7-9; IV, 3). L'accettabilità del desiderio di riconoscimento o di onore costituisce una delle differenze principali tra la moralità greca e quella cristiana.

4. Secondo Socrate, il *thymós* non è sufficiente a fare la città giusta: esso deve essere integrato dalla forza parte dell'anima, la ragione o saggezza, sotto forma del filosofo-re.

5. Cfr. per esempio *Repubblica*, 375b-376b. Socrate anzi mette Ademanto notevolmente fuori strada quando suggerisce che il *thymós* è più spesso alleato che nemico della ragione.

6. A ribadire la grande diversità di connotazioni etiche una volta possedute dalla *megalothimìa*. Si consideri il seguente brano di Clausewitz: «Di tutte le grandi passioni che agitano il cuore umano nel tumulto della guerra, nessuna, bisogna confessarlo, è tanto potente e costante quanto l'*aspirazione dell'animo alla gloria e all'onore*: aspirazione che la lingua tedesca non considera equamente, definendola mediante due concetti secondari e cioè “ambizione” (*Ehrgeiz*) e “bramosia di fama” (*Ruhmsucht*). Per quanto l'abuso di questi fieri sentimenti possa avere generato in guerra gravissime ingiustizie contro la razza umana, essi formano realmente il soffio di vita che dà un'anima ai corpi enormi rappresentati dagli eserciti. Tutti gli altri sentimenti, per quanto possano essere più generalmente sentiti e per quanto sembrino in parte più elevati, come l'amore di patria, il fanatismo delle idee, la vendetta, l'entusiasmo di qualsiasi specie, non possono completamente sostituire l'amore dell'onore e della gloria». (*Della guerra*, trad. it. di Ambrogio Bollati ed Emilio Canevari, Mondadori, Milano 1970, vol. I, pp. 66-67).

Devo ad Alvin Bernstein la segnalazione di questa citazione.

7. Il desiderio di gloria è naturalmente incompatibile con la virtù cristiana dell'umiltà (Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, Princeton (NJ)1977, pp. 9-11).

8. Si osservi in particolare il capitolo XV del *Principe*. Su questa interpretazione generale del Machiavelli, «*the greater Columbus*» (un Colombo più grande), cfr. Strauss 1953, pp. 177-179, e anche il capitolo dedicato a Machiavelli dallo stesso Strauss in Leo Strauss, Joseph Cropsey (a cura di), *History of Political Philosophy*, Rand McNally, Chicago 1972 (2ª ed.), pp. 271-292.

9. Cfr. il capitolo XLIII del Libro I dei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, intitolato *Quelli che combattono per la gloria propria sono buoni e fedeli soldati* (Niccolò Machiavelli, *Opere*, a cura di Mario Bonfantini, Ricciardi, Milano-Napoli 1963, p. 184). Cfr. anche Michael Doyle, *Liberalism and World Politics*, in “*American Political Science Review*”, 80, n. 4 (December 1986), pp. 1151-1169; e Mansfield 1989, pp. 137 e 239.

10. Mansfield 1989, pp. 129 e 146.

11. Cfr. Harvey C. Mansfield Jr., *Machiavelli and the Modern Executive*, in Zuckert 1988, p. 107.

12. È il tema di Hirschman 1977, che ripercorre in modo serrato la progressiva deliberata emarginazione del *thymós* agli inizi del pensiero moderno.

13. Il desiderio di riconoscimento era centrale anche nel pensiero di Jean-Jacques Rousseau, l'opera del quale ha costituito il primo attacco di un certo peso al liberalismo di Hobbes e di Locke. Se da un lato esprimeva il proprio netto disaccordo con la visione della società civile avanzata da Hobbes e Locke, dall'altro però Rousseau concordava con loro sul fatto che il desiderio di riconoscimento costituisce la causa fondamentale del male nella vita sociale dell'uomo. Il termine da lui adoperato per indicare tale desiderio di riconoscimento è *amour-propre*, cioè vanità (in inglese *self-love*), al quale contrappone l'*amour de soi* (ovvero, in inglese, *love of self*, l'amor di sé) che era sua convinzione caratterizzasse l'uomo naturale prima che venisse corrotto dalla civiltà. L'*amour de soi* era collegato alla realizzazione del bisogno naturale dell'uomo di cibo, riposo e sesso: era una passione egoistica ma essenzialmente innocua, in quanto Rousseau credeva che nello stato di natura l'uomo vivesse un'esistenza solitaria e pacifica. L'*amour propre*, dal canto suo, è sorto nel corso dell'evoluzione storica umana quando gli uomini si sono aggregati in società e hanno cominciato a confrontarsi tra loro. Questa abitudine di paragonare il proprio valore con quello altrui era per Rousseau la sorgente fondamentale dell'ineguaglianza umana e della scelleratezza e infelicità dell'uomo civile: essa stava all'origine della proprietà privata e di tutte le iniquità che ne scaturiscono.

La soluzione proposta da Rousseau non era, come quella di Hobbes e Locke, quella di eliminare del tutto la volitiva autostima dell'uomo. Sulle orme di Platone, Rousseau cercò di rendere, in un certo qual modo, il *thymós* la base del senso civico della cittadinanza in una repubblica democratica e ugualitaria. Il fine del governo legittimo, quale è definito nel *Contratto sociale*, non era, a suo avviso, quello di proteggere i diritti della proprietà e gli interessi economici privati, ma la creazione di una libertà sociale analoga a quella naturale, la *volonté générale*. L'uomo riacquista la sua libertà naturale non, come in Locke, lasciato a se stesso dallo stato in modo da poter far denaro e acquisire proprietà, ma piuttosto con la partecipazione attiva alla vita pubblica di una democrazia piccola e coesa. Si potrebbe ritenere la volontà generale, formata dalle volontà individuali dei cittadini della repubblica, una sorta di singolo individuo timotico gigantesco che trovi soddisfazione nella propria libertà di autodeterminarsi e di autoaffermarsi (cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1964, vol. III, pp. 364-365: vedi anche l'esposizione che della disunità dell'anima provocata dall'aggregazione in società e della conseguente dipendenza di ciascuno dagli altri fa Arthur Melzer, *The Natural Goodness of Man*, University of Chicago Press, Chicago 1990, pp. 70-71).

14. Naturalmente la transazione etica non andava via tanto liscia in Giappone, dove l'ethos aristocratico venne conservato fra i militari. L'esplosione di imperialismo giapponese che finì per sfociare nella guerra del Pacifico contro gli Stati Uniti, nell'ambito della seconda guerra mondiale, si può interpretare come l'ultimo sussulto della tradizionale classe timotica.

15. *The Federalist Papers*, New American Library, New York 1961, p. 78.

16. *Federalist* 1961, pp. 78-79.

17. Questa interpretazione del *Federalist* si può trovare in David Epstein, *The Political Theory of the Federalist*, University of Chicago Press, Chicago 1984, pp. 6, 68-81, 136-141, 183-184 e 193-197. Sono grato allo stesso Epstein di avermi indicato l'importanza del *thymós* non soltanto nel *Federalist*, ma anche in un ampio ventaglio di altri filosofi politici.

18. *Federalist* 1961, p. 437.

19. Cfr. il primo capitolo di C.S. Lewis, *The Abolition of Man, or, Reflections on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of school*, Collins, London 1978, pp. 7-8.

[20.](#) Da *Dei mille e uno scopo*, in Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1968, Libro I, p. 67.

[21.](#) Cfr. anche Friedrich Nietzsche, *On the genealogy of Morals*, Vintage Books, New York 1967, p. 70.

18. Signoria e servitù

[1.](#) Kojève 1947, p. 26.

[2.](#) Il «lungo termine» è qui *molto* lungo, misurato nelle migliaia di anni a partire dalla prima comparsa dei rapporti sociali padrone-schiavo per giungere praticamente fino alla Rivoluzione francese. Quando Kojève (o Hegel) parla di schiavi, non si riferisce strettamente alle persone che si trovano in condizione legale di proprietà altrui, ma a tutti coloro dei quali non viene «riconosciuta» la dignità, tra i quali, per esempio, i contadini, legalmente liberi, nella Francia prerivoluzionaria.

[3.](#) Anche l'esposizione che segue, abbastanza succinta e schematica, del processo storico secondo la *Fenomenologia* hegeliana, aderisce all'interpretazione di Kojève e anche in questo caso si dovrebbe piuttosto parlare del risultato dell'opera del filosofo sintetico Hegel-Kojève (su questo argomento, cfr. Roth 1988, pp. 110-115, e Smith 1989a, pp. 119-121).

[4.](#) I padroni sono naturalmente alla ricerca di riconoscimento da parte degli altri padroni, ma contemporaneamente cercano di trasformarli in schiavi attraverso una serie di battaglie di prestigio conseguenti l'una all'altra. Prima di un razionale riconoscimento reciproco si può ottenere di essere riconosciuti soltanto dagli schiavi.

[5.](#) Kojève sostiene che la paura della morte è metaforicamente necessaria al successivo sviluppo dello schiavo, non perché egli la sfugge, ma perché essa gli rivela la sua essenziale *nullità*, il fatto che egli è un essere che non ha identità permanente o la cui identità deve essere col tempo negata (ossia, cambiata; Kojève 1947, p. 175).

[6.](#) Kojève distingue lo schiavo dal borghese, il quale lavora per se stesso.

[7.](#) A questo punto si potrebbe notare una certa convergenza tra Hegel e Locke sulla questione del lavoro. Per Locke, come per Hegel, il lavoro è principalmente fonte di *valore*: è la fatica umana, e non «i materiali quasi privi di valore» della natura, a costituire la maggiore fonte di ricchezza. Per Locke, come per Hegel, non vi è nessun fine positivo naturale servito dal lavoro. I bisogni naturali degli uomini sono relativamente pochi e vengono facilmente soddisfatti; l'uomo proprietario lockiano, che accumula quantità illimitate di oro e argento, non lavora in nome di questi bisogni, ma si pone a lavoro per soddisfare un orizzonte, in continuo cambiamento, di nuovi bisogni. La fatica umana è in un certo senso creativa, in quanto implica il porsi incessantemente nuovi compiti sempre più ambiziosi. La creatività dell'uomo si estende anche a lui stesso, in quanto egli si inventa nuovi bisogni. Infine Locke, come Hegel, ha una certa inclinazione antinaturale nella misura in cui crede che gli esseri umani trovino soddisfazione nella propria capacità di manipolare la natura e di piegarla ai propri fini. Le dottrine di Locke e di Hegel, quindi, potrebbero servire altrettanto bene a giustificazione del capitalismo, il mondo economico creato dal progressivo dispiegamento della moderna scienza naturale.

Locke e Hegel discordavano però su un punto apparentemente minore ma ciononostante importante. Scopo del lavoro è, per Locke, soddisfare il desiderio. Questi desideri non sono fissi, si sviluppano e mutano costantemente, ma loro caratteristica costante è l'esigenza di essere soddisfatti. Per Locke il

lavoro è un'attività essenzialmente spiacevole intrapresa in nome degli oggetti di valore che crea. E mentre gli scopi specifici del lavoro non si possono definire in anticipo sulla base dei principi naturali – vale a dire che la legge di natura lockiana taceva sulla questione se si debba lavorare da venditore di scarpe o da progettista di microchip – tuttavia per il lavoro vi è una base naturale. La paura della morte resta il polo negativo dal quale si sforza di scampare tutto il lavoro umano. Anche se possedesse molto di più di quanto esigano i suoi bisogni naturali, il ricco alla fine sarebbe spinto ossessivamente all'accumulazione della ricchezza dal desiderio di erigere un baluardo contro i tempi di magra e il possibile ritorno della miseria che costituiva in precedenza la sua condizione naturale.

8. Su questi punti, cfr. Smith (1989a), p. 120; e Avineri 1972, pp. 88-89.

9. Cfr. Kojève in Strauss 1968, p. 188.

19. *Lo stato universale e omogeneo*

1. Questa frase è stata tradotta in vari modi: «Il cammino di Dio nel mondo, cioè quello che è lo stato»; oppure «È la via di Dio nel mondo, che ci debba essere lo stato» (dall'aggiunta al paragrafo 258 della *Filosofia del diritto*).

2. Lo si metta a confronto con la definizione di nazionalismo fornita da Ernest Gellner. «Il nazionalismo come sentimento o come movimento si può ottimamente definire sulla base di questo principio. Anche l'unità politica e quella nazionale debbano essere congruenti. Il *sentimento* nazionalista consiste nella sensazione di collera suscitata dalla violazione di questo principio ovvero la sensazione di soddisfazione che scaturisce dalla sua realizzazione. *Movimento* nazionalista è quello che mette in atto un sentimento di questo genere» (da *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1983, p. 1).

3. Anche questo concetto è esposto da Gellner 1983, p. 7.

20. *Il più gelido di tutti i gelidi mostri*

1. Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. cit., p. 54.

2. Naturalmente, come dimostra Kojève, c'è un certo elemento di desiderio nella fede cristiana nella vita eterna. Il desiderio cristiano della grazia può non avere motivo più elevato dell'istinto naturale di autoconservazione. La vita eterna è la definitiva realizzazione dell'uomo pressato dal timore della morte violenta.

3. Come si è già osservato, i conflitti scatenati apparentemente intorno a oggetti materiali, come un territorio o un tesoro nazionale, in gran parte naturalmente mascherano, da parte del vincitore, la lotta per il riconoscimento.

4. Questi termini provengono tutti dalla moderna scienza sociale, che cerca di definire i “valori” che rendono possibili le moderne democrazie liberali. Secondo Daniel Lerner, per esempio, «una delle ipotesi principali alla base del presente studio è che un'elevata capacità ed energia costituiscano lo stile personale predominante soltanto nella società moderna, che si distingue come industriale, urbana, alfabetizzata e *partecipante*» (Lerner 1958, p. 50). Il termine “cultura civica”, usato per la prima volta da Edward Shils, è stato definito «cultura terza, né tradizionale né moderna ma partecipe di entrambe: cultura pluralistica basata sulla comunicazione e sulla persuasione, cultura del consenso

e della diversità, cultura che permette il cambiamento ma lo modera» (Gabriel A. Almond e Sidbey Verba, *The Civic Culture*, Little Brown, Boston 1963, p. 8).

5. La centralità della virtù della tolleranza nell'America moderna è stata sagacemente descritta da Allan Bloom, in *The Closing of American Mind*, Simon and Schuster, New York 1988, in particolare nel capitolo I. Il vizio corrispondente, l'intolleranza, viene oggi considerato molto più inaccettabile di quasi tutti i vizi tradizionali quali l'ambizione, la lussuria, l'avidità, ecc.

6. Cfr. la trattazione generale dei prerequisiti della democrazia che precede ciascun volume della serie curata da Diamond, Linz e Lipset sotto il titolo *Democracy in Developing Countries*, Lynne Renner, Boulder (COL) 1988a; in particolare, quella del quarto volume, dedicata all'America Latina (1988b), pp. 2-52. Vedi anche la trattazione che dello stesso argomento svolge Huntington 1984, pp. 198-209.

7. L'unità nazionale è l'unica vera preconditione della democrazia indicata da Dankwart Rustow, *Transitions to Democracy*, in "Comparative Politics", 2 (April 1970), pp. 337-363.

8. Samuel Huntington suggerisce che il gran numero di paesi cattolici che partecipano all'attuale "terza ondata" di democratizzazione la rende in un certo senso un fenomeno cattolico, collegato al mutamento della coscienza cattolica in direzione più democratica e ugualitaria avvenuto nel corso degli anni sessanta. Vi è certamente qualche cosa di vero in questa argomentazione, ma a sua volta essa pone una nuova questione: perché la coscienza cattolica sia cambiata proprio allora. Certo, non vi è nulla di insito nella dottrina cattolica che predisponga alla democrazia politica o che falsifichi la tesi tradizionale secondo la quale la struttura gerarchica e autoritaria della Chiesa cattolica la predisponga a favorire l'autoritarismo. Le cause prioritarie del cambiamento intervenuto nella coscienza cattolica sembrerebbero: 1) la legittimità generale delle idee democratiche che hanno infettato il pensiero cattolico (e non ne sono frutto); 2) i sempre più elevati livelli di sviluppo socio-economico riscontrati in quasi tutti i paesi cattolici intorno agli anni sessanta; 3) l'onda lunga della "secolarizzazione" della Chiesa cattolica, sulle orme di Martin Lutero con quattrocento anni di ritardo: cfr. Samuel Huntington, *Religion and the Third Wave*, in "The National Interest", n. 24 (Summer 1991), pp. 29-42.

9. E perfino la Turchia ha avuto dei problemi a sostenere la democrazia da quando vi è stata introdotta la secolarizzazione dello stato. Dei trentasei paesi a maggioranza musulmana, nel 1984 Freedom House ne ha classificati ventuno «non liberi», quindici «parzialmente liberi» e nessuno «libero» (Huntington 1984, p. 208).

10. Cfr. la trattazione del Costarica in Harrison 1985, pp. 48-54.

11. La tesi è stata sostenuta specialmente da Barrington Moore in *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Beacon Press, Boston 1966.

12. Vi sono numerosi problemi che limitano il potere interpretativo di questa tesi. Un certo numero di monarchie accentratrici, come per esempio quella svedese, in seguito si sono trasformate in stabili democrazie liberali. Da certi autori il feudalesimo è considerato un grave ostacolo al successivo sviluppo democratico quale suo contrapposto, il che costituisce la principale differenza tra l'esperienza nordamericana e quella sudamericana.

13. Nel corso del tempo i francesi si sono impegnati in molti sforzi per liberarsi dell'abitudine del centralismo, tra i quali i tentativi per decentrare a organismi democratici eletti localmente la responsabilità di certe politiche quali quella dell'istruzione. Negli ultimi tempi la cosa è avvenuta sia sotto governi conservatori che sotto governi socialisti. Resta da vedere quale sia il risultato finale di questi sforzi di decentramento.

[14.](#) Analogo argomento circa la sequenza che si apre con l'identità nazionale e poi muove verso efficaci istituzioni democratiche e poi ancora porta all'espansione della partecipazione, è stato svolto da Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, Yale University Press, New Haven (CONN) 1971, p. 36. Cfr. anche Eric Nordlinger, *Political Development: Time Sequences and Rates of Change*, in "World Politics", 20 (1968), pp. 494-530; e Leonard Binder *et al.*, *Crises and Sequences in Political Development*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1971.

[15.](#) Il crollo della democrazia cilena negli anni settanta si sarebbe per esempio potuto evitare se il Cile avesse avuto un sistema parlamentare invece che presidenziale: ciò avrebbe permesso le dimissioni del governo e il riallineamento delle coalizioni senza mettere a repentaglio l'intera struttura istituzionale del paese. Sulla questione del confronto tra democrazia parlamentare e democrazia presidenziale, si veda Juan Linz, *The Perils of Presidentialism*, in "Journal of Democracy", 1, n. 1 (Winter 1990), pp. 51-69.

[16.](#) È questo il tema di Juan Linz, *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibration*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978.

[17.](#) Sulla questione generale cfr. ancora Diamond *et al.* 1988b, pp. 19-27. Gli studi accademici di politica comparata fino alla fine della seconda guerra mondiale concentravano l'attenzione sulle dottrine giuridiche e costituzionali. Sotto l'influenza della sociologia, nel dopoguerra la "teoria della modernizzazione" ignorò diritto e politica e si concentrò quasi esclusivamente sui fattori economici, culturali e politici che sottendono alla spiegazione delle origini e dei successi della democrazia. Negli ultimi due decenni c'è stato una specie di ritorno alla prospettiva precedente, connessa con la scuola di Juan Linz alla Yale University. Pur non negando l'importanza dei fattori economici e culturali, Linz e compagni hanno giustamente messo in rilievo l'autonomia e la dignità della politica e ne hanno riequilibrato il ruolo rispetto al regno del sub-politico.

[18.](#) Secondo la spiegazione weberiana, la libertà occidentale esiste perché la città occidentale era basata sull'organizzazione autodifensiva dei guerrieri indipendenti e perché le religioni occidentali (ebraismo e poi cristianesimo) hanno depurato i rapporti di classe dalla magia e dalla superstizione. Occorre ricorrere a più d'una innovazione specificamente medievale, come per esempio il sistema corporativo, per poter spiegare il sorgere dei rapporti somali liberi e relativamente ugualitari della città medievale (cfr. Max Weber, *General Economic History*, Transaction Books, New Brunswick (NJ) 1981, pp. 315-337).

[19.](#) Mentre non è affatto provato che in seguito all'ondata iniziale di riforme gorbacëviane si instaureranno delle istituzioni democratiche durevoli, non ci sono ostacoli culturali assoluti a un loro insediamento profondo nel corso della prossima generazione. In fatto di livelli di istruzione, di urbanizzazione, di sviluppo economico eccetera, i sovietici hanno infatti molti vantaggi rispetto a paesi del Terzo mondo come l'India e il Costa Rica, che pure sono riusciti a democratizzarsi. Una certa russofobia presente fra gli stessi russi, un profondo pessimismo nella capacità dei cittadini sovietici di assumere il controllo della propria esistenza e il fatalismo intorno all'inevitabilità dello stato forte, a un certo punto divengono profezie che si autorealizzano.

21. Origini timotiche del lavoro

[1.](#) Citato in Kojève 1947, p. 9.

[2.](#) Cfr. qui Parte II, La vittoria del VCR.

3. Cfr. Thomas Sowell, *The Economics and Politics of Race: An International Perspective*, Quill, New York 1983; e Thomas Sowell, *Three Black Histories*, “Wilson Quarterly” (Winter 1979), pp. 96-106.

4. R.V. Jones, *The Wizard War: British Scientific Intelligence, 1939-1945*, Coward, McCann and Geoghan, New York 1978, pp. 199, 229-230.

5. La nozione che il lavoro è essenzialmente spiacevole ha radici profonde nella tradizione giudaico-cristiana. Nella storia della creazione nella Bibbia degli ebrei, il lavoro è presente nell’immagine di Dio che ha lavorato per creare il mondo, ma è anche una maledizione scagliata sull’uomo in seguito alla sua caduta dalla Grazia. Il contenuto della «vita eterna» è dichiaratamente non il lavoro ma «l’eterno riposo» (cfr. Jaroslav Pelikan, *Commandment or Curse: The Paradox of Work in the Judeo-Christian Tradition*, in Pelikan et al., *Comparative Work Ethics: Judeo-Christian, Islamic, and Eastern*, Library of Congress, Washington DC 1985, pp. 9, 19).

6. Questa concezione sarebbe sostenuta anche da Locke, il quale vede nel lavoro soltanto un mezzo per produrre cose utili per il consumo.

7. L’economista moderno cercherebbe di spiegare il comportamento di un tale individuo ricorrendo alla definizione puramente formale di “utilità”, che comprenderebbe qualsiasi fine realmente perseguito dagli esseri umani. Vale a dire che si direbbe che il maniaco moderno del lavoro trae dalla propria fatica una “utilità psichica”, proprio come l’ascetico imprenditore protestante weberiano derivava una “utilità psichica” dalla speranza di eterna salvezza. Il fatto che si possa fare un sol fascio del desiderio di soldi, di divertimento, di riconoscimento e di eterna salvezza sotto la voce formale di “utilità” indica la disutilità di tali definizioni formali usate in economia per spiegare qualche cosa davvero interessante riguardo al comportamento umano. Nel far salva la teoria, una simile definizione onnicomprensiva di “utilità” la spoglia di qualsiasi autentico potere esplicativo.

Sarebbe più sensato prendere le distanze dalla definizione economica convenzionale di “utilità” e restringerne l’uso a un significato più limitato ma più terra terra: l’utilità è qualche cosa che soddisfa il desiderio umano e conforta il dolore umano, innanzitutto mediante l’acquisizione della proprietà e di altre disponibilità materiali. Quindi dell’asceta che quotidianamente mortifica la carne per una soddisfazione puramente timotica non si potrà dire che è un “massimizzatore di utilità”.

8. Fra gli autori menzionati dallo stesso Weber per aver notato il rapporto esistente fra protestantesimo e capitalismo c’erano lo scrittore belga Émile de Laveley, il quale negli anni ottanta del secolo scorso aveva scritto un libro di testo di economia molto diffuso, e il critico inglese Matthew Arnold. Fra gli altri anche il russo Nicholaj Mel’gunov, John Keats e H.T. Buckle. Sui precedenti della tesi di Weber, cfr. Reinhold Bendix, *The Protestant Ethic-Revisited*, in “Comparative Studies in Society and History”, 9, n. 3 (April 1967), pp. 266-278.

9. Molti critici di Weber attirano l’attenzione sul sorgere del capitalismo precedentemente alla riforma, per esempio nelle comunità ebraiche o in quelle cattoliche italiane. Altri sottolineano che il puritanesimo considerato da Weber era un puritanesimo in decadenza sorto soltanto *dopo* la diffusione del capitalismo, che pertanto aveva potuto agire da veicolo ma non da propulsore del capitalismo. Infine è stata sostenuta la tesi che i differenti svolgimenti delle realtà economiche delle comunità cattoliche e protestanti si spiegano meglio con gli ostacoli creati al razionalismo economico dalla Controriforma invece che con il contributo positivo offerto dal protestantesimo.

10. Cfr. Emilio Willems, *Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, in S.N. Eisenstadt (a cura di), *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Basic Books, New York 1968; il libro di Lawrence E. Harrison sull’impatto esercitato dalla cultura sul progresso,

di cui è prevista la pubblicazione nei Basic Books nel 1992; David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Basil Blackwell, Oxford 1990. La «teologia della liberazione» è una degna erede dei nostri tempi della Controriforma, nella misura in cui è servita a delegittimare l'accumulazione capitalistica razionale e senza limiti.

11. Lo stesso Weber ha scritto dei libri sulle religioni dell'India e della Cina per spiegare perché lo spirito del capitalismo non è sorto presso quelle culture. Si tratta di una questione leggermente diversa da quella dei motivi per cui quelle culture hanno favorito o ostacolato il capitalismo proveniente dall'esterno. Su quest'ultimo punto, cfr. David Gellner, *Max Weber, Capitalism and the Religion of India*, in "Sociology", 16, n. 4 (November 1982), pp. 526-543.

12. Robert Bellah, *Tokugawa Religion*, Beacon Press, Boston 1957, pp. 117-126.

13. Ivi pp. 133-161.

14. V.S. Naipaul, *India: A Wounded Civilization*, Vintage Books, New York 1978, pp. 187-188.

15. A prescindere dal torpore spirituale indotto dall'induismo, Myrdal ha osservato che la proibizione induista di uccidere le vacche costituisce di per sé un gravissimo impedimento allo sviluppo economico in un paese in cui le vacche improduttive erano in numero pari alla metà della popolazione di quel paese (Gunnar Myrdal, *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations*, Twentieth Century Fund, New York 1968, vol. I, pp. 89-91, 95-96, 103).

16. La tesi è stata svolta da Daniel Bell in *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York 1976, p. 21; cfr. anche Michael Rose, *Re-working the Worth Ethic: Economic Values and Socio-Cultural Politics*, Schocken Books, New York 1985, pp. 53-68.

17. Cfr. Rose 1985, p. 66; e anche David Cherrington, *The Work Ethic: Working Values and Values that Work*, Amacom, New York 1980, pp. 12-15 e 73.

18. Secondo il Bureau of Labor Statistics, quasi il 24 per cento della forza lavoro americana occupata a tempo pieno nel 1989 lavorava almeno 49 ore alla settimana, contro appena il 18 per cento di dieci anni prima. Secondo un'inchiesta condotta da Louis Harris, il numero mediano di ore disponibili per il tempo libero per gli adulti americani è sceso da 26,2 alla settimana nel 1973 a 16,6 nel 1987. Le statistiche si trovano in Peter Kilborn, *Tales from the Digital Treadmill*, nel "New York Times" del 3 giugno 1990, Section 4, pp. 1 e 3. Cfr. anche Leslie Berman, *40-Hour Week Is Part Time for These on the Fast Track*, in "Los Angeles Times", 22 marzo 1990, part. T, p. 8. Devo queste citazioni alla cortesia di Doyle McManus.

19. Sulla differenza tra lavoratori britannici e lavoratori giapponesi, si veda Rose 1985, pp. 84-85.

22. Imperi del risentimento e imperi della deferenza

1. Per una più ampia trattazione di questo tema, cfr. Roderick McFarquhar, *The Post-Confucian Challenge*, in "The Economist" (February 9, 1980), pp. 67-72; Lucian Pye, *The New Asian Capitalism: A Political Portrait*, in Peter Berger, Hsing-Huang Michael Hsiao (a cura di), *In Search of an East Asian Development Model*, Transaction Books, New Brunswick (NJ) 1988, pp. 81-98; e Pye 1985, pp. 25-27, 33-34 e 325-326.

2. In Giappone, i rapporti sociali primari non sono con i contemporanei ma sono quelli verticali tra *sempai* e *kohai*, superiore e inferiore. Ciò vale nell'ambito della famiglia, dell'università e dell'azienda: dovunque il primo attaccamento è verso un patrono più anziano (cfr. Chie Nakane, *Japanese Society*, University of California Press, Berkeley 1970, pp. 26 ss).

3. Per esempio, il primo trattato sul governo di Locke prende avvio con un attacco a Robert Filmer, il quale aveva cercato di giustificare l'autorità politica patriarcale sul modello della famiglia. Per una trattazione dell'argomento, vedi Tarcov 1984, pp. 9-22.

4. Ciò non è casuale; nel *Secondo trattato* Locke difende i diritti dei figli contro certe forme di autorità parentale.

5. Pye 1985, p. 72, mette in rilievo che la famiglia giapponese differisce da quella cinese in quanto oltre alla fedeltà alla famiglia privilegia l'onore personale, rendendosi in tal modo più aperta all'esterno e più adattabile.

6. La famiglia *per sé* non sembrerebbe un patrimonio particolare secondo la razionalità economica. In Pakistan e in alcune parti del Medio Oriente, i legami familiari sono forti né più né meno che in Asia orientale, eppure spesso essa costituisce un ostacolo alla razionalizzazione economica perché incoraggia il nepotismo e le preferenze su base tribale. Nell'Asia orientale la famiglia non è formata soltanto dai membri viventi della famiglia estesa, ma anche da una lunga linea di antenati defunti che si aspettano da ogni singolo membro vivente determinate norme di comportamento. In tal modo le famiglie forti tendono non a esigere nepotismo ma a promuovere il senso di una disciplina o rettitudine interna.

7. Lo scandalo Recruit del 1989 e altri scandali che hanno fatto cadere due primi ministri liberaldemocratici in un anno, nonché la perdita della maggioranza da parte dello stesso Partito liberaldemocratico alla camera alta della Dieta, costituiscono la prova del funzionamento di tipo occidentale del sistema politico giapponese. Ciononostante, il Partito liberaldemocratico è riuscito perfettamente a contenere i danni e a conservare la propria egemonia sul sistema stesso, senza doversi impegnare in riforme strutturali né al proprio interno né nel modo di gestire le cose da parte dei politici e dei burocrati.

8. Nell'organizzare il proprio partito di governo i coreani del Sud, per esempio, da sempre puntano a imitare non i partiti democratico o repubblicano, ma il Partito liberaldemocratico giapponese.

9. Negli ultimi anni, insieme con gli investimenti diretti giapponesi in impianti e attrezzature, sono state esportate con un certo successo negli Stati Uniti e in Gran Bretagna anche certe pratiche di direzione giapponese che privilegiano la lealtà e la coesione di gruppo. Meno sicuro è se sia possibile trapiantare altre istituzioni sociali asiatiche dotate di maggiore contenuto morale, dato il loro radicamento nella particolare cultura propria dei paesi da cui provengono.

10. Non è chiaro se Kojève credesse che la fine della storia richieda la creazione di uno stato letteralmente universale e omogeneo. Da un lato dice che la storia è finita nel 1806, quando il sistema statale era ovviamente ancora intatto; dall'altro, è difficile concepire uno stato completamente razionale prima dell'eliminazione di tutte le differenze nazionali moralmente significative. Il suo stesso lavoro per conto della Comunità Europea indica che egli considerava un compito storicamente significativo l'estinzione degli attuali confini nazionali.

23. *L'irrealtà del realismo*

1. Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, V, 105, trad. it. di Piero Sgroi, Napoli 1952. In senso contrario: I, 37 e 40-41.

2. Così il libro di Kenneth Waltz, *Theory of International Politics*, Random House, New York 1979, pp. 65-66, contiene il seguente brano: «Per quanto abbondino i mutamenti, le continuità sono

perlomeno impressionanti, cosa che si potrebbe dimostrare in molti modi. Chi legge il primo libro apocrifo dei Maccabei tenendo presente gli avvenimenti verificatisi durante e dopo la prima guerra mondiale ne trarrà il senso della continuità che caratterizza la politica internazionale. Sia nel secondo secolo prima di Cristo che nel ventesimo dopo Cristo, arabi ed ebrei si sono combattuti per i residui dell'impero settentrionale, mentre gli stati al di fuori dell'arena o sono stati a guardare inerti o sono intervenuti attivamente. Per dirla in modo più generale, si può citare il famoso caso di Hobbes che viveva la contemporaneità di Tucidide. Meno famoso, ma ugualmente notevole, il caso di Louis J. Halle che si è accorto della pertinenza del testo tucidideo nell'era delle armi nucleari e delle superpotenze».

3. Reinhold Niebuhr ha forse esposto la formulazione più succinta delle sue concezioni in fatto di relazioni internazionali in *Moral Man in Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, Scribner's, New York 1932. Il testo di Morgenthau è *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, Knopf, New York 1985, di cui sono uscite sei edizioni, l'ultima, successivamente alla morte di Morgenthau, a cura di Kenneth Thompson.

4. In origine Waltz, in *Man, the State and War* (Columbia University Press, New York 1959), distingue tra cause a livello degli stati e cause a livello del sistema degli stati.

5. I realisti rivelano la propria inclinazione verso gli internazionalisti liberali mettendo in primo piano la mancanza di sovranità comune e di diritto di guerra quale causa delle guerre. In realtà, come vedremo, la mancanza di sovranità comune non sembrerebbe essere il fattore decisivo nel prevenire la guerra.

6. Per una variante di questo argomento, vedi la definizione della giustizia come «vantaggio del più forte» data da Trasimaco nella *Repubblica* di Platone, I, 338c-347a.

7. Contrariamente a molti altri precedenti realisti del dopoguerra, George Kennan non credeva che l'espansionismo fosse inevitabilmente insito alla Russia, ma era il prodotto della combinazione del nazionalismo russo con un marxismo militarizzato. La sua strategia originaria del contenimento puntava a provocare alla fine il crollo di un comunismo sovietico che fosse costretto a chiudersi al proprio interno.

8. Una versione della stessa tesi in Samuel Huntington, *No Exit: The Errors of Endism*, in "The National Interest", 217 (Fall 1989), pp. 3-11.

9. Kenneth Waltz ha criticato realisti come Morgenthau, Kissinger, Raymond Aron e Stanley Hoffmann per aver permesso di aggiungere e mescolare alle proprie teorie del conflitto le impurità della politica interna, per esempio istituendo delle distinzioni fra stati «rivoluzionari» e stati a «status quo». Al contrario, Waltz cerca di spiegare la politica internazionale puramente sulla base della struttura del sistema, senza prendere in considerazione nessuno dei caratteri interni delle nazioni che lo compongono. Con un rovesciamento stupefacente dell'uso lessicale corrente, chiama «riduzioniste» le teorie che tengono conto della politica interna, in contrasto con la propria, la quale riduce l'intera complessità della politica mondiale al «sistema», di cui si può conoscere sostanzialmente un solo fatto: se è bipolare o multipolare (cfr. Waltz 1979, pp. 18-78).

10. Su questo punto, cfr. ancora Waltz 1979, pp. 70-71 e 161-193. In teoria un sistema multipolare come il classico concerto europeo delle nazioni presenterebbe dei vantaggi rispetto a quello bipolare perché una minaccia al sistema potrebbe essere riequilibrata grazie al rapido mutamento di alleanze; inoltre, siccome la potenza è distribuita in misura più ampia, i mutamenti di equilibrio ai margini incidono di meno sul sistema. La cosa però funziona meglio in un mondo dinastico, in cui gli stati sono perfettamente liberi di contrarre o rompere alleanze tra loro e possono adeguare fisicamente gli

equilibri di potenza aggiungendo o sottraendo province ai propri domini. In un mondo in cui il nazionalismo e l'ideologia limitano la libertà degli stati di contrarre alleanze, invece, la multipolarità diventa uno svantaggio. Non è del tutto chiaro se la prima guerra mondiale non sia stata tanto il frutto della multipolarità quanto invece di una multipolarità *decaduta* che assomigliava sempre più a bipolarità. Germania e Austria-Ungheria, per una combinazione di motivi nazionalistici e ideologici, si erano rinchiusi in una alleanza più o meno permanente, costringendo il resto d'Europa in un'alleanza a loro opposta altrettanto inflessibile. La minaccia all'integrità dell'Austria rappresentata dal nazionalismo serbo spinse quindi in guerra un sistema bipolare in delicatissimo equilibrio.

[11.](#) Niebuhr 1932, p. 110.

[12.](#) Henry A. Kissinger, *A World Restored: Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812-1822*, Houghton Mifflin, Boston 1973, in particolare pp. 312-332.

[13.](#) Morgenthau 1985, p. 13.

[14.](#) Ivi, pp. 1-3.

[15.](#) Niebuhr 1932, p. 233.

[16.](#) Unica eccezione, naturalmente, la risposta all'attacco nordcoreano del 1950, provocato soltanto a causa del boicottaggio sovietico alle Nazioni Unite.

[17.](#) Sulla tesi di laurea di Kissinger, cfr. Peter Dickson, *Kissinger and the Meaning of History*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.

[18.](#) John Gaddis, *One Germany – In Both Alliances*, “New York Times” (March 21, 1990), p. A27.

[19.](#) John J. Mearsheimer, *Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War*, in “International Security”, 15, n. 1 (Summer 1990), pp. 5-56.

24. La potenza di coloro che non ce l'hanno

[1.](#) Mearsheimer 1990, p. 12.

[2.](#) Il tentativo di Waltz di depurare della considerazione della politica interna la propria teoria dei rapporti internazionali scaturisce dal desiderio di rendere tale teoria rigorosa e scientifica: per usare i termini dello stesso Waltz, di tenere distinti il livello «unitario» e il livello «strutturale» dell'analisi. Il grande edificio intellettuale da lui eretto nello sforzo di trovare leggi regolari e universali al comportamento umano in politica internazionale sfocia alla fine in una serie di banali osservazioni sul comportamento degli stati che si potrebbero condensare nell'affermazione che «gli equilibri di potenza contano».

[3.](#) Cfr. la risposta degli ateniesi seguita all'appello di Corinto ai lacedemoni in Tucidide, I, 76, là dove sostengono l'equivalenza fra Atene e Sparta nonostante quest'ultima difenda lo *status quo*; nonché le loro argomentazioni nel dialogo con i Meli in III, 105 (cfr. qui l'epigrafe al capitolo XXIII).

[4.](#) I problemi sorgono naturalmente quando i vicini crescono con rapidità sproporzionata, situazione che spesso suscita risentimento. Di fronte a tale situazione però gli stati capitalistici moderni generalmente non piegano il proprio impegno a ostacolare il successo del vicino ma a duplicarlo.

[5.](#) Per un'affermazione dell'interrelazione fra potere e legittimità e per una critica delle semplicistiche nozioni di «politica di potenza», cfr. Max Weber 1946, *La politica come vocazione*, pp. 78-79, e *Prestigio e potere delle “grandi potenze”*, pp. 159-160.

[6.](#) Obiezione analoga alla prospettiva storica della teoria realista di Kenneth Waltz, ma da prospettiva marxista, in Robert W. Cox, *Social Forces, States and World Orders*, in Robert O. Keohane (a cura di), *Neorealism and Its Critics*, Columbia University Press, New York 1986, pp. 213-216. Cfr. anche George Modelski, *Is World Politics Evolutionary Learning?*, in “International Organization”, 44, n. 1 (Winter 1990), pp. 1-24.

[7.](#) Joseph A. Schumpeter, *Imperialism and Social Classes*, Meridian Books, New York 1955, p. 69.

[8.](#) Ivi, p. 5.

[9.](#) Schumpeter non faceva uso del concetto di *thymós*, dando invece una spiegazione funzionale ed economica della lotta senza limiti per la supremazia come retaggio di un'epoca in cui si trattava di un'abilità indispensabile alla sopravvivenza.

[10.](#) Ciò si è rivelato vero anche nell'Unione Sovietica, in cui le vittime della guerra in Afghanistan si sono dimostrate politicamente più importanti, perfino sotto il regime brežneviano, di quanto fossero portati a ritenere gli osservatori esterni.

[11.](#) Nessuna di queste tendenze è stata contraddetta dall'elevato livello di violenza riscontrabile nelle città americane d'oggi né dalla rappresentazione della violenza sempre più frequente nella cultura popolare. Per le società prevalentemente di classe media dell'America settentrionale, dell'Europa e dell'Asia, l'esperienza personale della violenza e della morte è molto più rara di quanto fosse due o tre secoli fa, se non altro a causa dei progressi registrati in campo sanitario, i quali hanno diminuito la mortalità infantile e aumentato le aspettative di vita. La rappresentazione visiva della violenza nei film è probabilmente un riflesso della scarsa consuetudine che le persone che li guardano hanno con essa nella vita reale.

[12.](#) Tocqueville, *La democrazia in America*, p. 264.

[13.](#) Alcuni di questi punti sono stati svolti da John Mueller nel suo *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War*, Basic Books, New York 1989. Mueller indica nella scomparsa della schiavitù e del duello degli esempi di pratiche sociali durate per secoli e secoli e abolite nel mondo moderno, e avanza l'ipotesi che una guerra tra paesi sviluppati potrebbe andare nella stessa direzione. Mueller ha ragione a indicare questi cambiamenti, ma, come osserva Carl Kaysen 1990, essi vengono presentati come fenomeni isolati verificatisi al di fuori del contesto generale dell'evoluzione sociale umana degli ultimi secoli. L'abolizione della schiavitù e quella del duello hanno radici comuni nell'abolizione del rapporto di signoria e servaggio, a sua volta frutto della Rivoluzione francese, e nella trasformazione nel desiderio di riconoscimento del padrone nel riconoscimento razionale dello stato universale e omogeneo. Il duello nel mondo moderno è un artificio della moralità del padrone, che dimostra la sua disponibilità a rischiare la vita in battaglia. La radice del secolare declino della schiavitù, del duello e della guerra è la stessa, ossia l'avvento del riconoscimento razionale.

[14.](#) Molti di questi punti di carattere generale sono svolti da Carl Kaysen nel suo eccellente saggio di recensione a John Mueller, *Is War Obsolete?*, in “International Security”, 14, n. 4 (Spring 1990), pp. 42-64.

[15.](#) Si veda per esempio John Gaddis, *The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International System*, in “International Security”, 10, n. 4 (Spring 1986), pp. 99-142.

[16.](#) Naturalmente, le armi nucleari sono state di per sé responsabili di uno dei più gravi momenti di scontro fra Stati Uniti e Unione Sovietica nel corso della guerra fredda, la crisi dei missili a Cuba, ma anche in questo caso la prospettiva della guerra nucleare impedì al conflitto di trasformarsi in vera e propria deflagrazione armata.

17. Cfr., per esempio, Dean V. Babst, *A Force for Peace*, in “Industrial Research”, 144 (April 1972), pp. 55-58; Ze’ev Maoz e Nasrin Abdolali, *Regime Types and International Conflict, 1816-1876*, in “Journal of Conflict Resolution”, 33 (March 1989), pp. 3-35; e J.R. Rummel, *Libertarianism and International Violence*, in “Journal of Conflict Resolution”, 27 (March 1983), pp. 27-71.

18. Questa conclusione dipende in una certa misura dalla definizione che Doyle fornisce della democrazia liberale. Inghilterra e Stati Uniti scesero in guerra l’una contro gli altri nel 1812, in un’epoca in cui la costituzione britannica aveva ormai acquisito molti tratti liberali. Doyle evita questo problema datando la trasformazione della Gran Bretagna in democrazia liberale al momento dell’approvazione del Reform Bill nel 1831. Questa data è un po’ arbitraria: in Gran Bretagna il diritto di voto rimase limitato fino al secolo XX ormai inoltrato e nel 1831 i diritti liberali non vennero certo estesi alle colonie dell’impero inglese. Ciononostante le conclusioni cui perviene Doyle sono giuste e convincenti: cfr. Doyle 1983d, pp. 205-235, e Doyle 1983b, pp. 323-353; vedi anche il suo *Liberalism and World Politics*, in “American Political Science Review”, 80, n. 4 (December 1986), pp. 1151-1169.

19. Per delucidazioni sulle mutevoli definizioni sovietiche dell’«interesse nazionale», cfr. Stephen Sestanovich, *Inventing the Soviet National Interest*, in “The National Interest”, n. 20 (Summer 1990), pp. 3-16.

20. V. Khurkin, S. Karaganov, A. Kortunov, *La sfida della sicurezza: ieri e oggi*, in “Kommunist”, 1° gennaio 1988, p. 45.

21. Waltz ha ipotizzato che le riforme interne nell’Unione Sovietica siano state prodotte dai cambiamenti verificatisi nell’ambiente internazionale circostante e che la *perestrojka* stessa vada considerata come una conferma della teoria realista. Come si è già osservato in precedenza, è certamente vero che le pressioni e la concorrenza esterne abbiano contribuito molto a promuovere la riforma in Unione Sovietica e la teoria realista potrebbe essere rivendicata se facesse un passo indietro per poterne fare in seguito due avanti. Ma questa interpretazione non tiene affatto conto dei mutamenti fondamentali intervenuti negli obiettivi nazionali dell’Unione Sovietica e nelle basi della potenza sovietica a partire dal 1985; cfr. i commenti dello stesso Waltz su “United States Institute of Peace Journal”, 3, n. 2 (June 1990), pp. 6-7.

22. Mearsheimer 1990, p. 47. Compiendo un’eccezionale impresa di riduzione, Mearsheimer comprime il record di pace bisecolare fra le democrazie liberali a soli tre casi: Gran Bretagna e Stati Uniti, Gran Bretagna e Francia e le democrazie occidentali dopo il 1945. Va da sé che, a cominciare dall’esempio Stati Uniti-Canada, ci sono stati molti più casi (cfr. anche Huntington 1989, pp. 6-7).

23. Nella Germania attuale c’è una minoranza che rivendica il ritorno dei territori già tedeschi che ora si trovano in Polonia, in Cecoslovacchia e in Unione Sovietica. Si tratta in gran parte dei profughi di quelle regioni in seguito alla seconda guerra mondiale o dei loro discendenti. I parlamenti della ex Germania occidentale e dell’ex Germania orientale e quello della nuova Germania unita hanno tutti rinunciato a queste pretese. Il risorgere di un elevato tasso di revanscismo nella Germania democratica contro la Polonia democratica fornirà un importante test della tesi che le democrazie non si combattono tra loro (cfr. anche Mueller 1990, p. 240).

24. Schumpeter 1955, p. 65.

25. *Gli interessi nazionali*

1. William L. Langer, *A Critique of Imperialism*, in Harrison M. Wright (a cura di), *The New Imperialism: Analysis of late Nineteenth-Century Expansion*, Heath, Lexington (MA) 1976 (seconda edizione), p. 98.

2. Su questo punto, cfr. Kaysen 1990, p. 52.

3. È questa rigidità, e non un difetto insito nella multipolarità, a spiegare il crollo del concerto delle nazioni europee nell'Ottocento e quindi lo scoppio della prima guerra mondiale. Se gli stati avessero continuato a essere organizzati secondo i principi dinastici di legittimità dell'Ottocento, per il concerto delle nazioni europeo sarebbe stato molto più facile giungere a un accomodamento con la potenza tedesca in ascesa mediante una serie di mutamenti di alleanza. Anzi, senza il principio di nazionalità, la stessa Germania non sarebbe mai arrivata a unificarsi.

4. Molti di questi argomenti vengono svolti da Ernest Gellner in *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1983.

5. Cfr., per esempio, John Gray, *The End of History – or of Liberalism?*, in “The National Review” (October 27, 1989), pp. 33-35.

6. Gellner 1983, p. 34.

7. Forse la francofilia dell'aristocrazia russa rappresenta un caso estremo, ma in pratica in tutti i paesi ci sono state spiccate differenze dialettali tra la lingua parlata dagli aristocratici e quella dei contadini.

8. Si deve stare attenti a non applicare troppo meccanicamente questo tipo di spiegazione economica del nazionalismo. Se da un lato si può ampiamente vedere nel nazionalismo un portato dell'industrializzazione, le ideologie nazionaliste possono vivere di vita propria, indipendentemente dal livello di sviluppo economico raggiunto dal paese. Come si possono altrimenti spiegare i movimenti nazionalistici sorti e cresciuti dopo la seconda guerra mondiale in paesi sostanzialmente preindustriali come la Cambogia e il Laos?

9. Atatürk, per esempio, verso la fine della sua carriera dedicò molto tempo a «ricerche» storiche e linguistiche che in realtà hanno inventato le basi per il tipo di coscienza nazionale moderna turca da lui desiderata.

10. Gellner 1983, pp. 44-45.

11. Naturalmente sono al corrente dell'esistenza dei potenti partiti democratico-cristiani in tutta Europa, ma il fatto che essi siano democratici prima di essere cristiani e la laicità della loro interpretazione del cristianesimo rappresenta semplicemente la misura della vittoria del liberalismo sulla religione. La religione intollerante e antidemocratica è scomparsa dalla politica europea con la morte di Franco.

12. Questa direzione dell'evoluzione del nazionalismo per il futuro viene sostenuta da Gellner 1983, p. 113.

13. Naturalmente esiste un'ala del movimento nazionalista russo, rappresentata dagli alti comandi dell'ex Unione Sovietica, che resta sciovinista e imperiale. Come è ovvio, i principali nazionalismi imperialisti vecchio stile si possono riscontrare nelle parti meno sviluppate dell'Eurasia. Un esempio è il nazionalismo sciovinista serbo di Slobodan Milošević.

14. Mearsheimer considera il nazionalismo in pratica l'unico aspetto della politica interna da lui ritenuto rilevante ai fini delle prospettive di pace o guerra. Egli identifica l'“ipernazionalismo” come fonte di conflitto e suggerisce che l'“ipernazionalismo” sia a sua volta causato dall'ambiente esterno o, in alternativa, dal cattivo insegnamento della storia a scuola. Mearsheimer non sembra riconoscere

che il nazionalismo e l'“ipernazionalismo” non appaiono per caso, ma scaturiscono da uno specifico contesto storico, sociale ed economico e che, come tutti gli altri fenomeni storici analoghi, sono soggetti a leggi evolutive interne (Mearsheimer 1990, pp. 20-21, 25 e 55-56).

15. Quando, nel 1991, dalle elezioni tenute in Georgia emerse vincitrice la Tavola Rotonda indipendentista di Zviad Gamsakhurdia, una delle prime cose che fece fu di entrare in conflitto con la minoranza osseta negandole alcun diritto a essere riconosciuta come minoranza nazionale distinta. Ciò contrastava nettamente con la linea di El'cin quale presidente della Russia. Nel 1990 egli aveva compiuto un giro in tutte le nazionalità che costituiscono la repubblica russa, dando loro assicurazione che l'affiliazione era su base puramente volontaria.

16. È interessante notare che molti gruppi nazionali nuovi puntano alla sovranità autonoma nonostante il fatto che le loro dimensioni e la loro posizione geografica non li rendano militarmente in grado di costituire entità indipendenti, almeno secondo premesse realiste. Ciò implica che il sistema degli stati non è avvertito come minaccioso quale era una volta e che l'argomento tradizionale a favore dei grandi stati – la difesa nazionale – non è più così importante.

17. Ci sono naturalmente varie importanti eccezioni a questa regola, come nel caso dell'occupazione cinese del Tibet, dell'occupazione israeliana dei territori occidentali e di Gaza e l'assorbimento di Goa da parte dell'India.

18. È stato spesso osservato che nonostante l'irrazionalità delle frontiere nazionali attuali in Africa, le quali sono trasversali a linee di demarcazione tribali ed etniche, neppure una tra esse è stata stabilmente modificata dopo la conquista dell'indipendenza (cfr. Yehoshafat Harkabi, *Directions of Change in the World Strategic Order: Comments on the Address by Professor Kaiser*, in *The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Papers*, 1988, Part II, Adelphi Paper No. 237, International Institute for Strategic Studies, London 1989, pp. 21-25).

26. Verso un'unione pacifica

1. Questa distinzione corrisponde in larga misura all'antica distinzione tra Nord e Sud ovvero tra mondo sviluppato e mondo sottosviluppato. La corrispondenza non è perfetta, però, perché ci sono stati sottosviluppati, come il Costa Rica e l'India, che sono democrazie liberali funzionanti, mentre certi stati sviluppati, quale era per esempio la Germania nazista, erano delle tirannie.

2. Per una definizione di politica estera non realista, cfr. Stanley Kober, *Idealpolitik*, in “Foreign Policy”, n. 79 (Summer 1990), pp. 3-24.

3. Una delle armi per la conduzione della guerra ideologica sono state le organizzazioni come Radio Free Europe, Radio Liberty e Voice of America, che durante tutta la guerra fredda hanno ininterrottamente trasmesso programmi che raggiungevano i paesi del blocco sovietico. Spesso sminuite o trascurate dai realisti, che credevano che la guerra fredda fosse esclusivamente una faccenda di divisioni corazzate e di testate nucleari, si è alla fine scoperto che le radio patrocinate dagli Stati Uniti hanno svolto un ruolo fondamentale nel tener desta l'idea di democrazia nell'Europa orientale e nell'Unione Sovietica.

4. Dalla Settima Tesi delle *Idee per una storia universale* (Kant 1963, p. 20). Kant era particolarmente preoccupato che il progresso morale dell'umanità non potesse verificarsi se non fosse stato prima risolto il problema dei rapporti internazionali, in quanto questo richiedeva «un lungo lavoro interno di ciascun corpo politico in direzione dell'educazione dei suoi cittadini» (ivi, p. 21).

5. Per la tesi secondo la quale lo stesso Kant non considerava la pace perpetua un progetto praticabile, cfr. Kenneth Waltz, *Kant, Liberalism and War*, in “American Political Science Review”, 56 (June 1962), pp. 331-340.

6. Kant definisce una costituzione repubblicana stabilita «in primo luogo secondo i principi della libertà dei membri di una società (in quanto uomini); in secondo luogo, secondo i principi della dipendenza di tutti da un'unica legislazione comune (in quanto sudditi); e, in terzo luogo, dalla legge della loro uguaglianza (in quanto cittadini)» (da *Per la pace perpetua*, in Kant 1963, p. 94).

7. Ivi, p. 98.

8. Cfr. Carl J. Friedrich, *Inevitable Peace*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1948, p. 45.

9. Il GATT naturalmente non richiede che i paesi membri siano delle democrazie, ma si attiene a criteri rigorosi per quanto riguarda al liberismo delle loro politiche economiche.

27. Nel regno della libertà

1. Kojève 1947, p. 435, nota.

2. Su questo punto, cfr. Gellner 1988, pp. 32-34 e 36.

3. L'uso da parte di Kojève del termine “società senza classi” per descrivere l'America postbellica, per molti aspetti tanto sensato, è manifestamente non marxista.

4. Tocqueville 1945, vol. 2, pp. 93-103.

5. Cfr. Milovan Gilas, *La nuova classe. Un'analisi del sistema comunista*, Bologna 1957.

6. In pratica tutti coloro che hanno criticato da sinistra il mio articolo originale *The End of History?* hanno indicato i numerosi problemi economici e sociali esistenti nelle società liberali contemporanee, ma nessuno di questi critici, a differenza di Marx e Lenin ai loro tempi, è stato disposto a difendere apertamente l'abbandono dei principi liberali al fine di risolvere tali problemi (cfr. per esempio Marion Dönhoff, *Am Ende aller Geschichte?*, in “Die Zeit”, 22 settembre 1989, p. 1; e André Fontaine, *Après l'histoire, l'ennui?*, in “Le Monde”, 27 settembre 1989, p. 1).

7. Quanti ritengono che si tratti di una prospettiva remota esaminino la lista di *Specifiche manifestazioni di oppressione* preparata dallo Smith College, tra le quali compare anche una cosa chiamata *lookism* (“aspettiamo”), che è «la convinzione che l'apparenza sia un indicatore del valore personale», citato dal “Wall Street Journal”, (November 26, 1990), p. A10.

8. Su questo punto in merito alla teoria della giustizia di John Rawls, cfr. Allan Bloom, *John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy*, in Allan Bloom, *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990*, Simon and Schuster, New York 1990, p. 329.

9. Tocqueville, *La democrazia in America*, p. 103.

28. Uomini senza orgoglio

1. Nietzsche, *La volontà di potenza*.

2. Cfr. Nietzsche, *Genealogia della morale; Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977, aforismi 46, 50, 51, 199, 201, 202, 203, 229.

3. Cfr. *Al di là del bene e del male*, aforisma 260; e l'aforisma 260 anche su vanità e riconoscimento dell'“uomo comune” nelle società democratiche.

- 4.** Cfr. la trattazione del riconoscimento nella risposta di Leo Strauss a Kojève in *Strauss, On Tyranny* 1963, p. 222. Vedi anche la sua lettera a Kojève del 22 agosto 1948, in cui Strauss congettura che lo stesso Hegel credesse che a soddisfare l'uomo fosse necessaria la saggezza e non soltanto il riconoscimento e che perciò «lo stato finale deve il proprio privilegio alla saggezza, al dominio della saggezza, alla popolarizzazione della saggezza... e non alla sua universalità e omogeneità in quanto tale» (citato in Strauss 1991, p. 238).
- 5.** La «California Task Force To Promote Self-Esteem and Personal and Social Responsibility», parto della mente del membro dell'assemblea John Vasconcellos, ha pubblicato il rapporto finale a metà del 1990: cfr. *Courts, Parents Called Too Soft on Delinquents*, in "Los Angeles Times" (December 1, 1989), p. A3.
- 6.** La task force californiana sulla stima di sé medesimi ha definito tale stima come consistente nell'«apprezzare il mio lavoro e la mia importanza personali e avere un carattere per cui poter contare su me stesso e agire responsabilmente verso gli altri». Molto sta nella seconda parte della definizione. Ha osservato un critico: «Quando il movimento per la stima di sé medesimi prende piede in una scuola, gli insegnanti si sentono tenuti ad accettare ogni bambino come è. Per far sì che i bambini si sentano buoni con sé stessi, si deve evitare ogni critica e quasi ogni prova che possa con qualche probabilità sfociare in un insuccesso»: cfr. Beth Ann Krier, *California's Newest Export*, in "Los Angeles Times" (June 5, 1990), p. E1.
- 7.** Cfr. per esempio *Al di là del bene e del male*, aforismi 257 e 259.
- 8.** Cfr. Platone, *Repubblica*, VIII, 561c-d.
- 9.** Nietzsche, *The Portable Nietzsche* (1954), p. 130.
- 10.** Friedrich Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, trad. it. cit.
- 11.** Il modo in cui il relativismo nietzschiano è divenuto patrimonio della nostra cultura generale e in cui il nichilismo che una volta aveva colmato Nietzsche di paura venga ora indossato con volto felice nell'America di oggi, è stato illustrato brillantemente in Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, Simon and Schuster, New York 1988, particolarmente pp. 141-240.
- 12.** Friedrich Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, p. 232.
- 13.** Altro esempio è Max Weber, di cui sono ben noti il lamento per il «disincanto» del mondo di fronte alla burocratizzazione e alla razionalizzazione sempre più diffuse e la paura che la spiritualità lasciasse il campo a «specialisti senza spirito e a sensuali senza cuore». Weber liquida la civiltà contemporanea con questo brano: «Dopo la devastante critica condotta da Nietzsche nei confronti di quegli "ultimi uomini" che "hanno inventato la felicità", posso senz'altro accantonare l'ingenuo ottimismo con cui nella scienza – ossia nella tecnica di dominare la vita che poggia sulla scienza – si è celebrata la via alla felicità. Chi ci crede, a parte pochi bambinoni seduti alle cattedre universitarie e nelle redazioni delle case editrici?» (*Science as Vocation*, in *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York 1946, p. 143).
- 14.** Tocqueville 1945, vol. 2, p. 336.
- 15.** Ivi, p. 45.
- 16.** Cfr. M.me Périer, *La vie de M. Pascal*, in Blaise Pascal, *Pensée*, Gamier, Paris 1964, p. 12.
- 17.** Eric Temple Bell, *Men of Mathematics*, Simon and Schuster, New York 1937, pp. 73, 82.
- 18.** Kojève 1947, pp. 434-435, nota.
- 19.** Cfr. i capitoli dedicati alle relazioni internazionali nella precedente Parte quarta.

20. Kojève affermava che: «Se l’Uomo ridiventa un animale, anche le sue arti, i suoi amori, il suo gioco devono tornare a essere puramente naturali. Quindi dovrebbe essere ammesso che dopo la fine della storia gli uomini costruiscano i loro edifici e le loro opere d’arte come gli uccelli edificano il nido e i ragni tessono la tela, eseguano concerti musicali alla stregua delle rane e delle cicale, giochino come cuccioli e indulgano all’amore come bestie adulte» (Kojève 1947, p. 436, nota).

21. L’ultimo progetto di Kojève fu di scrivere un’opera intitolata *Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Gallimard, Paris 1968, in cui sperava di registrare l’intero ciclo del discorso razionale umano. All’interno di tale ciclo, a cominciare dai presocratici per finire con Hegel, sarebbero state collocate tutte le filosofie del passato e qualsiasi possibile filosofia del futuro (cfr. Roth 1985, pp. 300-301).

22. Il corsivo è nell’originale (Kojève 1947, p. 436).

23. Strauss 1963, p. 223, dice: «Lo stato grazie al quale si dice che l’uomo divenga ragionevolmente soddisfatto è quindi lo stato in cui si estingue la base dell’umanità dell’uomo o in cui l’uomo perde la propria umanità. È lo stato dell’“ultimo uomo” nietzschiano».

29. *Liberi e ineguali*

1. Il punto è svolto da Harvey Mansfield in *Taming the Prince* (1989), pp. 1-20.

2. Kojève 1947, p. 437, nota.

3. Cfr. John Adams Wettergreen jr., *Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity*, in “Western Political Quarterly”, n. 1 (March 1973), pp. 109-129.

30. *Diritti perfetti e doveri difettosi*

1. Tocqueville 1945, vol. II, p. 131.

2. Tocqueville è certamente il più noto sostenitore della vita associativa nella società moderna, ma anche Hegel svolge argomentazioni abbastanza simili a favore di tali «istituzioni mediatiche» nella *Filosofia del diritto*. Anche Hegel riteneva che lo stato moderno fosse troppo grande e impersonale per offrirsi quale fonte comprensibile di identità e sosteneva perciò che fosse meglio che la società fosse organizzata in *Stände* – classi o stati – come i contadini, la classe media e la burocrazia. Le «corporazioni» preferite da Hegel non erano né le chiuse gilde medievali né gli strumenti di mobilitazione dello stato fascista, ma piuttosto delle associazioni organizzate su base spontanea dalla società civile, che offrirono un centro irradiatore per la comunità e la virtù. Sotto questo aspetto, in sé Hegel è del tutto diverso dall’interpretazione che di lui dà Kojève. Lo stato universale e omogeneo di Kojève non dà spazio a organismi «mediatori» come le corporazioni o gli *Stände*; gli stessi aggettivi adoperati da Kojève per descrivere il suo stato finale accennano a una visione più marxista della società, in cui tra lo stato e gli individui liberi, atomizzati e uguali, non c’è nulla. Cfr. anche Smith 1989, pp. 140-145.

3. Questi effetti sono in un certo senso frutto dei progressi delle comunicazioni, che consentono l’emergere di nuovi tipi di associazione tra persone fisicamente disperse ma legate da interessi e obiettivi comuni.

4. Per una trattazione di questo tema, si veda Thomas Pangle, *The Constitution’s Human Vision*, in “The Public Interest”, 86 (Winter 1987), pp. 77-90.

5. Come si è già osservato in precedenza, le forti comunità asiatiche sorgono a spese dei diritti individuali e della tolleranza: la forte vita familiare è sostenuta da un parziale ostracismo sociale delle persone che non hanno figli; tutt'altro che disprezzato, il conformismo sociale nell'abbigliamento, nell'istruzione, nelle preferenze sessuali, nell'occupazione eccetera, viene fortemente valorizzato.

In qual misura la difesa dei diritti individuali e la coesione comunitaria possano trovarsi in contrasto è esemplificato dal caso della comunità di Inkster, nel Michigan, che ha cercato di respingere il traffico di droga istituendo un posto di blocco stradale. L'ACLU ha contestato la costituzionalità di quest'atto in nome del Quarto Emendamento e, pendente il giudizio della magistratura, il blocco stradale è stato tolto. Il traffico di droga, che aveva reso praticamente insopportabile l'esistenza nella comunità, è ricomparso (il caso è stato segnalato da Amitai Etzioni, *The New Rugged Communitarianism*, in "Washington Post", Outlook Section, January 20, 1991, p. B1).

6. Pangle 1987, pp. 88-90.

31. *Le immense guerre dello spirito*

1. Hegel, nella *Filosofia del diritto*, afferma molto chiaramente che alla fine della storia ci saranno ancora delle guerre. D'altro canto, Kojève suggerisce che la fine della storia significherà la fine di tutte le grandi dispute e quindi l'eliminazione della necessità della lotta. Perché Kojève scelga di assumere questa posizione completamente non hegeliana non è del tutto chiaro (cfr. Smith 1989a, p. 164).

2. Bruce Catton, *Grant Takes Command*, Little Brown, Boston 1968, pp. 491-492.

3. Sullo spirito pubblico in Europa alla vigilia della grande guerra, cfr. Modris Eksteins, *Rites of Spring*, Houghton Mifflin, Boston 1989, pp. 55-64.

4. Ivi, p. 57.

5. Ivi, p. 196.

6. Vedi *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. cit.; *Al di là del bene e del male*, trad. it. cit.; e *Così parlò Zarathustra*, trad. it. cit.

7. Vedi l'esame dei rapporti tra Nietzsche e il fascismo tedesco nel capitolo introduttivo di Wener Dannhauser, *Nietzsche's View of Socrates*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1974.

8. Cfr. *Repubblica*, IV, 440b, 440e.

9. Sono grato a Henry Higuera per avermi fornito questa formulazione del problema.

Bibliografia

- Afanaseyev, Yuriy, 1989, *Logo ne dano*, Progress, Moscow.
- Almond, Gabriel A., Sidney Verba, 1963, *The Civic Culture*, Little Brown, Boston (trad. it.: *La cultura civica*, in *La politica comparata*, a cura di G. Urbani, il Mulino, Bologna 1973, pp. 79-104).
- Angell, Norman, 1914, *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage*, Heinemann, London (trad. it.: *La grande illusione: studio sulla potenza militare in rapporto alla prosperità delle nazioni*, Vognera, Roma 1913).
- Apter, David, 1965, *The Politics of Modernization*, University of Chicago Press, Chicago.
- Aron, Raymond, 1990, *Memoirs: Fifty Years of Political Reflection*, Holmes e Meier, New York and London.
- Aslund, Anders, 1989, *Gorbachev's Struggle for Economic Reform: The Soviet Reform Process, 1985-88*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- Avineri, Shlomo, 1968, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it.: *Il pensiero politico e sociale di Marx*, il Mulino, Bologna 1972).
- Avineri, Shlomo, 1972, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it.: *La teoria hegeliana dello stato*, Laterza, Roma-Bari 1973).
- Azrael, Jeremy, 1987, *The Soviet Civilian Leadership and the High Command, 1976-1986*, Rand Corporation, Santa Monica (CA).
- Azrael, Jeremy, 1966, *Managerial Power and Soviet Policy*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Babst, Dean V., 1972, *A Force of Peace*, in "Industrial Research", n. 14 (April), pp. 55-58.
- Baer, Werner, 1989, *The Brazilian Economy: Growth and Development*, 3^a ed., Praeger, New York.
- Baer, Werner, 1972, *Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretation*, in "Latin American Research Review", 7, n. 1 (Spring), pp. 95-122.
- Ball, Terence, 1976, *From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science*, in "American Journal of Political Science", 20, n. 1 (February), pp. 151-177.
- Barros, Robert, 1986, *The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America*, in "Telos", n. 68, pp. 49-70.
- Bell, Daniel, 1967a, *Notes on the Post-Industrial Society I*, in "The Public Interest", n. 6, pp. 24-35.
- Bell, Daniel, 1967b, *Notes on the Post-Industrial Society II*, in "The Public Interest", n. 7, pp. 102-118.
- Bell, Daniel, 1973, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York.
- Bell, Daniel, 1976, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York (trad. it.: *Le contraddizioni culturali del capitalismo*, Biblioteca della libertà, Torino 1978).

- Bell, Eric Temple, 1937, *Men of Mathematics*, Simon and Schuster, New York (trad. it.: *I grandi matematici*, Sansoni, Firenze 1950).
- Bellah, Robert N., 1957, *Tokugawa Religion*, Beacon Press, Boston.
- Beloff, Max, 1990, *Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier*, in "Encounter", n. 74, pp. 51-54.
- Bendix, Reinhard, 1967, *The Protestant Ethic-Revisited*, in "Comparative Studies in Society and History", 9, n. 3 (April), pp. 266-273.
- Berger, Peter, Hsin-Huang Michael Hsiao, 1988, *In Search of an East Asian Development Model*, Transaction Books, New Brunswick (NJ).
- Berliner, Joseph S., 1957, *Factory and Manager in the USSR*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Bill, James A., Robert L. Hardgrave, 1973, *Comparative Politics: The Quest for a Theory*, University Press of America, Lanham (MD).
- Binder, Leonard, 1986, *The Natural History of Development Theory*, "Comparative Studies in Society and History", n. 28, pp. 3-33.
- Binder, Leonard *et al.*, 1971, *Crises and Sequences in Political Development*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Bloom, Allan, 1987, *The Closing of the American Mind: How Higher Education has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, Simon and Schuster, New York.
- Bloom, Allan, 1990, *Giants and Dwarfs. Essays 1960-1990*, Simon and Schuster, New York.
- Bodenheimer, Susanne J., 1970, *The Ideology of Developmentalism*, "Berkeley Journal of Sociology", pp. 95-137.
- Breslauer, George W., 1982, *Khrushchev and Brezhnev as Leaders: Building Authority in Soviet Politics*, Allen e Unwin, London.
- Bryce, James, 1931, *Modern Democracies*, 2 voll., Macmillan, New York (trad. it.: *Democrazie moderne. Commento critico e conclusioni generali*, Mondadori, Milano 1953).
- Brzezinski, Zbigniew, 1970, *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*, Viking Press, New York (trad. it.: *Dilemmi internazionali in un'epoca tecnetronica*, Etas Kompass, Milano 1969).
- Bury, Bagnell J., 1932, *The Idea of Progress*, Macmillan, New York, 1932 (trad. it.: *Storia dell'idea di progresso*, Feltrinelli, Milano 1964).
- Caporaso, James, 1978, *Dependence, Dependency, and Power in the Global System: A Structural and Behavioral Analysis*, in "International Organization", n. 32, pp. 13-43.
- Cardoso, Fernando H., Enzo Faletto, 1969, *Dependency and Development in Latin America*, University of California Press, Berkeley.
- Cardoso, Fernando Henrique, 1972, *Dependent Capitalist Development in Latin America*, in "New Left Review", n. 74 (July-August).
- Casanova, Jose, 1983, *Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy*, in "Social Research", n. 50, pp. 929-973.
- Catton, Bruce, 1968, *Giant Takes Command*, Little Brown, Boston.
- Cherrington, David J., 1982, *The Work Ethic: Working Values and Values that Work*, Amacom, New York.
- Chilcote, Ronald, 1981, *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm*, Westview Press, Boulder (COL).

- Clausewitz, Carl von, 1976, *On War*, a cura di Michael Howard e Peter Paret, Princeton University Press, Princeton (NJ) (trad. it.: *Nella guerra*, Mondadori, Milano 1970).
- Collier, David (a cura di), 1979, *The New Authoritarianism in Latin America*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Collingwood, George R., 1956, *The Idea of History*, Oxford University Press, New York (trad. it.: *Il concetto della storia*, Fabbri, Milano 1964).
- Colton, Timothy, 1986, *The Dilemma of Reform in the Soviet Union*, Council on Foreign Relations, New York.
- Cooper, Barry, 1984, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*, University of Toronto Press, Toronto.
- Coverdale, John F., 1979, *The Political Transformation of Spain after Franco*, Praeger, New York.
- Craig, Gordon A., 1964, *The Politics of the Prussian Army, 1640-1945*, Oxford University Press, Oxford.
- Custine, The Marquis de, 1951, *Journey for Our Time*, Pelegrini and Cudahy, New York.
- Cutright, Philips, 1963, *National Political Development: Its Measurements and Social Correlates*, in "American Sociology Review", n. 28, pp. 253-264.
- Dahl, Robert A., 1971, *Polyarchy: Participation and Opposition*, Yale University Press, New Haven (CONN) (trad. it.: *Poliarchia, Partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, Franco Angeli, Milano 1981).
- Dahrendorf, Ralf, 1969, *Society and Democracy in Germany*, Doubleday, Garden City (NY) (trad. it.: *Sociologia della Germania contemporanea*, il Saggiatore, Milano 1969).
- Dannhauser, Werner J., 1974, *Nietzsche's View of Socrates*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Davenport, T.R.H., 1987, *South Africa: A Modern History*, Macmillan South Africa, Johannesburg.
- De Soto, Hernando, 1989, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*, Harper and Row, New York.
- Debardleben, Johan, 1985, *The Environment and Marxism-Leninism: The Soviet and East German Experience*, Westview, Boulder (COL).
- Deyo, Frederic C. (a cura di), 1987, *The Political Economy of the New Asian Industrialism*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- Diamond, Larry, J. Linz, S.M. Lipset (a cura di), 1988a, *Democracy in Developing Countries*, Lynne Rienner, Boulder (COL).
- Diamond, Larry, J. Linz, S.M. Lipset (a cura di), 1988b, *Democracy in Developing Countries*, vol. 4, *Latin America*, Lynne Rienner, Boulder (COL).
- Dickson, Peter, 1978, *Kissinger and the Meaning of History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Didion, Joan, 1968, *Slouching Towards Bethlehem*, Dell, New York.
- Dirlik, Arif, Maurice Meisner (a cura di), 1989, *Marxism and the Chinese Experience: Issues in Contemporary Chinese Socialism*, Westview Press, Boulder (COL).
- Dos Santos, Theotonio, *The Structure of Dependency*, in "American Economic Review", n. 40 (May 1980), pp. 231-236.
- Doyle, Michael, 1983a, *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs*, I, in "Philosophy and Public Affairs", n. 12 (Summer), pp. 205-235.
- Doyle, Michael, 1983b, *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs*, II, in "Philosophy and Public Affairs", n. 12 (Fall), pp. 323-353.

- Doyle, Michael, 1986, *Liberalism and World Politics*, in "American Political Science Review", 80, n. 4 (December), pp. 1151-1169.
- Durkheim, Émile, 1964, *The Division of Labor in Society*, Free Press, New York (trad. it.: *Il lavoro sociale*, Newton Compton, Roma 1972).
- Earle, Edward Meade (a cura di), 1948, *Makers of Modern Strategy: Military Thought from Machiavelli to Hitler*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Eisenstadt, Noah S. (a cura di), 1968, *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Basic Books, New York.
- Eksteins, Modris, 1989, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*, Houghton Mifflin, Boston.
- Epstein, David F., 1984, *The Political Theory of the Federalist*, University of Chicago Press, Chicago.
- Evans, Peter, 1979, *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Fackenheim, Emil, 1970, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York University Press, New York (trad. it.: *La presenza di Dio nella storia. Saggio di teologia ebraica*, Queriniana, Brescia 1977).
- Field, Mark G. (a cura di), 1976, *Social Consequences of Modernization in Communist Societies*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Fields, Gary S., 1984, *Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies*, in "Economic Journal", n. 94 (March), pp. 74-83.
- Finifter, Ada, 1983, *Political Science: The State of the Discipline*, American Political Science Association, Washington DC.
- Fishman, Robert M., 1990, *Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy*, in "World Politics", 42, n. 3 (April), pp. 422-440.
- Frank, André Gunder, 1969, *Latin America: Underdevelopment or Revolution?*, Monthly Review Press, New York (trad. it.: *America Latina: sottosviluppo e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1971).
- Frank, André Gunder, 1990, *Revolution in Eastern Europe: Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists?)*, in "Third World Quarterly", 12, n. 2 (April), pp. 36-52.
- Friedman, Edward, 1989, *Modernization and Democratization in Leninist States: The Case of China*, in "Studies in Comparative Communism", 22, nn. 2-3 (Summer-Autumn), pp. 251-264.
- Friedrich, Carl J., 1948, *Inevitable Peace*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Friedrich, Carl J., Zbigniew Brzezinski, 1965, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Fukuyama, Francis, 1989a, *The End of History?*, in "The National Interest", n. 16 (Summer), pp. 3-18.
- Fukuyama, Francis, 1989b, *A Reply to My Critics*, in "The National Interest", n. 18 (Winter), pp. 21-28.
- Fullerton, Kemper, 1924, *Calvinism and Capitalism*, in "Harvard Theological Review", n. 21, pp. 163-191.
- Furtado, Celso, 1970, *Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial Times to the Cuban Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it.: *L'economia latino-americana. Dalla conquista iberica alla rivoluzione cubana*, Laterza, Bari 1971).
- Fussell, Paul, 1975, *The Great War and Modern Memory*, Oxford University Press, New York (trad. it.: *La grande guerra e la memoria moderna*, il Mulino, Bologna 1984).

- Gaddis, John Lewis, 1986, *The Long Peace: Elements of Stability; in the Post war International Situation*, in "International Security", 10, n. 4 (Spring), pp. 99-142.
- Galston, William, 1975, *Kant and the Problem of History*, University of Chicago Press, Chicago.
- Gellner, David, 1982, *Max Weber: Capitalism and the Religion of India*, in "Sociology", 16, n. 4 (November), pp. 526-543.
- Gellner, Ernest, 1983, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca (NY) (trad. it.: *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma 1985).
- Gerschenkron, Alexander, 1962, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (trad. it.: *Il problema storico dell'arretratezza economica*, Einaudi, Torino 1965).
- Gilas, Milovan, 1957, *The New Class: An Analysis of the Communist System*, Praeger, New York (trad. it.: *La nuova classe. Una analisi del sistema comunista*, il Mulino, Bologna 1957).
- Giliomee, Hermann, Laurence Schlemmer, 1990, *From Apartheid to Nation-Building*, Oxford University Press, Johannesburg.
- Gimbutas, Marija, 1989, *Language of the Goddess*, Harper and Row, New York.
- Goldman, Marshall I., 1972, *The Spoils of Progress: Environmental Pollution in the Soviet Union*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Goldman, Marshall I., 1987, *Gorbachev's Challenge: Economic Reform in the Age of High Technology*, Norton, New York.
- Gray, John, 1989, *The End of History – Or the End of Liberalism?*, in "National Review", (October), pp. 33-35.
- Greenstein, Fred I., Nelson Polsby, 1975, *Handbook of Political Science*, volume 3, Addison-Wesley, Reading (MA).
- Grew, Raymond (a cura di), 1978, *Crises of Political Development in Europe and the United States*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Hamilton, Alexander, J. Madison, J. Jay, 1961, *The Federalist Papers*, New American Library, New York.
- Harkabi, Yehoshafat, 1988, *Directions of Change in the World Strategic Order: Comments on an Address by Professor Kaiser*, in "The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Papers, 1988", Part II, Adelphi Paper n. 237, International Institute for Strategic Studies, London.
- Harrison, Lawrence E., 1985, *Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case*, Madison Books, New York.
- Hartz, Louis, 1955, *The Liberal Tradition in America*, Harcourt Brace, New York (trad. it.: *La tradizione liberale in America*, Feltrinelli, Milano 1960).
- Hauslohner, Peter, 1987, *Gorbachev's Social Contract*, in "Soviet Economy", 3, n. 1, pp. 54-89.
- Havel, Václav, e al., 1985, *The Power of the Powerless*, Hutchinson, London (trad. it.: *Il potere dei senza potere*, Garzanti, Milano 1991).
- Hegel, Georg W.F., 1936, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart.
- Hegel, Georg W.F., 1956, *The Philosophy of History*, trad. di J. Sibree, Dover Publication, Inc., New York (trad. it.: *Filosofia della storia*, Sansoni, Firenze 1975).
- Hegel, Georg W.F., 1967a, *The Phenomenology of Mind*, trad. di J.B. Baillie, Harper and Row, New York (trad. it.: *Fenomenologia dello spirito*, Sansoni, Firenze 1967).
- Hegel, Georg W.F., 1967b, *Hegel's Philosophy of Right*, trad. di T.M. Knox, Oxford University Press, London (trad. it.: *Filosofia del diritto*, Vallecchi, Firenze 1925).
- Heller, Mikhail, 1988, *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man*, Knopf, New York.

- Hewett, Edward A., 1988, *Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency*, Brookings Institution, Washington DC.
- Himmelfarb, Gertrude, 1989, *Response to Fukuyama*, in "The National Interest", n. 16 (Summer), pp. 24-26.
- Hirst, Paul, 1989, *Endism*, in "London Review of Books", n. 23.
- Hobbes, Thomas, 1958, *Leviathans Parts I and II*, Bobbs-Merrill, Indianapolis (trad. it.: *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976).
- Hoffman, Stanley, 1965, *The State of War*, Praeger, New York.
- Hough, Jerry, 1977, *The Soviet Union and Social Science Theory*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Hough, Jerry, Merle Fainsod, 1979, *How the Soviet Union Is Governed*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Huntington, Samuel P., 1968, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven (CONN) (trad. it.: *Ordinamento politico e mutamento sociale. Analisi dei fattori di crisi del sistema e delle soluzioni possibili*, Franco Angeli, Milano 1973).
- Huntington, Samuel P., 1984, *Will More Countries Become Democratic?*, in "Political Science Quarterly", 99, n. 2 (Summer), pp. 193-218.
- Huntington, Samuel P., 1989, *No Exit: The Errors of Endism*, in "The National Interest", n. 17 (Fall), pp. 3-11.
- Huntington, Samuel P., 1991, *Religion and the Third Wave*, in "The National Interest", 24 (Summer), pp. 29-42.
- Huntington, Samuel P., Myron Weiner, 1987, *Understanding Political Development*, Little Brown, Boston.
- Johnson, Chalmers (a cura di), 1970, *Change in Communist Systems*, Stanford University Press, Stanford (CA).
- Kane-Berman, John, 1990, *South Africa's Silent Revolution*, Southern Book Publishers, Johannesburg.
- Kant, Immanuel, 1963, *On History* [antologia], Bobbs-Merrill, Indianapolis.
- Kassof, Allen (a cura di), 1968, *Prospect for Soviet Society*, Council on Foreign Relation, New York.
- Kober, Stanley, *Idealpolitik*, in "Foreign Policy" n. 79 (Summer), pp. 3-29.
- Landes, David S., 1969, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe, from 1750 to the Present*, Cambridge University Press, New York (trad. it.: *Prometeo liberato. Trasformazioni tecnologiche e sviluppo industriale nell'Europa occidentale dal 1750 ai giorni nostri*, Einaudi, Torino 1978).
- Marx, Karl, 1967, *Capital: A Critique of Political Economy*, 3 voll., trad. di S. Moore e E. Aveling, International Publishers, New York (trad. it.: *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1964).
- McAdams, James A., 1987, *Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction*, in "Comparative Politics", 20, n. 1 (October), pp. 107-118.
- McFarquhar, Roderick, 1980, *The Post-Confucian Challenge*, in "The Economist" (February 9), pp. 67-72.
- McKibben, Bill, 1989, *The End of Nature*, Random House, New York.
- Mearsheimer, John J., 1990, *Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War*, in "International Security", 15, n. 1 (Summer), pp. 5-56.
- Meizer, Arthur M., 1990, *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, University of Chicago Press, Chicago.

- Migranyan, Andranik, 1989, *The Long Road to the European Home*, in "Novyj Mir", n. 7 (July), pp. 166-184.
- Modelski, George, 1990, *Is World Politics Evolutionary Learning?*, in "International Organization", 44, n. 1 (Winter), pp. 1-24.
- Moore, Barrington Jr., 1966, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Beacon Press, Boston (trad. it.: *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, Einaudi, Torino 1969).
- Morgenthau, Hans J., Kenneth Thompson, 1985, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, 6^a ed., Knopf, New York.
- Mueller, John, 1989, *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War*, Basic Books, New York.
- Myrdal, Gunnar, 1968, *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations*, 3 voll., Twentieth Century Fund, New York (trad. it.: *Il dramma dell'Asia*, il Saggiatore, Milano 1973).
- Naipaul, V.S., 1978, *India: A Wounded Civilization*, Vintage Books, New York.
- Naipaul, V.S., 1981, *Among the Believers*, Knopf, New York (trad. it.: *Tra i credenti. Un viaggio nell'Islam*, Rizzoli, Milano 1983).
- Nakane, Chie, 1970, *Japanese Society*, University of California Press, Berkeley (CA).
- Neubauer, Deane E., *Some Conditions of Democracy*, in "American Political Science Review", 61, pp. 1002-1009.
- Nichols, James, Colin Wright (a cura di), 1990, *From Political Economy to Economics... and Back?*, Institute for Contemporary Studies, San Francisco (CA).
- Niebuhr, Reinhold, 1932, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, Scribner's, New York (trad. it.: *Uomo morale e società immorale*, Jaca Book, Milano 1968).
- Nietzsche, Friedrich, 1954, *The Portable Nietzsche*, a cura di W. Kaufmann, Viking Press, New York.
- Nietzsche, Friedrich, 1957, *The Use and Abuse of History*, trad. di A. Collins, Bobbs-Merrill, Indianapolis (trad. it.: *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1973).
- Nietzsche, Friedrich, 1966, *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*, trad. di W. Kaufmann, Vintage Books, New York (trad. it.: *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, Adelphi, Milano 1977).
- Nietzsche, Friedrich, 1967, *On the Genealogy of morals and Ecce Homo*, trad. di W. Kaufmann, Vintage Books, New York (trad. it.: *Genealogia Morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1984).
- Nietzsche, Friedrich, 1968a, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, trad. di R.J. Hollingdale, Penguin Books, London (trad. it.: *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 1970).
- Nietzsche, Friedrich, 1968b, *The Will to Power*, trad. di W. Kaufmann e R.J. Hollingdale, Vintage Books, New York (trad. it.: *La volontà di potenza. Saggi di una trasmutazione*, Adelphi, Milano 1977).
- Nisbet, Robert, 1969, *Social Change and History*, Oxford University Press, Oxford (trad. it.: *Storia e cambiamento sociale. Il concetto di "sviluppo" nella tradizione occidentale*, ISEDI, Milano 1977).
- Nordlinger, Eric A., 1968, *Political Development: Time Sequences and Rates of Change*, in "World Politics", 20, pp. 494-530.
- O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter, Laurence Whitehead (a cura di), 1986a, *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter, Laurence Whitehead (a cura di), 1986b, *Transitions from Authoritarian Rule: Latin America*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

- O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter, Laurence Whitehead (a cura di), 1986c, *Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter (a cura di), 1986d, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions About Uncertain Democracies*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Pangle, Thomas, 1987 *The Constitution's Human Vision*, in "The Public Interest", n. 86 (Winter), pp. 77-90.
- Pangle, Thomas, 1988, *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founding*, University of Chicago Press, Chicago.
- Parsons, Talcott, 1937, *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill, New York (trad. it.: *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna 1962).
- Parsons, Talcott, 1951, *The Social System*, Free Press, Glencoe (ILL) 1951 (trad. it.: *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1965).
- Parsons, Talcott, 1964, *Evolutionary Universals in Society*, in "American Sociological Review", 29, (June), pp. 339-357
- Parsons, Talcott, 1967, *Sociological Theory and Modern Society*, Free Press, New York (trad. it.: *Teoria sociologica e società moderna*, Etas Kompass, Milano 1971).
- Parsons, Talcott, Edward Shils (a cura di), 1951, *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Pascal, Blais, 1964, *Pensées*, Gamier, Paris.
- Pelikan, Jaroslav, J. Kitagawa, S. Nasr, 1985, *Comparative Work Ethics: Judeo-Christian, Islamic, and Eastern*, Library of Congress, Washington DC.
- Pinkard, Terry, 1988, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Temple University Press, Philadelphia.
- Platone, *The Republic of Plato*, trad. di A. Bloom, Basic Books, New York 1968 (trad. it.: *Repubblica*, in: *Dialoghi politici; lettere di Platone*, a cura di Francesco Adorno, UTET, Torino 1988).
- Popper, Karl, 1950, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, Princeton (NJ) (trad. it.: *La società aperta e i suoi nemici*, Armando Editore, Roma 1973, 2 voll.).
- Porter, Michael E., 1990, *The Competitive Advantage of Nations*, Free Press, New York.
- Pozner, Vladimir, 1989, *Parting with Illusions*, Atlantic Monthly Press, New York.
- Pridham, Geoffrey (a cura di), 1984, *The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece, and Portugal*, Frank Cass, London.
- Pye, Lucian W., 1985, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Pye, Lucian W., 1990a, *Political Science and the Crisis of Authoritarianism*, in "American Political Science Review", 84, n. 1 (March), pp. 3-17.
- Pye, Lucien W., 1990b, *Tiananmen and Chinese Political Culture: The Escalation of Confrontation*, in "Asian Survey", 30, n. 4 (April), pp. 331-347.
- Pye, Lucian W. (a cura di), 1963, *Communications and Political Development*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Remarque, Erich Maria, 1929, *All Quiet on the Western Front*, G.P. Putnam's, London (trad. it.: *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, Mondadori, Milano 1956).
- Revel, Jean-Francois, 1983, *How Democracies Perish*, Harper and Row, New York (trad. it.: *Come finiscono le democrazie*, Rizzoli, Milano 1984).

- Revel, Jean-François, 1989, *But We Follow the Worse...*, in "The National Interest", n. 18 (Winter), pp. 99-103.
- Riesman, David, Reuel Denney, Nathan Glazer, 1950, *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, Yale University Press, New Haven (CONN).
- Rigby, T.H., Ferenc Fehér (a cura di), 1982, *Political Legitimation in Communist States*, St. Martin's Press, New York.
- Riley, Patrick, *Introduction to the Reading of Alexandre Kojève*, in "Political Theory", 9, n. 1 (1981), pp. 5-48.
- Robertson, Menteith H., 1933, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rose, Michael, 1985, *Re-working the Work Ethic: Economic Values and Socio-Cultural Politics*, Schocken Books, New York.
- Rosenberg, Nathan, L.E. Birdzell Jr., 1990, *Science, Technology, and the Western Miracle*, in "Scientific American", 263, n. 5 (November), pp. 42-54.
- Rostow, Walt Whitman, 1960, *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it.: *Gli stadi dello sviluppo economico*, Einaudi, Torino 1962).
- Rostow, Walt Whitman, 1990, *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present*, Oxford University Press, New York.
- Roth, Michael S., 1985, *A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History*, in "History and Theory", 24, n. 3, pp. 293-306.
- Roth, Michael S., 1988, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- Rousseau, Jean Jacques, 1964, *Œuvres complètes*, 4 voll, Gallimard, Paris.
- Rummel, R.J., 1983, *Libertarianism and International Violence*, in "Journal of Conflict Resolution", 27 (March), pp. 27-71.
- Russell, Bertrand, *Unpopular Essays*, Simon and Schuster, New York, 1951.
- Rustow, Dankwart A., 1970, *Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model*, in "Comparative Politics", 2 (April), pp. 337-363.
- Rustow, Dankwart A., 1990, *Democracy: A Global Revolution?*, in "Foreign Affairs", 69, n. 4 (Fall), pp. 75-91.
- Sabel, Charles, Michael J. Priore, 1984, *The Second Industrial Divide*, Basic Books, New York.
- Schmitter, Philippe C., 1975, *Liberation by Golpe: Retrospective Thoughts on The Demise of Authoritarianism in Portugal*, in "Armed Forces and Society", 2, n. 1 (November), pp. 5-33.
- Schumpeter, Joseph A., 1950, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper Brothers, New York (trad. it.: *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Edizioni di Comunità, Milano 1955).
- Schumpeter, Joseph A., 1955, *Imperialism and Social Classes*, Meridian Books, New York (trad. it.: *Sociologia dell'imperialismo*, Laterza, Bari 1972).
- Sestanovich, Stephen, 1985, *Anxiety and Ideology*, in "University of Chicago Law Review", 52, n. 2 (Spring), pp. 3-16.
- Sestanovich, Stephen, 1990, *Inventing the Soviet National Interest*, in "The National Interest", n. 20 (Summer), pp. 3-16.
- Skidmore, Thomas E., 1988, *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-1985*, Oxford University Press, New York.

- Skilling, H. Gordon, Franklyn Griffiths, 1971, *Interest Group in Soviet Politics*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Skocpol, Theda, 1977, *Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique*, in "American Journal of Sociology", 82 (March), pp. 1075-1090.
- Smith, Adam, 1976, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 voll., Oxford University Press, Oxford (trad. it.: *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, ISEDI Milano 1973).
- Smith, Adam, 1982, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Classics, Indianapolis.
- Smith, Steven B., 1983, *Hegel's Views on War, the State, and International Relations*, in "American Political Science Review", 77, n. 3 (September), pp. 624-632.
- Smith, Steven B., 1989a, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, University of Chicago Press, Chicago.
- Smith, Steven B., 1989b, *What is "Right" in Hegel's Philosophy of Right?*, in "American Political Science Review", 83, n. 1 (March), pp. 4-17.
- Smith, Tony, 1979, *The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory*, in "World Politics", 31 n. 2 (July), pp. 247-285.
- Sombart, Werner, 1915, *The quintessence of Capitalism*, Dutton, New York (trad. it.: *Il capitalismo moderno*, Vallecchi, Firenze 1925).
- Sowell, Thomas, 1983, *The Economics and Politics of Race: An International Perspective*, Quill, New York.
- Sowell, Thomas, 1979, *Three Black Histories*, in "Wilson Quarterly" (Winter), pp. 96-106.
- Stern, Fritz, 1974, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of German Ideology*, University of California Press, Berkeley.
- Strauss, Leo, 1952, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, trad. di E. Sinclair, University of Chicago Press, Chicago.
- Strauss, Leo, 1953, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it.: *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957).
- Strauss, Leo, 1958, *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe (ILL) (trad. it.: *Pensieri su Machiavelli*, Giuffrè, Milano 1970).
- Strauss, Leo, 1963, *On Tyranny*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1963, (trad. it.: *La tirannide. Saggio sul "Gerone" di Senofonte*, Giuffrè, Milano 1968).
- Strauss, Leo, 1991, *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, edizione riveduta e aumentata a cura di V. Gourevitch e M. Roth, Free Press, New York.
- Strauss, Leo, Joseph Cropsey (a cura di), 1972, *History of Political Philosophy*, 2^a ed., Rand McNally, Chicago.
- Sunkel, Osvaldo, 1972, *Big Business and Dependencia*, in "Foreign Affairs", 50 (April), pp. 517-531.
- Tarcov, Nathan, 1984, *Locke's Education for Liberty*, University of Chicago Press, Chicago.
- Tawney, R.H., 1962, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace and World, New York (trad. it. in *Opere*, UTET, Torino 1975).
- Tipps, Dean C., 1973, *Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective*, in "Comparative Studies in Society and History", 15 (March), pp. 199-226.
- Tocqueville, Alexis de, 1945, *Democracy in America*, 2 voll., Vintage Books, New York (trad. it.: *La democrazia in America*, Cappelli, Bologna 1932).

- Tocqueville, Alexis de, 1955, *The Old Regime and the French Revolution*, Doubleday Anchor, New York (trad. it.: *Il vecchio regime*, Editoriale Fasani, Milano 1946).
- Troeltsch, Ernst, 1950, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Macmillan, New York, (trad. it.: *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze 1960).
- Valenzuela, Samuel, Arturo Valenzuela, 1978, *Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment*, in "Comparative Politics" (July), pp. 535-557.
- Veblen, Thorstein, 1962, *Imperial Germany and the Industrial Revolution*, Viking Press, New York (trad. it. in *Opere*, Einaudi, Torino 1969).
- Wallerstein, Immanuel, 1974, *The Modern World-System*, 3 voll., Academic Press, New York.
- Waltz, Kenneth, *Man, the State, and War: A Theoretical Analysis*, Columbia University Press, New York.
- Waltz, Kenneth, 1962, *Kant, Liberalism, and War*, in "American Political Science Review", 56 (June), pp. 331-340.
- Waltz, Kenneth, 1979, *Theory of International Politics*, Random House, New York.
- Ward, Robert, Dankwart Rustow, 1964, *Political Development in Japan and Turkey*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Weber, Max, 1930, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Allen Unwin, London (trad. it.: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Leonardo, Roma 1945).
- Weber, Max, 1946, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York.
- Weber, Max, 1947, *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization*, Talcott Parsons, Oxford University Press, New York, (trad. it.: *Economia e società*, 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano 1961).
- Weber, Max, 1981, *General Economic History*, Transaction Books, New Brunswick (NJ).
- Wettergreen, John Adams Jr., 1973, *Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity*, in "Western Political Quarterly", 26, n. 1 (March), pp. 109-129.
- Wiarda, Howard, 1973, *Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberio-Latin Tradition*, in "World Politics", 25 (January), pp. 106-135.
- Wiarda, Howard, 1981, *The Ethnocentrism of the Social Science (sic). Implications for Research and Policy*, in "Review of Politics", 43, n. 2 (April), pp. 163-197.
- Wiles, Peter, 1962, *The Political Economy of Communism*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (trad. it.: *Economia politica del comunismo*, UTET, Torino 1969).
- Williams, Allan (a cura di), 1984, *Southern Europe Transformed: Political and Economic Change in Greece, Italy, Spain, and Portugal*, Harper and Row, New York.
- Wilson, Ian, You Ji, 1990, *Leadership by "Lines": China's Unresolved Succession*, in "Problems of Communism", 39, n. 1 (January-February), pp. 28-44.
- Wray, Harry, Hilary Conroy, 1983, *Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History*, University of Hawaii Press, Honolulu, Hawaii.
- Wright, Harrison M. (a cura di), 1961, *The "New Imperialism": Analysis of Late Nineteenth Century Expansion*, 2^a ed., D.C. Heath, Boston.
- Zolberg, Aristide, 1981, *Origins of the Modern World System: A Missing Link*, in "World Politics", 33 (January), pp. 253-281.
- Zuckert, Catherine H., 1988, *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche*, Yale University Press, New Haven (CONN).

Indice dei nomi

Abalkin, Leonid
Aganbegyan, Abel
Alcibiade
Alessandro II, zar
Alfonsín, Raúl
Allen, Woody
Alwyn, Patricio
Andropov, Jurij
Angell, Norman
Aquino, Corazón
Aquino, famiglia
Aristofane
Aristotele
Armstrong, Gary
Armstrong, Linda
Aron, Raymond
Astaf'ev, Viktor
Atatürk, Mustafa Kemal

Bach, Johann Sebastian
Bacon, sir Francis
Baigan, Ishida
Beethoven, Ludwig van
Bellah, Robert
Bell, Daniel
Bell, Eric Temple
Bellah, Robert
Berija, Lavrentij
Bernstein, Alvin
Bismarck, Otto von
Bloom, Allan
Boesky, Ivan
Bogomolov, Oleg
Bonaparte, Napoleone
Brežnev, Galina
Brežnev, Leonid

Bryce, James
Bukovskij, Vladimir
Buonarroti, Michelangelo
Bush, George

Caetano, Marcelo
Capra, Frank
Carlo V, imperatore
Carnegie, Andrew
Carter, Jimmy
Ceaușescu, Nicolae
Cernenko, Konstantin
Cesare, Gaio Giulio
Chamorro, Violeta
Chiang Ching-kuo
Chruščëv, Nikita
Chun, generale
Churchill, Winston
Collor de Mello, Fernando
Comte, Auguste
Condorcet, marchese di
Cortés, Hernán
Cunhal, Álvaro
Custine, marchese di

Debray, Régis
De Gaulle, Charles
Deng Xiaoping
Descartes, René
Deutscher, Isaac
Didion, Joan
Djilas, Milovan
Doyle, Michael
Durkheim, Émile

El'cin, Boris
Engels, Friedrich
Epstein, David
Euclide
Ežov, Nikolaj

Fackenheim, Emil
Ferguson, Adam
Figueiredo, João
Filippo II, re di Spagna
Filmer, Robert

Fisher, H.A.L.
Fontenelle, Bernard Le Bovier de
Ford, Henry
Franco, Francisco
Frank, André Gunder
Franklin, Andrew
Franklin, Benjamin
Fukuyama, Francis
Fukuyama, Yoshie
Fussell, Paul

Galilei, Galileo
Gandhi, Mahatma
Gellner, Ernest
Glikes, Erwin
Gneisenau, August
Goebbels, Joseph
Gorbacëv, Michail
Guevara, Ernesto “Che”

Hamilton, Alexander
Harries, Owen
Havel, Václav
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Heidegger, Martin
Heller, Michail
Helmsley, Leona
Hideyoshi, Toyotomi
Higuera, Henry
Hitler, Adolf
Hobbes, Thomas
Honecker, Erich
Hooker, Richard
Hume, David
Huntington, Samuel
Hussein, Saddam
Hu Yaobang
Hyksos, dinastia

Ishihara, Shintarú

Jakeš, Miloš
Jakovlev, Aleksandr
Jefferson, Thomas
Jones, Reginald V.
Juan Carlos di Borbone, re di Spagna

Kant, Immanuel
Karamanlis, Konstantinos
Keplero, Giovanni
Kesity, Ken
Khomeini, ayatollah
King, Martin Luther
Kirkpatrick, Jeanne
Kissinger, Henry
Kojève, Alexandre (Alexandr Kožévníkov)
Krenz, Egon
Kristol, Irving

Langer, William
Lee Kuan Yew
Lenin, Nikolaj
Leonardo da Vinci
Le Pen, Jean-Marie
Lewis, Clive Staples
Licurgo
Lincoln, Abraham
Li Peng
Licurgo
Lipset, Seymour Martin
Locke, John
López Rodó, Laureano
Luigi XIII, re di Francia

Machiavelli, Niccolò
Mackenzie, Robert
Madison, James
Mahmud II, sultano
Malan, Daniel F.
Malenkov, Georgij
Mandela, Nelson
Mao Zedong
Marcos, Ferdinand
Marx, Karl
Meiji, dinastia
Menem, Carlos
Messner, Reinhold
Metternich, Klemens
Migranyan, Andranik
Milken, Michael
Miller, George
Milošević, Slobodan

Mehmet Ali, pascià
Modrow, Hans
Molotov, Vjaceslav
Montesquieu, Charles de
Morales Bermúdez, Francisco
Morgenthau, Hans
Morozov, Pavlik
Mueller, John
Mussolini, Benito
Myrdal, Gunnar

Naipaul, Vidiadhar Surajprasad
Newton, Isaac
Nicia
Niebuhr, Reinhold
Nietzsche, Friedrich

Omero

Parsons, Talcott
Pascal, Blaise
Perón, Juan
Perry, Matthew
Petrakov, Nikolaj
Pietro il Grande, zar
Pinochet, Augusto
Pizarro, Francisco
Platone
Pol Pot
Prebisch, Raúl

Rangel, Carlos
Rauschenberg, Robert
Reagan, Ronald
Remarque, Erich Maria
Revel, Jean-François
Riefenstahl, Leni
Riesman, David
Robespierre, Maximilien de
Roh Tae-woo
Romolo
Rostow, Walt
Rousseau, Jean Jacques

Sacharov, Andrej
Salazar, António de Oliveira

Salinas de Gortari, Carlos
Šatalin, Stanislav
Scharnhorst Gerhart
Schönhuber, Franz
Schönberg, Arnold
Schumpeter, Joseph
Shakespeare, William
Šatalin, Stanislav
Sherman, William
Shevardnadze, Eduard
Smith, Adam
Soares, Mário
Socrate
Solženicyn, Aleksandr
Somoza, Anastasio
Soto, Hernando de
Sowell, Thomas
Spencer, Herbert
Spengler, Oswald
Spinoza, Baruch
Stalin, Josif
Stein, Heinrich von
Steuart, James
Stewart, James
Stolypin, Pëtr
Stroessner, Alfredo
Suárez, Adolfo

Tarcov, Nathan
Thatcher, Margaret
Thompson, James
Tocqueville, Alexis de
Tokes, padre
Tommaso d'Aquino, santo
Tokes, padre
Toynbee, Arnold
Trockij, Lev
Trump, Donald
Tucidide
Turner, Ted

Vargas Llosa, Mario
Verwoerd, Hendrik F.
Volodin, Eduard
Voltaire (François-Marie Arouet)

Washington, George

Weber, Max

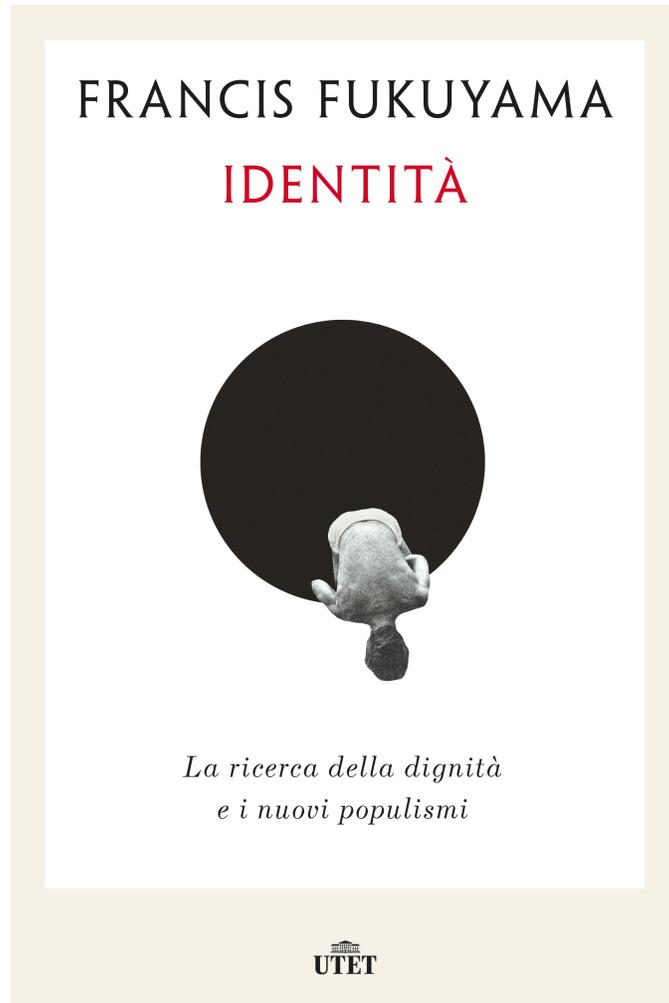
Wingate, Orde

Witte, Sergej

Wolfe, Tom

Zhao Ziyang

Dallo stesso autore



Il referendum su Brexit, l'elezione di Donald Trump, l'ascesa dei movimenti populistici in Europa e in Italia. Istituzioni e meccanismi che hanno regolato la politica e il dibattito pubblico per decenni sembrano sempre più pericolanti, se non già in macerie. Cosa è successo? E cosa ci aspetta? Francis Fukuyama ha scritto il libro che forse con maggiore chiarezza e autorevolezza ha fatto il punto sulla fine del Novecento e sul trionfo del modello capitalistico e democratico: *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Oggi torna con una diagnosi che completa quel quadro e spiega come mai improvvisamente quell'ordine sembra così in crisi all'alba del nuovo millennio. Utilizzando concetti di grande tradizione filosofica e calandoli nei più attuali scenari sociopolitici, Fukuyama è in grado di mettere in fila una serie di fenomeni che sembrano scollegati e fornire una chiave di lettura del nostro presente: da dove viene la forza apparentemente invincibile del populismo? È davvero un fenomeno

solo negativo? Perché i social media sono pieni di odio e aggressività? Come mai le classi sociali meno abbienti sembrano ormai del tutto disinteressate a politiche di sinistra? Come convivono nelle nostre società movimenti sempre più avanzati di difesa dei diritti delle minoranze e pulsioni autoritarie? Le risposte di Fukuyama a queste domande indicano una strada da percorrere, al di là della condanna degli estremismi o delle lamentazioni sulla decadenza della politica. E al centro di tutto c'è l'identità, il bisogno di vedersi riconosciuta la propria identità – un bisogno che può portare ad affidarsi a tradizioni inventate, nazionalismi di ritorno, leader carismatici e populistici: «L'affermarsi della politica identitaria è una delle maggiori minacce che le democrazie si trovano ad affrontare, e se non riusciremo a ritornare a visioni più universali della dignità umana, ci condanneremo a un conflitto senza fine». Un libro fondamentale per capire il presente e immaginare il futuro.

Ultimi volumi pubblicati

LARS MYTTING, *Norwegian Wood. Il metodo scandinavo per tagliare, accatastare e scaldarsi con la legna* (5^a ediz.)

GIOVANNI CAPRARA, *Rosso Marte. La grande avventura dell'uomo nello spazio*

GIULIANO VOLPE, *Un patrimonio italiano. Beni culturali, paesaggio e cittadini*

ELBERT HUBBARD, *Un messaggio per García* (con una nota di Luciano Canfora e un ritratto di Giuseppe Scaraffia)

FRANCO CARDINI, *I giorni del sacro. I riti e le feste del calendario dall'antichità a oggi*

AA. VV., *Da qui in poi. La cura delle parole in 21 racconti*

SEBASTIAN SMEE, *Artisti rivali. Amicizie, tradimenti e rivoluzioni nell'arte moderna*

GUIDO DAVICO BONINO (a cura di), *«Ti scrivo che ti amo» 299 lettere d'amore italiane*

CATHERINE MERRIDALE, *Cremlino. Dalle origini all'ascesa di Putin: il cuore politico della Russia*

ARTHUR CONAN DOYLE, *Avventura nell'Artico. Sei mesi a bordo della baleniera Hope*

MARCO ROMANO, *Le belle città. Cinquanta ritratti di città come opere d'arte*

SARA PORRO, *Prenotazione obbligatoria. Partenze, vagabondaggi e quello che ho mangiato*

TADEUSZ PANKIEWICZ, *Il farmacista del ghetto di Cracovia* (2^a ediz.)

AA.VV., *L'umanità in gioco*

LUCA LO SAPIO, *Bioetica cattolica e bioetica laica nell'era di papa Francesco. Che cosa è cambiato?* (con un saggio di Giovanni Fornero)

SIMONE REGAZZONI, *Ti amo. Filosofia come dichiarazione d'amore*

GIANFRANCO PASQUINO, *L'Europa in trenta lezioni*

ANDREA SANTANGELO, *Eccentrici in guerra. Storie e personaggi stravaganti della seconda guerra mondiale*

CATHERINE MERRIDALE, *Lenin sul treno*

FLAVIO CAROLI, *Storia di artisti e di bastardi*

GIOVANNI ZICCARDI, *Il libro digitale dei morti. Memoria, lutto, eternità e oblio nell'era dei social network*

GIACOMO PELLIZZARI, *Storia e geografia del Giro d'Italia*

TIFFANY WATT SMITH, *Atlante delle emozioni umane. 156 emozioni che hai provato, che non sai di aver provato, che non proverai mai* (8^a ediz.)

MARCO SCARDIGLI, *Il viaggiatore di battaglie. Sulle tracce delle piccole e grandi guerre combattute in Italia*

SALVATORE SETTIS, *Cieli d'Europa. Cultura, creatività, uguaglianza*

ARRIGO PETACCO, *La guerra dei mille anni. Dieci secoli di conflitto fra Oriente e Occidente*

MASSIMO BOCCHIOLA, MARCO SARTORI, *La battaglia di Canne. Il trionfo di Annibale*

GIGI DI FIORE, *Briganti! Contro storia della guerra contadina nel Sud dei Gattopardi* (3^a ediz.)

VICTOR DAVIS HANSON, *L'arte occidentale della guerra. Descrizione di una battaglia nella Grecia classica*

VITTORIO SABADIN, *Diana. Vita e destino*

HANS ULRICH OBRIST, *Vite degli artisti, vite degli architetti*

GIAN PIERO ALLOISIO, *Il mio amico Giorgio Gaber. Tributo affettuoso a un uomo non superficiale*

GREG MITCHELL, *Tunnel. 1962: fuga sotto il muro di Berlino*

ERIC LAX, *Woody Allen dall'inizio alla fine. Un anno sul set con un grande regista*

ERRICO BUONANNO, LUCA MASTRANTONIO, *Notti magiche. Atlante sentimentale degli anni novanta* (2^a ediz.)

ANDREA CARANDINI, *Antinomia ben temperata. Scavi nell'io e nel noi. 142 riflessioni su emozioni e ragione*

MARIANO SIGMAN, *La vita segreta della mente. Come funziona il nostro cervello quando pensa, sente, decide* (2^a ediz.)

RACHELE FERRARIO, *Les Italiens. Sette artisti alla conquista di Parigi*

IAN THOMSON, *Primo Levi. Una vita*

ŁUKASZ KAMIEN'SKI, *Shooting Up. Storia dell'uso militare delle droghe*

LARS MYTTING, ADAM DOUGHTY, *Norwegian Wood Activity Book*

GIANNALBERTO BENDAZZI, *Animazione. Una storia globale* (2 voll.)

VIRGINIA WOOLF, *Ritratto della scrittrice da giovane. Lettere 1896-1912* (con un saggio di Nadia Fusini)

FOLCO QUILICI, *Tutt'attorno la Sicilia. Un'avventura di mare*

MIEP GIES (con ALISON LESLIE GOLD), *Si chiamava Anne Frank*

CLAUDIO GIUNTA, *Come non scrivere. Consigli ed esempi da seguire, trappole e scemenze da evitare quando si scrive in italiano* (7^a ediz.)

AA. VV., *La cultura ci rende umani. Movimenti, diversità e scambi*

MARCO MONETA, *Un veneziano alla corte moghul. Vita e avventure di Nicolò Manucci nell'India del Seicento*

FULVIO ROMANIN, *L'IVA funesta. Come aprire una partita IVA e sopravvivere per raccontarlo*

GABRIELE NISSIM, *Il bene possibile. Essere giusti nel proprio tempo* (2^a ediz.)

BELLA BATHURST, *Rumore. Perdere e recuperare l'udito*

CHRISTOPHER TYERMAN, *Come organizzare una crociata*

AGNESE CODIGNOLA, *Lsd. Da Albert Hofmann a Steve Jobs, da Timothy Leary a Robin Carhart-Harris: storia di una sostanza stupefacente* (2^a ediz.)

CHIARA ALESSI, *Le caffettiere dei miei bisnonni. La fine delle icone nel design italiano*

GIANNI OLIVA, *La grande storia della Resistenza. 1943-1948*

DANIELE ZOVI, *Alberi sapienti, antiche foreste. Come guardare, ascoltare e avere cura del bosco* (4^a ediz.)

ARRIGO PETACCO, *Faccetta nera. L'illusione coloniale italiana*

CHIARA GARBARINO, *La felicità non sta mai ferma. Storia di Leo, il mio bambino ribelle*

ADRIANO FAVOLE, *Vie di fuga. Otto passi per uscire dalla propria cultura*

EDUARDO MENDOZA, *Che cosa succede in Catalogna. Un grande scrittore contro il pregiudizio, l'indifferenza e l'incomprensione*

GIACOMO PELLIZZARI, *Gli Italiani al Tour de France*

CORRADO DEL BÒ, FILIPPO SANTONI DE SIO, *La partita perfetta. Filosofia del calcio*

GIORGIO CAPONETTI, *Il grande Gualino. Vita e avventure di un uomo del Novecento* (6^a ediz.)

MARKUS TORGEBY, *Running Wild. Trovare se stessi correndo nella foresta artica*

ROBERTO COTRONEO, *L'invenzione di Caravaggio*

VINCINO, *Mi chiamavano Togliatti. Autobiografia disegnata a dispense*

KARIN BOJS, *I miei primi 54 000 anni. Storia della mia famiglia e del nostro DNA*

PIERLUIGI PANZA, *L'ultimo Leonardo. Storia, intrighi e misteri del quadro più costoso del mondo*

ARRIGO PETACCO, *L'uomo della provvidenza. La costruzione del mito di Mussolini dal trionfo alla catastrofe*

FIONA SAMPSON, *La ragazza che scrisse Frankenstein. Vita di Mary Shelley*

MARTIN ANGIONI, *Le 98 ragioni per cui vado in bicicletta*

GIGI DI FIORE, *L'ultimo re di Napoli. L'esilio di Francesco II di Borbone nell'Italia dei Savoia* (2^a ediz.)

RICCARDO RAO, *Il tempo dei lupi. Storia e luoghi di un animale favoloso* (2^a ediz.)

GUIDO COSSARD, *Cieli perduti. Archeoastronomia: le stelle dei popoli antichi*

LELE SACCHI, *Club Confidential. Cultura, dancefloor e rivoluzioni: un dj racconta la notte*

PAUL BEGG, *Jack lo Squartatore. La vera storia* (2^a ediz.)

MIKA RISSANEN, JUHA TAHVANAINEN, *Storia dell'Europa in 24 pinte. Dieci secoli di birra* (2^a ediz.)

VICTORIA EUGENIA HENAO, *Ho sposato Pablo Escobar. La mia vita con il re dei Narcos*

KASSIA ST CLAIR, *Atlante sentimentale dei colori. Da amaranto a zafferano, 75 storie straordinarie* (4^a ediz.)

ERRICO BUONANNO, *Falso Natale. Bufale, storie e leggende della festa più importante dell'anno*

STEVE BRUSATTE, *Ascesa e caduta dei dinosauri. La vera storia di un mondo perduto* (3^a ediz.)

FABIO TONACCI, GIULIANO FOSCHINI, *Jihadisti Italiani. Le storie, le intercettazioni, i documenti segreti dell'ISIS in Italia*

PASQUALE CHESSA, *Il romanzo di Benito. La vera storia dei falsi Mussolini*

ANDREA DE BENEDETTI, CARLO PESTELLI, *La lingua feliz. Curiosità, bizzarrie e segreti: tutto quello che avreste voluto sapere sulla lingua spagnola*

VITTORIO DAN SEGRE, *Storia di un ebreo fortunato*

AA. VV., *Romper le regole. Creatività e cambiamento*

NELLO TROCCHIA, *Casamonica. Viaggio nel mondo parallelo del clan che ha conquistato Roma*

ANDREA CARANDINI, EMANUELE PAPI, *Adriano. Roma e Atene* (2^a ediz.)

DHARSHINI DAVID, *Il mondo in un dollaro. Il viaggio di una banconota dal Texas alla Cina, dalla Nigeria all'Iraq, per capire l'economia globale*

DAVID ALLEGRANTI, *Come si diventa leghisti. Viaggio in un paese che si credeva rosso e si è svegliato verde*

FRANCIS FUKUYAMA, *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi* (3^a ediz.)

NICK POLSON, JAMES SCOTT, *Numeri intelligenti. La matematica che fa funzionare l'intelligenza artificiale di Google, Facebook, Apple & Co.*

BEATRICE VENEZI, *Allegro con fuoco. Innamorarsi della musica classica* (2^a ediz.)

JUAN CARLOS KREIMER, *Bici zen. Ciclismo urbano come meditazione*

ANTONIO PERAZZI, *Il paradiso è un giardino selvatico. Storie ed esperimenti di botanica per artisti*

LIA CELI, ANDREA SANTANGELO, *Le due vite di Lucrezia Borgia. La cattiva ragazza che andò in Paradiso*

MONA CHOLLET, *Streghe. Storie di donne indomabili dai roghi medievali a #MeToo*

DIEGO FUSARO, *La notte del mondo. Marx, Heidegger e il tecnocapitalismo* (2^a ediz.)

GIOVANNI NEGRI, *Il mistero del Barolo. Ma è il Nebbiolo che conquisterà il mondo*

AMEDEO BALBI, *L'ultimo orizzonte. Cosa sappiamo dell'Universo*

SUE PRIDEAUX, *Io sono dinamite. Vita di Friedrich Nietzsche*

ARRIGO PETACCO, *L'archivio segreto di Mussolini*

TIM PARKS, *Ma che cosa ho in testa. Viaggio di un ignorante tra i misteri della mente*

ROSANNA PANNELLI MARVULLI, *Abbagnano, una vita per la filosofia. Opere, documenti, ricordi*

DANIELE ZOVI, *Italia selvatica. Storie di orsi, sciacalli dorati, lupi, gatti selvatici, cinghiali, linci, lontre e un castoro* (2^a ediz.)

PAOLO NORI, *I russi sono matti. Corso sintetico di letteratura russa 1820-1991* (4^a ediz.)

VALENTINA FARINACCIO, *Quel giorno. Racconti dell'attimo che ha cambiato tutto* (2^a ediz.)

ERRICO BUONANNO, *Sarà vero. Falsi, sospetti e bufale che hanno fatto la storia*

ALAIN MINC, *Diavolo di un Keynes. Una vita di John Maynard Keynes*

PAUL HAZARD, *La crisi della coscienza europea*

STEFANO FELTRI, *7 scomode verità che nessuno vuole guardare in faccia sull'economia italiana* (3^a ediz.)

ALBERTO SAIBENE, *Il paese più bello del mondo. Il FAI e la sfida per un'Italia migliore* (2^a ediz.)

ALDO AGOSTI, GIOVANNI DE LUNA, *Juventus. Storia di una passione italiana. Dalle origini ai giorni nostri* (2^a ediz.)

GIGI DI FIORE, *Napoletanità. Dai Borbone a Pino Daniele viaggio nell'anima di un popolo*

VITTORIO LINGIARDI, *Io, tu, noi. Vivere con se stessi, l'altro, gli altri* (3^a ediz.)

L'INTERNO DEL MINISTRO, *L'insostenibile leggerezza del governo del cambiamento*

KASSIA ST CLAIR, *La trama del mondo. I tessuti che hanno fatto la storia*

MATTHEW STURGIS, *Oscar. Vita di Oscar Wilde*

VITTORIO SABADIN, *Elisabetta, l'ultima regina* (nuova edizione aggiornata)

FRANCO CARDINI, SIMONETTA CERRINI, *La storia dei templari in otto oggetti*

ENZO SORESI, *Come ringiovanire invecchiando*

GIANFRANCO PASQUINO, *Minima politica. Sei lezioni di democrazia*

MICHAEL D. GERSHON, *Il secondo cervello. Gli straordinari poteri dell'intestino*

MARCO MAGNANI, *Fatti non foste a viver come robot. Crescita, lavoro, sostenibilità: sopravvivere alla rivoluzione tecnologica*

CARLO GREPPI, *La storia ci salverà. Una dichiarazione d'amore*