

Crisi storiche e naturalismo capitalistico*

Stefano G. Azzarà (Università di Urbino)

Le crisi acute mettono in evidenza le contraddizioni, le fragilità e linee di faglia di ogni società storica come di ogni sistema politico e economico. In tutte le epoche, guerre su vasta scala, cadute repentine della produzione, eruzioni rivoluzionarie, terremoti, carestie ma anche epidemie hanno interrotto il normale funzionamento della vita delle nazioni e hanno sottoposto a stress impreveduti i loro assetti, conducendole a volte anche al collasso quando queste tensioni superavano il livello di soglia e in particolare quando potevano far leva su fratture profonde pregresse che sino a quel momento erano rimaste più o meno celate o erano state in qualche modo suturate. Così che sarebbe interessante completare l'indagine di Walter Scheidel sull'impatto livellatore e redistributivo dei «Quattro Cavalieri» – «guerre di massa, rivoluzioni trasformative, fallimenti degli Stati e pandemie letali» – indagando «se e come» la presenza di gravi forme di disuguaglianza sociale o altre asimmetrie abbiano potuto «contribuire a generare questi shock violenti»¹.

Sotto questo aspetto, le società capitalistiche, e tanto più quelle avanzate come la maggior parte dei paesi appartenenti alla civiltà occidentale, dovrebbero comunque dimostrarsi in linea di principio avvantaggiate rispetto alle società tradizionali o a quelle improntate a una diversa organizzazione della produzione e della riproduzione. Per quanto certamente più complesse delle formazioni sociali precedenti o di quelle concorrenti, come già Gramsci aveva compreso nel cartografare la loro «robusta catena di fortezze e di casematte»² – una complessità che per il suo pluralismo, oltretutto, viene di solito fatta valere anche come una caratteristica positiva di fronte a possibili configurazioni alternative e più centralizzate del legame sociale –, soprattutto a partire dal secondo dopoguerra queste società hanno in gran parte superato il problema della sussistenza e dei bisogni primari su scala di massa. Inoltre, la razionalità tecnica e scientifica che presiede alla loro organizzazione, progettata

* Riproduciamo qui, con qualche lieve modifica, il primo capitolo del libro di Stefano G. Azzarà *Pensare la pandemia. Universalismo astratto e sovranismo particolaristico di fronte allo stato d'eccezione*, Mimesis, Milano 2020.

¹ SCHEIDEL 2018, pp. 6-7.

² GRAMSCI 1975, Q7, § 16, p. 866.

vieppiù per adattarsi alle fluttuazioni improvvise dei mercati, dovrebbe essere in grado in linea di principio di reagire in maniera adattiva e persino proattiva ad ogni contingenza: in questo modo quantomeno, come ha fatto notare Richard Sennet³, è stato con insistenza promosso nel corso di troppi decenni alle nostre spalle il processo di «specializzazione flessibile» del lavoro sociale complessivo, al fine di sconfiggere tramite le «reti aperte» i «mali della routine». E di rispondere, abituandosi a «cambiamenti improvvisi e decisi», alle esigenze di un'epoca che, si diceva, con la sua continua accelerazione dei ritmi di vita e di consumo e con i suoi problemi ogni giorno più globali imponeva una sempre nuova ridefinizione *just in time* di tutte le funzioni sociali man mano che le esigenze della società stessa mutavano, in risposta alla sua prepotente evoluzione interna come agli stimoli esterni (in realtà, per «ridurre il costo diretto e indiretto del lavoro»⁴ e per «ridurre il rischio d'impresa», avvertiva più prosaicamente Luciano Gallino).

Tuttavia, a questo loro potenziale vantaggio competitivo si contrappone a guardar bene un'altra e più profonda caratteristica di queste nostre società, che finisce per essere prevalente e per inficiarne le performance proprio nel momento in cui esse sono chiamate alle prove più estreme, e cioè la loro natura intrinsecamente religiosa. Non mi riferisco ovviamente alla fede religiosa intesa come devozione confessionale, che in società ampiamente secolarizzate e disincantate come quelle europee – diverso sarebbe il discorso per gli Stati Uniti – svolge un ruolo marginale e che solo di recente è tornata a ricoprire una significativa funzione politica dopo aver attraversato un parziale processo di ridefinizione tramite radicalizzazione fondamentalistica, anche in conseguenza dell'impatto con i processi migratori⁵, bensì a qualcosa di più profondo.

In una conversazione con Mauro Bonazzi, l'antropologo Giovanni Kezich nota che «nessuna cultura è in grado di concepire se stessa in un arco di tempo infinito», così che ciascuna di esse è portata dalla «prospettiva del crollo» a immaginare anche l'approssimarsi di una «rinascita», magari attraverso il passaggio per un doloroso «sacrificio riparatore»⁶. C'è però almeno un'eccezione

³ SENNET 2001.

⁴ GALLINO 2007, p. 27.

⁵ MICCOLI 2011; BERTOLETTI 2020. Per il punto di vista del cattolicesimo fondamentalista v. DE MATTEI 2011.

⁶ KEZICH 2020.

essenziale a questa tesi. Al di là di tutte le sue metamorfosi di superficie, la società capitalistica pensa infatti se stessa come fondamentalmente a-temporale e dunque come sospesa in via permanente in un infinito presente, così che il moto perpetuo che in essa pure si svolge viene a sua volta percepito come la manifestazione apparente di un'eternità sostanziale. Un falso movimento nel quale vengono ribaditi sempre e comunque i medesimi meccanismi e rapporti di produzione e le medesime gerarchie di funzione e *status*, per quanto a volte impersonate da attori diversi, come nell'ambito di una liturgia che rimane sempre identica a sé nei secoli e nei millenni. Della celebre intuizione di Walter Benjamin secondo cui «nel capitalismo va scorta una religione»⁷, si è in questo senso sottolineato soprattutto l'aspetto «colpevolizzante/indebitante» e cioè quella particolarissima caratteristica per cui tale religione «non espia il peccato, ma crea colpa/debito», con l'esito di rendere «universale» questa cattiva coscienza fino addirittura a «implicare Dio stesso»; e sono stati indagati, di conseguenza, soprattutto i suoi riferimenti possibili alla «forma del denaro e del credito»⁸. Benjamin precisa però anche come questa religione capitalistica sia anzitutto «una religione puramente culturale»⁹, la quale vale cioè come pura fede autoreferenziale, senza «alcuna particolare dogmatica, alcuna teologia». E afferma che per essa «non esistono “giorni feriali”» e «non c'è alcun giorno che non sia festivo», perché ciò che conta è solo «la durata permanente del culto». Il quale pretende una «perseveranza fino alla fine», ovvero una perseveranza come se non ci fosse mai una fine: una perseveranza eterna, appunto, poiché per esso questa fine non c'è.

“È più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo”: è uno stato mentale, prima ancora che il *Leitmotiv* di una concezione del mondo, che è stato evidenziato da Fredric Jameson e richiamato poi da Mark Fisher. Sia l'uno che l'altro si riferivano in questa circostanza alla particolare temporalità del postmoderno. Per Jameson, il tardo capitalismo ha segnato la fine dell'Utopia intesa come prefigurazione critica di una forma di vita e di socialità alternativa. Al suo posto c'è ora solo «l'universalità invincibile del capitalismo che smantella instancabile tutti i progressi sociali», così che nell'orizzonte che esso racchiude domina «la convinzione universale non solo dell'irreversibilità

⁷ BENJAMIN 2013, pp. 41-43.

⁸ AGAMBEN 2013, p. 10. V. anche GENTILI – PONZI – STIMILLI (A CURA DI) 2014.

⁹ BENJAMIN 2013, p. 41-43.

di questa tendenza ma dell'impossibilità e della non praticabilità delle alternative storiche al capitalismo, la certezza che non sia concepibile né tantomeno realizzabile nella pratica alcun altro sistema socioeconomico»¹⁰. Mentre l'«era moderna» lasciava ancora in parte libere una serie di «vie di fuga»¹¹ da uno «spazio sociale» non ancora interamente «colonizzato», il postmoderno chiude definitivamente queste «crepe» nella «prospettiva di un concreto Mercato mondiale». Ecco che l'Utopia è degradata a copia dell'esistente, a «replica del sistema»¹², spesso nella figurazione della «teoria del complotto». Il romanzo *fantasy*, la *Science fiction*, il romanzo storico postmoderno, mettono programmaticamente in atto un «processo di riduzione al presente e di abolizione del passato e del futuro»¹³, in una sorta di «disneyficazione» nella quale «la storia diventa un torrente sconcertante di puro e semplice divenire»¹⁴, un «flusso in cui, come disse tanto tempo fa Cratilo, non possiamo immergerci nemmeno una volta». Emerge cioè una «temporalità vuota, che in realtà lascia immutata la struttura fondamentale»¹⁵ e che comporta un'«eliminazione della storicità»¹⁶: «è il futuro della globalizzazione in cui nulla viene rispettato nella sua particolarità e tutto diventa preda del profitto e del sistema del lavoro salariato». Analogamente, per Fisher il «realismo capitalista» costruisce se stesso come «l'unico sistema politico ed economico oggi percorribile». Un sistema al quale è «impossibile anche solo immaginare un'alternativa coerente» e che definisce i caratteri di «una cultura che privilegia unicamente il presente e l'immediato». In maniera tale che «la rimozione del pensiero a lungo termine si estende non solo in avanti nel tempo, ma anche indietro», come se il nostro tempo fosse affetto da gravissimi «disturbi della memoria»¹⁷.

Per quanto ai nostri giorni sia particolarmente pervasivo, il fenomeno di questa illusione ottica però, per risalire alle sue condizioni di possibilità, non ha atteso l'avvento della «compressione spazio-temporale»¹⁸ postmoderna per manifestarsi, perché è una forma di riflessione che nel capitalismo si presenta

¹⁰ JAMESON 2007, pp. 10.

¹¹ Ivi, p. 39.

¹² Ivi, p. 216.

¹³ Ivi, p. 236.

¹⁴ Ivi, p. 122.

¹⁵ Ivi, p. 166.

¹⁶ Ivi, p. 286.

¹⁷ FISHER 2018.

¹⁸ HARVEY 2010, p. 186, 296 sgg., 319 sgg.

come strutturale e congenita. Come notava Marx nel criticare l'economia politica, attraverso i funzionari ideologici che ne producono l'autocoscienza, sin dal suo sorgere e già ai suoi stadi preparatori la società borghese considera essenzialmente "naturali" le proprie leggi di funzionamento e cioè le considera come le leggi normali e costanti che presiedono al dispiegamento dell'attività economica in quanto tale e attorno alle quali si muove da sempre l'intero complesso sociale, finendo per raccogliere a partire da esse la propria immagine caratteristica della stessa natura umana. Che «il lavoro rappresenti se stesso nel *valore*, e la misura del lavoro mediante la sua durata temporale rappresenti se stessa nella grandezza di valore del prodotto del lavoro», dice parlando del feticismo delle merci, si spiega in questo senso a partire dall'«appartenenza» di queste «formule» a «una formazione sociale nella quale il processo di produzione padroneggia gli uomini e l'uomo non padroneggia ancora il processo produttivo»¹⁹. La «forma di valore» viene concepita qui come «l'eterna forma naturale della produzione sociale». Si tratta cioè di formule storicamente determinate, che però la «coscienza borghese» percepisce come «necessità naturale», una necessità che è «ovvia quanto il lavoro produttivo stesso».

Ne consegue che per l'economia politica «le forme preborghesi dell'organismo sociale di produzione vengono trattate... press'a poco come le religioni precristiane sono trattate dai padri della Chiesa», perché l'unica religione dell'unico Dio realmente esistente è ormai la religione del Dio capitale. Nel Robinson Crusoe che ritrova in condizioni eccezionali lo stato di natura e che in esso si comporta spontaneamente come un individuo moderno potenzialmente proprietario, senza avere contezza del carattere storicamente condizionato del proprio riflettere, assemblare e agire – e nelle «robinsonate», nelle «invenzioni prive di fantasia» di Smith e Ricardo, i quali fanno iniziare la produzione dal «singolo e isolato pescatore e cacciatore» invece che da individui la cui esistenza è «determinata socialmente»²⁰ – si riflette in primo luogo l'autocoscienza di un modo di produzione in formazione, quello capitalistico, che concepisce se stesso come l'unico mondo realmente possibile e l'unica formazione sociale da sempre esistita: sono sin dall'inizio i tratti di un culto sistemico autoreferenziale che funziona come una vera e propria religione capitalistica implicita, come detto sopra. È perché il tempo è stato sin dall'inizio

¹⁹ MARX 1989, pp. 112-113 (ed. ted. pp. 95-96).

²⁰ MARX 1978, pp. 3-4.

ipotecato dal capitale, perciò, che quando questa ideologia si è pienamente dispiegata e stabilizzata risulta impossibile contrapporre alla società capitalistica qualunque eventuale anticipazione di un “mondo nuovo” che sia diverso da essa.

È certamente un paradosso che questa ideologia naturalistica, ossia l'illusione della naturalezza metafisica della propria costituzione sociale impiantata sul modo di produzione capitalistico, si sia mantenuta intatta nella cultura occidentale nel corso del Novecento. György Lukács poteva notare nei primi decenni del secolo scorso che per la società borghese «è una questione di vita, da un lato, apprendere il proprio ordinamento produttivo come se la sua forma fosse determinata da categorie valide al di fuori del tempo, quindi destinate dalle leggi eterne della natura e della ragione ad una eterna permanenza, dall'altro valutare come meri fenomeni di superficie, anziché come inerenti all'essenza di questo ordinamento della produzione, le contraddizioni che inevitabilmente riemergono»²¹. Tale «questione vitale» è rimasta però urgente anche al tramonto dello scorso secolo e nel nuovo millennio. Unica forma di ideologia a conservare la propria compattezza nella dissoluzione delle visioni del mondo generali e nel dilagante nichilismo dei valori, questa proiezione sembra ai nostri giorni essersi persino rafforzata, così che la religione autoreferenziale capitalistica non pare avere davanti a sé altre divinità in competizione che possano oggi contenderle il culto delle masse. Ma non era quella occidentale una civiltà caratterizzata semmai da una peculiare capacità di autocoscienza? Non è stata essa accompagnata, quantomeno dal XIX secolo, da un'incessante autoriflessione sulla propria storia, sino a uscirne imbevuta per un lungo tratto da una cultura storicistica persino soffocante che «schiaccia»²² il soggetto sotto «il grande e sempre più grande carico del passato» e impedisce di «sedere sulla soglia dell'attimo» inibendo ogni capacità di azione, come lamentava Nietzsche nel mostrare che «c'è un grado di insonnia, di ruminazione, di senso storico, in cui l'essere vivente riceve danno e alla fine perisce, si tratti poi di un uomo, di un popolo o di una civiltà»? E non è stata individuata proprio in tale consapevolezza storicistica, in chiave inversa, anche la radice di quella comprensione della finitezza umana che, in quanto contesta senza compromessi ogni pretesa di «verità assoluta» e ogni finzione che parla di essenze sovrastoriche, viene per lo più intesa a sua volta come sinonimo di

²¹ LUKÁCS 1973, p. 15.

²² NIETZSCHE 1972, pp. 265-355.

libertà e di «pluralismo delle concezioni etiche»²³? Non era anche a questo che alludeva Benedetto Croce nel protestare contro i tanti «formalisti dell'energia»²⁴ e gli «zelatori della vita per la vita» che già a quei tempi avrebbero voluto «l'imposizione dall'alto del ritmo della vita» e una «regola» che «invece di essere creata dall'uomo come suo strumento, debba essa creare l'uomo»?

In realtà, è proprio questa consapevolezza storicistica del nesso tra continuità e mutamento storico, acquisita in forma sistematica anzitutto con la grande riflessione hegeliana sulla storia, che è uscita a pezzi da decenni di decostruzione postmoderna delle «grandi narrazioni speculative ed emancipative»²⁵ e cioè della categoria di progresso. La critica della filosofia della storia, la contestazione di ogni teleologia immanente del processo storico, ha ridefinito la percezione dominante del tempo nei termini di un'eterna simultaneità in cui tutto è contemporaneo ad ogni altra cosa in una stasi di eterno presente. Non esiste nemmeno *a posteriori* – secondo quella «razionalità *post festum*» per la quale «un evento il quale nell'immediato appariva incomprendibile, magari del tutto privo di senso, nella successiva conoscenza dell'intreccio di cause che lo ha prodotto si inserisc[e] perfettamente nel necessario decorso causale-legale della storia»²⁶, come ancora Lukács pretendeva sulla scorta della Notola di Minerva della Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* – la possibilità di rintracciare un significato complessivo della storia. Né tantomeno tale significato può essere in essa iscritto dall'azione consapevole e organizzata degli uomini, dal momento che la consistenza del soggetto è dubbia e la storia stessa non è nient'altro che un nome, la metafora di un campo di eventi irrelati, l'espressione di punti di forza che interagiscono in maniera del tutto casuale.

Ma avrebbe potuto il lavoro postmoderno logorare così in profondità la coscienza storica se questa non fosse stata sin dall'inizio sotto scacco dell'ideologia borghese, ovvero dell'autocoscienza della società capitalistica? Per constatare questa contraddizione tra pesantezza della memoria e irresponsabile leggerezza dell'immediato, non a caso, non c'è bisogno di attendere la seconda metà del Novecento e di far riferimento alla specifica ristrutturazione della temporalità da parte del postmodernismo, allora. Già a metà del XIX

²³ ANTISERI 2005.

²⁴ CROCE 1993.

²⁵ LYOTARD 1981.

²⁶ LUKÁCS 1976, pp. 347-348.

secolo, sempre Marx poteva notare con ironia come per gli intellettuali borghesi la storia ci fosse stata un tempo, «ma ormai non ce n'è più»²⁷. Come, cioè, nella percezione diffusa, con la generalizzazione del valore di scambio e l'espansione della proprietà borghese e del mercato capitalistico, che soppiantava con la forza ogni formazione sociale precedente e più arretrata, lo spirito del mondo avesse raggiunto il suo stadio ultimo, definitivo e eterno di perfezione.

La forza con cui un processo inarrestabile si impone, dunque, che è poi la naturalizzazione della forza con la quale si impongono gli interessi determinati di alcune parti della società e la visione del mondo che li legittima: è questo il dato di fatto originario che sta alla base della peculiare percezione della temporalità capitalistica oggi come ieri. È quanto ha esplicitato nella forma più volgare ormai diversi anni fa Francis Fukuyama con il suo fortunato slogan ideologico²⁸; uno slogan che è stato a lungo sognato dagli intellettuali borghesi come la rappresentazione del desiderio di un *consensus* assoluto del liberalismo nella sua versione universalista astratta. E che è stato infine reso possibile unicamente dalla vittoria di sistema dell'Occidente alla fine della Guerra fredda, prima di fare rapidamente naufragio in seguito alle puntuali smentite della storia, costringendo l'ultimo dei suoi sognatori a cambiare posizione e a riscoprire l'irriducibilità delle identità collettive e delle nazioni²⁹. Ed è proprio questa accettazione devota della forza irresistibile del capitalismo, che è quasi innata nei nativi e che nella sua ingenuità è assimilabile alle forme di coscienza più primordiali, ciò che ancora una volta giustifica oggi l'applicazione al capitalismo delle categorie del culto religioso se non quelle del pensiero magico.

In questa prospettiva, nel momento in cui un evento eccezionale ha messo in discussione in maniera drammatica non solo l'ordine costituito ma, più in profondità, ha anche scosso la fede acritica nell'eternità inscalfibile dell'orizzonte di senso vigente – “nulla sarà più come prima”; “sopravviverà il capitalismo?”: sono, come vedremo in corso d'opera, i timori, o gli auspici, o gli esorcismi che sin dalle prime ore di questa pandemia sono risuonati con forza da più fronti –, sarebbe stato assai utile per l'Occidente, repentinamente costretto a un brusco risveglio dal proprio sogno di immortalità, eccezionalità e autosufficienza, rompere il «muro», aprire i «confini tra “noi” e i “barbari”»,

²⁷ MARX 1973, p. 182 (ed. ted. p. 139).

²⁸ FUKUYAMA 1989. Cfr. FUKUYAMA 2018.

²⁹ V. FUKUYAMA 2019.

come scrive Rocco Ronchi, per «farsi carico... del destino della comunità mondiale» e per «pensare a soluzioni “comuni”»³⁰. Gli sarebbe stato utile, cioè, per fare i conti con la propria teologia implicita, con il proprio monoteismo dogmatico, e per potersi confrontare – finalmente – con l’altro. Con modelli di organizzazione sociale ma anche con visioni del mondo che a ben vedere già prima della crisi in corso avevano scalfito l’illusione gratificante che conduce la parte a considerare se stessa come il tutto e che ci stimola a sopravvalutare la prospettiva dalla quale osserviamo il mondo da quello che è solo un suo piccolo angolo come se fosse non «il mio punto di vista sul mondo», e dunque a sua volta «uno degli oggetti di questo mondo» – diceva Merleau-Ponty parlando del corpo nel processo fenomenologico della percezione –, ma «il geometrico... di tutte le prospettive possibili»³¹. «Il termine senza prospettiva da cui è possibile derivarle tutte» e cioè il punto di vista di Dio.

Di quale “altro” si tratta, però? Qualunque “altro” può costituire un proficuo termine di comparazione? Nel suo celebre libro su *La conquista dell’America*, Tzvetan Todorov poneva proprio «il problema dell’“altro”» e alla luce dell’esperienza di Colombo e Cortés si chiedeva «come comportarsi nei confronti dell’altro»³². Quel primo fortuito incontro a San Salvador con il quale si è inaugurata l’età moderna, diceva, avrà «valore paradigmatico» perché da quel momento «l’Europa occidentale ha cercato di assimilare l’altro, di far scomparire l’alterità esteriore, e in gran parte ci è riuscita», dato che «il suo modo di vita e i suoi valori si sono diffusi in tutto il mondo»³³. Proprio a partire da quell’esperienza, «imponendo il suo dominio su tutto il globo in forza della sua superiorità», l’Occidente oltretutto «schiacciava in se stesso la capacità di integrazione col mondo»³⁴, spalancando una voragine di conflittualità con la quale facciamo i conti ancora oggi.

La potenza paradigmatica di quell’evento era legata per Todorov al fatto che, a differenza di altri incontri precedenti con altre civiltà, quello del 1492 si è basato su un «sentimento di estraneità radicale»³⁵. Proprio perché «non riesce a percepire l’altro», l’uomo bianco «gli impone i propri valori»³⁶ e al

³⁰ RONCHI 2020.

³¹ MERLEAU-PONTY 1972, pp. 113 e 117.

³² TODOROV 1984, p. 6.

³³ Ivi, p. 300.

³⁴ Ivi, p. 119.

³⁵ Ivi, p. 7.

³⁶ Ivi, p. 61.

limite lo stermina. È davvero così, però? Il modello di incontro/scontro di cui parla Todorov è davvero l'esperienza più originaria dell'alterità? È lecito dubitarne. La «gente nuda» che si muove «fra gli uccelli e gli alberi», questi esseri «privi di ogni proprietà culturale», «di lingua», «di leggi e di religione», che inducono inevitabilmente al «misconoscimento» sollecitando un'«assimilazione alla natura»³⁷, non esaurisce affatto la fenomenologia dell'altro. L'altro di Colombo non è in realtà l'altro assoluto ma un altro soltanto parziale e quell'incontro non è stato realmente radicale come appare. Todorov stesso spiega come nella sua topologia dell'alterità o l'uomo bianco «pensa agli indiani... come a esseri umani completi», e dunque pur non vedendoli «eguali» li considera «identici» a sé, così che «questo tipo di comportamento sfocia nell'assimilazionismo, nella proiezione dei propri valori sugli altri... considerati inferiori»; oppure quello stesso uomo bianco «nega l'esistenza di una sostanza umana realmente altra», anche se «in un grado inferiore, e imperfetto», e considera gli indigeni come meri «oggetti viventi»: ebbene, in entrambi i casi non abbiamo affatto un incontro reale con l'altro inteso come l'altro assoluto, perché ciò che viene incontrato è o l'as-simila-abile (l'inferiore), oppure un mero oggetto³⁸.

Non è questo allora il paradigma del confronto realmente radicale con l'altro. Che non può essere il confronto con l'altro genericamente inteso, ovvero con quell'altro che in fondo sappiamo benissimo essere noi stessi; e nemmeno può essere l'incontro con l'altro reso utilizzabile e fungibile, e cioè con l'altro deumanizzato e reificato, il quale può essere facilmente riconosciuto e incluso almeno in parte per la sua utilità oggettuale o strumentale. François Jullien ci ricorda che «pensare altrimenti è la tradizionale parola d'ordine della filosofia. O, piuttosto, è il suo vecchio sogno»³⁹. «Come accedere a qualcosa d'altro, come accostarlo? Lo si può veramente fare?», si chiede. In realtà, «ciò che investivamo superficialmente del rango di "altro"» cessa di essere tale nel momento in cui, come per lo più accade, giungiamo a definirlo come «l'opposto». Così concepito, l'altro «si pone davanti, "di fronte", "op-posto", diametralmente localizzato», e dunque «già definito, inerte e sclerotizzato» in quanto «contrario» a noi. Esso cessa di essere «una cosa completamente diversa», un «Altro effettivo che si riveli anche inaudito», per divenire uno «stesso... ma

³⁷ Ivi, pp. 41-42.

³⁸ Ivi, p. 51.

³⁹ JULLIEN 2020.

invertito», qualcosa in cui «nulla eccede». Qualcosa che cessa, cioè, di metterci «di fronte all'incognito». Il vero confronto con l'altro, allora, è semmai il confronto con il «totalmente altro». Con quell'altro, cioè, che deve essere assolutamente escluso e il cui misconoscimento impedisce anche quella comprensione relativa (nel senso della capacità di comprenderne almeno i tratti culturali elementari) che Cortés dimostrava nei confronti della civiltà azteca, perché esso rappresenta per noi un'alternativa strategica totale, ovvero rappresenta il nemico assoluto, colui la cui sola esistenza mette in discussione la nostra. Ma a partire dal quale soltanto, ancora secondo Jullien, «si può tentare di *superare* l'opposizione cogliendo come sia da essa, tramite lo scambio di determinazioni opposte, che può procedere un *futuro*».

Se così stanno le cose, non stupisce in questo senso che, incapace di qualunque autocritica ma anche di ogni slancio di autentica laicità, la religione capitalistica, ovvero l'autoreferenzialità dell'Occidente, invece di accettare che fossero possibili anche esperienze diverse dalla propria e di ascoltarle, si sia invece preoccupata con zelante cura di circoscrivere quell'inquietante contagio che sembrava provenire da un paese in particolare. Da un particolare "altro" con la sua peculiare temporalità: l'Estremo Oriente e soprattutto la Cina, che rimane – al nostro sguardo inevitabilmente orientalista – lontana e opaca, misteriosa e indecifrabile⁴⁰...

Riferimenti bibliografici

AGAMBEN, GIORGIO, 2013

Un commento, oggi, "Lo straniero" n° 55, maggio, pp. 7-10.

⁴⁰ La «chiara affermazione di continuità storica» espressa da Xi Jinping nel connettere gli sviluppi della Cina contemporanea alla sua tradizione millenaria «è possibile solo governando il tempo, portando la storicità nel proprio modo di stare al mondo», commenta ALESSANDRO ARESU (2020). Aresu nota l'inversione nella percezione del tempo e della storicità che è intervenuta rispetto al consueto stereotipo occidentale della astoricità e immobilità della civiltà cinese in confronto alla frenesia attivistica dell'Occidente. Su questa peculiare natura storicistica della cultura cinese v. ZHAO TINGYANG 2018, cap. II: L'être et le devenir de la Chine. Simone Pieranni ricorda che «Federico Masini, uno dei più importanti sinologi italiani... ritiene che anche il concetto di "tempo" sia fondamentale per comprendere l'attitudine cinese attuale. Per noi il tempo è "eterno", per i cinesi no. Per questo programmano stabilendo obiettivi e fasi: sanno che il tempo non è eterno. Ed è cangiante» (PIERANNI 2020).

Materialismo Storico, n° 2/2020 (vol. IX)

ANTISERI, DARIO, 2005

Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisiologia o patologia dell'Europa, Rubbettino, Soveria Mannelli, ed. digitale.

ARESU, ALESSANDRO, 2020

Le potenze del capitalismo politico. Stati Uniti e Cina, La nave di Teseo, Milano 2020, ed. digitale.

BENJAMIN, WALTER, 2013

Capitalismo come religione (1921), il melangolo, Genova; ed. ted.: *Gesammelte Schriften VI*, a cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985... 1991, pp. 100-103.

BERTOLETTI, ILARIO, 2020

Cattolicesimi italiani. Conservatore, liberale, democratico, Scholé, Brescia.

CROCE, BENEDETTO, 1993

La mia filosofia (1945), Adelphi, Milano, ed. digitale.

DE MATTEI, ROBERTO, 2011

Apologia della Tradizione, Torino, Lindau.

FISHER, MARK, 2018

Realismo capitalista, Nero edizioni, Roma, ed. digitale; ed. orig.: *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, John Hunt Publishing, London, 2009.

FUKUYAMA, FRANCIS, 1989

La fine della storia e l'ultimo uomo, Rizzoli, Milano; ed. orig.: *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992.

ID., 2018

Trent'anni dopo, ritorno su La fine della storia?, "Vita e pensiero" n° 3.

ID., 2019

Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi, UTET, Torino; ed. orig.: *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, Macmillan, New York 2018.

GALLINO, LUCIANO, 2007

Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità, Laterza, Roma-Bari.

GENTILI, DARIO – PONZI, MAURO – STIMILLI, ELETTRA (A CURA DI), 2014

Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione, Quodlibet, Macerata.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

Quaderni del carcere, edizione critica a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino.

HARVEY, DAVID, 2010

La crisi della modernità, il Saggiatore, Milano, 1993...; ed. orig.: *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford 1990.

JAMESON, FREDRIC, 2007

Il desiderio chiamato utopia, Feltrinelli, Milano; ed. orig.: *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and other Science Fictions*, Verso, London 2005.

JULLIEN, FRANÇOIS, 2020

L'apparizione dell'altro. Lo scarto e l'incontro, Feltrinelli, Milano, ed. digitale; ed. orig.: *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Grasset & Fasquelle, Paris 2018.

KEZICH, GIOVANNI, 2020

Ci siamo scoperti fragili come Edipo, conversazione con Mauro Bonazzi, "Corriere della sera - La Lettura", 26 aprile 2020, pp. 8-9.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1973

Storia e coscienza di classe, Mondadori, Milano 1973; ed. orig.: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Malik-Verlag, Berlin 1923.

ID., 1976

Ontologia dell'essere sociale I (Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins), cura e trad. di Alberto Scarponi sul manoscritto curato da Ferenc Brödy e Gábor Révai, Editori Riuniti, Roma.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, 1981

La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere, Feltrinelli, Milano; ed. orig.: *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979.

MARX, KARL, 1973

Miseria della filosofia, in *Opere complete VI*, Editori Riuniti, Roma, pp. 105-225; ed. ted.: MEW 4, Dietz, Berlin 1977, pp. 63-182.

ID., 1978

Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse, 1857-58), vol. I, La Nuova Italia, Firenze; ed. ted.: *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf)*, Dietz, Berlin 1953.

ID., 1989

Il capitale. Libro primo, Editori Riuniti, Roma 1989; ed. ted.: MEW 23, Dietz, Berlin 1962.

MERLEAU-PONTY, MAURICE, 1972

Fenomenologia della percezione, il Saggiatore, Milano 1965...; ed. orig.: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

MICCOLI, GIOVANNI, 2011

La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma, Bari, Laterza.

Materialismo Storico, n° 2/2020 (vol. IX)

NIETZSCHE, FRIEDRICH, 1972

Sull'utilità e il danno della storia per la vita (1874), *Considerazioni inattuali* II, in *Opere*, III.1, Adelphi, Milano; ed. ted. in KGW III.1, De Gruyter, Berlin/New York 1972.

PIERANNI, SIMONE, 2020

Red Mirror. Il nostro futuro si scrive in Cina, Laterza, Roma/Bari, ed. digitale.

RONCHI, ROCCO, 2020

Le virtù del virus, "Doppiozero", 8 marzo, disponibile a <https://www.doppiozero.com/materiali/le-virtu-del-virus>.

SCHEIDEL, WALTER, 2018

The Great Leveller. Violence and the History of Inequality from Stone Age to the Twenty-first Century, Princeton U.P., Princeton/Oxford.

SENNET, RICHARD, 2001

L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale, Feltrinelli, Milano 1999..., ed. digitale; ed. orig.: *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton & Company, New York-London 1998.

TODOROV, TZVETAN, 1984

La conquista dell'America. Il problema dell'"altro", Einaudi, Torino; ed. orig.: *La conquête de l'Amérique: La question de l'autre*, Seuil, Paris 1982.

ZHAO TINGYANG, 2018

Tout sous un même ciel. L'ordre du monde dans le passé et pour le futur, Les Éditions du Cerf, Paris, ed. digitale.