

LA CULTURA
SAGGI

Immanuel
Wallerstein

*Un innovatore
del pensiero sociale.*

LA SCIENZA
SOCIALE: COME
SBARAZZARSENE

■ Tra storia e scienza.

Alla ricerca di un nuovo paradigma.



il Saggiatore

Immanuel Wallerstein

**LA SCIENZA SOCIALE:
COME SBARAZZARSENE**

I limiti dei paradigmi ottocenteschi

il Saggiatore

Fin dalle sue prime opere Wallerstein ha mostrato l'esigenza di studiare lo sviluppo mondiale dell'economia moderna unificando le prospettive della sociologia, della politologia e della storia economica, e ha indicato la nuova unità di analisi della scienza sociale non negli stati ma nel sistema-mondo.

L'approccio di Wallerstein si è dimostrato più produttivo dei paradigmi precedenti, per esempio, nello studio dell'incorporazione delle aree esterne come nuove periferie del sistema.

La scienza sociale: come sbarazzarsene raccoglie i suoi principali scritti di teoria e storia dell'analisi sociale. Filo conduttore è la denuncia dei limiti dei paradigmi del XIX secolo. È in quel periodo, infatti, che si cristallizza la contrapposizione tra scienze storiche e scienze sociali volte alla ricerca di leggi universali, e si costruisce quel complesso organizzato di saperi il cui compito è stato rappresentare le coordinate ideologiche del capitalismo in una fase già tramontata del suo sviluppo. Wallerstein invita a disfarsi di questa eredità ingombrante per avviare un processo di ristrutturazione delle scienze sociali storiche che elimini le partizioni disciplinari arbitrarie e ponga le premesse di una scienza sociale unificata.

Immanuel Wallerstein (New York 1930) è presidente dell'Associazione internazionale di sociologia, dirige il Centro Fernand Braudel e insegna sociologia presso l'università di Binghamton, New York. Tra le sue opere: *Il sistema mondiale dell'economia moderna* (1982); *Il capitalismo storico. Economia politica e cultura in un sistema-mondo* (1985).

© Immanuel Wallerstein, 1991
e il Saggiatore, Milano 1995
Titolo originale: *Unthinking Social Science*
Traduzione di Mauro Di Meglio e Rodolfo Rini
Il paradigma e il sistema-mondo: un invito al dibattito
è stato tradotto da Cristina Rolfini
Edizione italiana a cura di Mauro Di Meglio

La scheda bibliografica, a cura dei Servizio Biblioteche Provincia di Milano,
è riportata nell'ultima pagina del libro

INDICE

Ringraziamenti

Introduzione. Perché «sbarazzarsene»?

Parte I Le scienze sociali: dalla nascita alla biforcazione

1. La rivoluzione francese come evento storico-mondiale
2. Crisi: l'economia-mondo, i movimenti, le ideologie

Parte II Il concetto di sviluppo

3. La rivoluzione industriale: cui bono?
4. Teorie economiche e disparità storiche di sviluppo
5. Sviluppo delle società o sviluppo del sistema-mondo?
6. L'eredità di Myrdal: i dilemmi del razzismo e del sottosviluppo

Introduzione

I

II

Conclusioni

7. Sviluppo: stella polare o illusione?

I

II

III

IV

V

VI

Parte III I concetti di tempo e spazio

8. Riflessioni epistemologiche: che cos'è l'Africa?
9. Esiste l'India?
10. Le invenzioni delle realtà spaziotemporali: verso una comprensione dei sistemi storici

Parte IV Rivisitare Marx

11. Marx e il sottosviluppo
12. Marxismi e utopie: ideologie in evoluzione

I

II

III

IV

Parte V Rivisitare Braudel

13. Fernand Braudel, storico, «homme de la conjoncture»
14. Il capitalismo è nemico del mercato?
15. Braudel e il capitalismo, ovvero un'immagine «alla rovescia»

I

II

III

16. Oltre le «Annales»?

Parte VI L'analisi dei sistemi-mondo come strumento per sbarazzarsi delle scienze sociali

17. Sistemi storici come sistemi complessi

18. Il paradigma e il sistema-mondo: un invito al dibattito

I

II

III

IV

V

VI

VII

19. Teoria economica o teoria della storia economica?

1. Specificare e giustificare l'unità di analisi

2. Distinguere tra cicli e tendenze

3. Identificare e specificare le contraddizioni insite nelle specifiche strutture di un sistema storico

4. Distinguere accuratamente tra cambiamento all'interno della congiuntura e transizione storica

5. Specificare e giustificare la cronosofia che sta alla base della teorizzazione

6. Non esistono fenomeni specificamente economici distinguibili da quelli politici e sociali: la realtà è un groviglio privo di divisioni nette

20. Analisi dei sistemi-mondo: la seconda fase

Postfazione

Bibliografia

Ringraziamenti

L'autore ringrazia vivamente gli editori originari dei venti saggi qui raccolti per aver consentito la loro ripubblicazione in volume. Ove non sia diversamente specificato, essi conservano il copyright dei rispettivi saggi. Qui di seguito si registrano i dati bibliografici relativi alla prima edizione.

1. «Social Research», primavera 1989, anno LVI, n. 1.
2. A. Bergesen (a c. di). *Crises in the World-System*, Sage, Beverly Hills 1983. Ripubblicato per gentile concessione della Sage Publications, Inc.
3. «Thesis Eleven», 1986, n. 13.
4. J. Kocka e G. Ranki (a c. di), *Economic Theory and History*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1985.
5. «International Sociology», marzo 1986, anno I, a 1.
6. «Cooperation and Conflict», 1989, anno XXIV, n. 1.
7. «Economic and Political Weekly», settembre 1984, anno XXIII, a 39.
8. «Canadian Journal of African Studies», 1988, anno XXII, n. 2.
9. Comunicazione all'XI Congresso mondiale di sociologia, New Dehli, 18-23 agosto 1986. Copyright I. Wallerstein.
10. «Geography», ottobre 1988, anno LXXIII, n. 4.
11. S. Resnick e R. Wolff (a c. di), *Rethinking Marxism*, Autonomedia, Brooklyn 1985.
12. «American Journal of Sociology», 1986, anno XCI, n. 6.
13. «Radical History Review», 1982, n. 26.
14. «Monthly Review», febbraio 1986, anno XXXVII, n. 9.
15. «Journal of Modern History», giugno 1991, anno LXIII, n. 2. Copyright 1991 University of Chicago.
16. «Radical History Review», dicembre 1990, n. 49.
17. «European Journal of Operational Research», giugno 1987, anno XXX, n. 2.
18. A. Giddens e J. Turner (a c. di), *Social Theory Today*, Polity Press, Cambridge 1987. Titolo originario del saggio: *World-Systems Analysis*.
19. H. van der Wee (a c. di), «Studies in Social and Economic History», 15, 1990: Erik Aerts, Thomas Kuczynski e Vladimir Vinogradov (a c. di), *Methodological Problems*, Leuven University Press, Leuven 1990.
20. «Review», primavera 1990, anno XII, n. 2 (Fernand Braudel Center).

Introduzione. Perché «sbarazzarsene»?

Il titolo di questo libro è *La scienza sociale: come sbarazzarsene*. Perché occorre «sbarazzarsi» della scienza sociale piuttosto che, per esempio, «ripensarla»? Che studiosi e scienziati ripensino certe questioni è cosa del tutto normale. Quando nuove e importanti evidenze indeboliscono le vecchie teorie e le previsioni non vengono confermate, siamo spinti a ripensare le nostre premesse. In questo senso, gran parte della scienza sociale del XIX secolo, nella forma di ipotesi specifiche, è stata continuamente ripensata. Ma, oltre a ripensare, che è «normale», ritengo che abbiamo bisogno di sbarazzarci della scienza sociale del XIX secolo, poiché molti dei suoi presupposti – che sono, a mio avviso, fuorvianti e restrittivi – hanno ancora un’influenza eccessiva sulla nostra mentalità. Considerati un tempo elementi di emancipazione dello spirito, essi costituiscono oggi il principale ostacolo intellettuale ad analisi efficaci del mondo sociale.

Voglio essere molto chiaro sin dal principio. *Non* sto proponendo qui un nuovo paradigma per il lavoro collettivo in quelle che preferisco chiamare scienze sociali storiche. Il mio intento è piuttosto quello di mettere in luce ciò che, all’interno dei punti di vista dominanti, ritengo estremamente dubbio e angusto. Spero in tal modo di incoraggiare la ricerca di un nuovo paradigma, la cui costruzione richiederà tempo e grande impegno da parte di molti. Considero questo libro come parte di un tentativo di spazzare via il sottobosco di una foresta molto densa e dalla struttura ben definita che ci chiude la vista.

Senza dubbio molti non saranno d’accordo con la mia descrizione dell’epistemologia della scienza sociale del XIX secolo, né con la mia analisi della storia sociale di questa epistemologia. Ho la sensazione che i sostenitori dell’epistemologia oggi dominante non abbiano l’intenzione di farsi da parte, né siano timorosi di esprimere le proprie opinioni. Ho altresì la sensazione che coloro che criticano l’epistemologia dominante, anche quando le loro critiche sono serie e pertinenti, spesso tuttavia non si siano del tutto liberati dalla *Weltanschauung* che ripudiano. Io stesso sento di non essere del tutto esente da ricadute. Ciò non ha fatto altro che rafforzare la mia convinzione circa l’influenza di questi assunti metodologici, e dunque su quanto sia cruciale disapprendere questi assunti.

Ho diviso questi saggi in sei sezioni tematiche. La prima è relativa alla storia sociale dell’epistemologia in questione. Ho cercato di collocare l’invenzione delle scienze sociali storiche in quanto categoria intellettuale all’interno dello sviluppo storico del sistema-mondo moderno. Ho cercato di spiegare non solo perché le scienze sociali storiche si istituzionalizzarono come modalità di conoscenza nel XIX secolo, e non prima, ma anche perché

svilupparono quella particolare epistemologia, fondata su quella che considero la falsa antinomia tra metodo nomotetico e metodo idiografico. Ho cercato poi di spiegare perché, negli ultimi venti anni, e in realtà solo allora, questa epistemologia ha cominciato a essere messa in discussione, ponendoci di fronte ai dilemmi intellettuali del presente.

Esaminato il contesto storico, ho rivolto la mia attenzione a quello che ritengo il concetto centrale, oltretutto maggiormente discutibile, della scienza sociale del XIX secolo, il concetto di sviluppo. In effetti, il termine «sviluppo» entrò a far parte del linguaggio comune solo dopo il 1945, e inoltre, inizialmente, nel settore apparentemente marginale della spiegazione delle vicende del «Terzo mondo» o delle zone periferiche dell'economia-mondo capitalistica. Ritengo tuttavia che l'idea di sviluppo sia semplicemente una incarnazione del concetto di una «rivoluzione industriale», e che questa idea, a sua volta, sia stata l'asse portante non solo di buona parte della storiografia ma anche di ogni tipo di analisi nomotetica. Eccoci di fronte a un'idea che ha avuto un'enorme influenza, che è stata sommamente fuorviante (proprio perché, essendo in parte corretta, è apparsa tanto ovvia e convincente), e che ha generato di conseguenza false aspettative (sia sul piano intellettuale che su quello politico). E tuttavia pochissimi sono davvero pronti a disapprendere questa nozione centrale.

Dallo sviluppo, che, pur ingannevole come concetto, è quantomeno analizzato a fondo, passo poi al tempo e allo spazio, o a quello che chiamo spazio-tempo. Uno dei risultati più rilevanti dell'epistemologia che ha dominato la scienza sociale è stata l'eliminazione dello spazio-tempo dall'analisi. Non è che non si sia discusso di geografia e cronologia. Ovviamente, ciò è stato fatto, e ampiamente. Ma tempo e spazio sono stati considerati invarianti fisiche e, dunque, variabili esogene, invece che creazioni sociali estremamente fluide, e, dunque variabili non solo endogene ma cruciali per la comprensione della struttura sociale e della trasformazione storica. Anche oggi, raramente consideriamo la molteplicità degli spazio-tempi che ci troviamo di fronte, e dunque raramente facciamo caso a quali di essi usiamo, o dovremmo usare, nel decifrare le realtà sociali.

Avendo cercato di mostrare i limiti del concetto di sviluppo, fondamentale per i paradigmi del XIX secolo, e l'assenza al loro interno di quello che avrebbe dovuto esserne un elemento centrale, il concetto di spazio-tempo – le due cose sono logicamente e intimamente legate – ho rivolto poi la mia attenzione a due importanti pensatori che possono esserci d'aiuto nel liberarci dai limiti della scienza sociale del XIX secolo: Marx e Braudel.

Certo, Karl Marx fu una delle figure principali della scienza sociale del XIX secolo. Egli è stato definito – con qualche ragione – l'ultimo degli economisti classici, e condivise una parte consistente delle premesse epistemologiche del

mondo intellettuale europeo del suo tempo. Quando Engels affermò che il pensiero di Marx aveva le sue radici in Hegel, in Saint-Simon e negli economisti classici, stava ammettendo proprio questo. E tuttavia Marx sosteneva di essere impegnato in una «critica dell'economia politica», una rivendicazione non priva di seri fondamenti.

Marx fu un pensatore del suo tempo che cercò di andare oltre i limiti propri della sua epoca. Non è mio proposito qui stabilire la misura in cui egli ebbe o meno successo in questo compito. Piuttosto, intendo osservare che le idee di Marx sono entrate a far parte del discorso comune, in larga misura nella versione che fu elaborata dal marxismo dei partiti, e che questa versione, invece che aspirare alla critica dell'economia politica, condivise completamente l'epistemologia dominante. Intendo qui rivisitare l'altro Marx, quel Marx che si oppose alle prospettive dominanti nella scienza sociale del XIX secolo.

Credo sia anche utile rivisitare Fernand Braudel. Braudel fu un personaggio molto diverso da Marx. Non fu consapevolmente un «teorico» o un «metodologo». Fu uno storico impegnato in ricerche d'archivio dalle quali sperava di costruire una *histoire pensée*. Raramente parlò di questioni epistemologiche in sé, ma ebbe delle intuizioni che lo condussero di fatto a mettere in discussione le verità storiografiche, e quindi a indicare (talvolta esplicitamente, talvolta solo implicitamente) nuove soluzioni a vecchi dilemmi. Questo lavoro di rilettura ha lo scopo di valutare in che misura Braudel ci sia d'aiuto nel disapprendere la scienza sociale del XIX secolo, e in particolare nel giungere a una comprensione del capitalismo nella *longue durée*, una comprensione che non sia fondata sul presupposto dello «sviluppo» e sull'assenza dello spazio-tempo.

Infine, mi sono rivolto all'analisi dei sistemi-mondo come prospettiva contemporanea sul mondo sociale, che afferma la centralità dello studio del cambiamento su larga scala e sul lungo periodo. L'analisi dei sistemi-mondo intende essere una critica della scienza sociale del XIX secolo. Ma ne è una critica incompleta, incompiuta. Non è stata ancora in grado di trovare un modo per superarne l'eredità più duratura (e fuorviante), la divisione dell'analisi sociale in tre sfere, in tre logiche, in tre «livelli»: economico, politico e socioculturale. Questa trinità si erge al centro della strada, granitica, bloccando il nostro cammino intellettuale. Molti la trovano insoddisfacente, ma temo che finora nessuno abbia ancora trovato il modo di fare a meno di questo linguaggio e delle sue implicazioni, alcune delle quali sono corrette, mentre la maggior parte probabilmente non lo sono.

Forse il mondo deve cambiare ancora un po' di più prima che gli studiosi siano in grado di teorizzarlo in modo più fruttuoso. Ma sono convinto che è proprio questo enigma che dovrebbe preoccuparci più di ogni altro, e che superare questa aporia, svelare questo mistero, disapprendere questa metafora,

è essenziale per chi voglia ricostruire le scienze sociali storiche.

Parte I

Le scienze sociali: dalla nascita alla biforcazione

1. La rivoluzione francese come evento storico-mondiale

Il significato e l'importanza della rivoluzione francese sono stati analizzati in due modi diversi, a seconda che essa fosse considerata un «evento» della storia francese, con un certo svolgimento e certe conseguenze, o un fenomeno che ha avuto una precisa influenza sulla storia di altri paesi. In questo saggio intendo tuttavia considerare la rivoluzione francese come un evento storico-mondiale nel senso specifico del suo significato e della sua importanza nella storia del sistema-mondo moderno in quanto sistema-mondo.

Come è noto, la letteratura sulla rivoluzione francese degli ultimi trent'anni ha rispecchiato un gigantesco scontro intellettuale fra due principali scuole di pensiero. Da un lato abbiamo la cosiddetta interpretazione sociale, di cui Georges Soboul è stato la figura centrale e che può essere fatta risalire a Lefebvre, Mathiez e Jaurès. Questo punto di vista ha fondato la sua analisi intorno alla tesi che la rivoluzione francese fu essenzialmente una rivoluzione politica della borghesia che stava rovesciando un *ancien régime* feudale.

Una seconda posizione è emersa dalla critica «revisionista» della interpretazione sociale della rivoluzione francese, ma non possiede nessun nome collettivo. I suoi due esponenti principali sono stati Alfred Cobban prima e François Furet poi. Questa posizione respinge la concezione della rivoluzione francese come rivoluzione «borghese» sulla base del fatto che la Francia del XVIII secolo non poteva essere più significativamente descritta come «feudale». Si sostiene invece che essa potrebbe essere meglio descritta come «dispotica», e la rivoluzione francese considerata come un'esplosione politica di richieste libertarie antidispotiche.¹

La differenza fondamentale che questo crea nell'analisi degli eventi reali è relativa all'interpretazione del significato politico dell'insurrezione del 10 agosto 1792. Secondo Soboul, questa insurrezione fu una «seconda rivoluzione» che segnò l'inizio di una repubblica democratica e popolare. Secondo Furet, essa rappresentò esattamente l'opposto, l'interruzione della strada che conduceva verso la società liberale. Si trattò senza dubbio di una seconda rivoluzione, ma che costituì non il compimento della prima bensì il suo *dérapiage*. Robespierre e la Montagna rappresentarono dunque, secondo Soboul, il settore più radicale della borghesia francese e quindi una forza liberatrice; secondo Furet rappresentarono invece un nuovo (e peggiore) dispotismo.

Il dibattito si muove su linee chiare che si ritrovano nella politica europea del XX secolo. In effetti, come è stato spesso osservato, questo dibattito è relativo tanto alla rivoluzione russa quanto a quella francese. È tuttavia

importante considerare quali sono, in questa battaglia retorica, le premesse *comuni* alle due parti. Entrambe condividono un modello di storia «sviluppista» entro il quale le entità che si ipotizzano suscettibili di sviluppo sono gli stati. (Anche la tesi atlantica condivide questo modello.) La scuola dell'interpretazione sociale ritiene che tutti gli stati passino attraverso stadi storici successivi e che la transizione più rilevante sia quella dal feudalesimo al capitalismo, da uno stato dominato dall'aristocrazia a uno dominato dalla borghesia. La rivoluzione francese è dunque, semplicemente, il momento della transizione drammatica e definitiva, un momento tuttavia necessario e inevitabile. Secondo la scuola «liberale», il processo di modernizzazione implica la rinuncia a uno stato dispotico e la sua sostituzione con uno stato fondato su principi liberali. La rivoluzione francese fu un tentativo, poi abortito, di realizzare questa (non inevitabile) transizione. La spinta verso la libertà rimase latente nella politica francese e sarebbe ripresa in seguito. Secondo Soboul, dato il suo carattere borghese, la rivoluzione fu il punto di partenza della democrazia liberale in Francia. Secondo Furet, dopo il *dérapiage* la rivoluzione stessa divenne un ostacolo alla democrazia liberale,

È interessante osservare come le due scuole interpretano la lunga guerra con la Gran Bretagna che ebbe inizio nel 1792 e che continuò (con alcune interruzioni) fino al 1815, cioè molto tempo dopo il periodo giacobino. Secondo Soboul, la guerra fu essenzialmente innescata dall'estero dall'aristocrazia francese che, persa la guerra civile, sperava di recuperare le proprie posizioni internazionalizzando il conflitto. Secondo Furet, la guerra fu voluta dalle forze rivoluzionarie (o almeno dalla maggior parte di esse) come un modo per proseguire la rivoluzione e rafforzarla.

È possibile senza dubbio sostenere la plausibilità di ciascuna di queste spiegazioni delle origini immediate della guerra. Ciò che sorprende è che nessuna delle due parti sembra chiedersi se, in assenza di una rivoluzione francese, ci sarebbe stata ugualmente una guerra franco-inglese. Dopo tutto c'erano state, nel corso di un secolo, tre successive importanti guerre fra Inghilterra e Francia, e da una prospettiva odierna potremmo considerare le guerre del 1792-1815 semplicemente come la quarta e ultima di queste guerre nel lungo conflitto per l'egemonia nell'economia-mondo capitalistica.

Riassumerò qui brevemente, tralasciando i dati, un'analisi esposta esaurientemente nei primi due capitoli del terzo volume di *The Modern World-System* (1989b). Ciò servirà come premessa per la tesi che vorrei avanzare sui modi in cui la rivoluzione francese come evento storico-mondiale ha trasformato il sistema-mondo in quanto tale. Parto dall'ipotesi che l'economia-mondo capitalistica esistesse come sistema storico fin dal «lungo» XVI secolo, includendo sin dall'inizio nei propri confini la Francia e l'Inghilterra; entrambi i paesi, dunque, sono stati soggetti per tutto questo

tempo ai vincoli del modo di produzione capitalistico e membri del sistema interstatale che emerse come struttura politica dell'economia-mondo capitalistica.

Una tale «prospettiva dei sistemi-mondo» concede poco spazio agli assunti fondamentali delle due principali scuole di pensiero sulla rivoluzione francese. La rivoluzione francese non poteva essere una «rivoluzione borghese» poiché gli strati dominanti dell'economia-mondo capitalistica, al cui interno si trovava la Francia, erano già «capitalisti» nel loro agire economico. Sotto questo aspetto, i «capitalisti» non avevano alcun bisogno di una rivoluzione politica in particolari stati allo scopo di ottenere *droit de cité* o di perseguire i loro interessi fondamentali. Questo naturalmente non esclude la possibilità che particolari gruppi di capitalisti potessero essere più o meno soddisfatti delle politiche dei loro stati e fossero disposti, in date circostanze, a prendere in considerazione azioni politiche in un certo senso «insurrezionali», cambiando in tal modo le strutture di determinati stati.

Dall'altro lato, la prospettiva dei sistemi-mondo concede egualmente poco spazio agli assunti che sono alla base della scuola (o delle scuole) revisioniste, che considerano centrale un presunto macroconflitto all'interno di ogni stato fra i principi del dispotismo e i principi del liberalismo, e vedono nella spinta verso il liberalismo una sorta di vettore della modernità. Nella prospettiva dei sistemi-mondo il «liberalismo» è considerato piuttosto come una particolare strategia delle classi dominanti, utilizzabile soprattutto nelle zone centrali dell'economia-mondo capitalistica e che riflette, fra le altre cose, una struttura di classe intrastatale sbilanciata, nella quale le classi lavoratrici rappresentano una percentuale molto più bassa della popolazione totale di quanto non avvenga nelle zone periferiche. Alla fine del XVIII secolo, né l'Inghilterra né la Francia erano ancora dotate di efficaci strutture istituzionali «liberali», né lo sarebbero state per un altro secolo circa. Il *dérapiage* del 1792, se si vuole chiamarlo così, non ebbe, sul lungo periodo, una importanza maggiore di quello che potrebbe essere considerato il *dérapiage* parallelo del 1649 in Inghilterra. Viste dalla prospettiva del XX secolo. Gran Bretagna e Francia non differiscono in modo significativo nel grado di sviluppo delle istituzioni politiche «liberali» nel corso degli ultimi due secoli. Né differiscono significativamente, per esempio, dalla Svezia, che non sperimentò alcun drammatico insieme di eventi comparabile alle rivoluzioni inglese o francese.

Quello che si può osservare è che quando, alla metà del XVII secolo, l'egemonia olandese nell'economia-mondo capitalistica cominciò a declinare, Inghilterra e Francia furono rivali per la successione egemonica. La competizione è riscontrabile in due principali sfere: nella «efficienza» relativa della loro azione sui mercati dell'economia-mondo, e nelle rispettive forze politico-militari all'interno del sistema interstatale.

In questa lunga competizione, il 1763 segnò l'inizio dell'«ultimo atto». La pace di Parigi sancì la vittoria definitiva della Gran Bretagna sulla Francia sui mari, nelle Americhe e in India. Ma, ovviamente, pose nello stesso tempo le basi per le acute difficoltà che la Gran Bretagna (come la Spagna e il Portogallo) avrebbe incontrato con i propri coloni nelle Americhe, e che avrebbero condotto al processo di decolonizzazione, avviato nelle zone dell'America settentrionale sotto il controllo britannico, ma poi estesosi ovunque.

È noto che la guerra di indipendenza americana vide alla fine un intervento della Francia a fianco dei coloni, intervento che, negli anni ottanta del XVIII secolo, aggravò seriamente la crisi fiscale dello stato francese. Certo, anche lo stato britannico affrontò gravi problemi di bilancio. Ma la vittoria del 1763 rese più facile per i britannici che per lo stato francese risolvere queste difficoltà nel breve periodo. Ne è testimonianza, per esempio, il ruolo del «bottino di Plassey»² nell'alleggerire l'indebitamento dello stato britannico nei confronti di quello olandese.

Lo stato francese trovò politicamente impossibile risolvere i propri problemi fiscali mediante il ricorso a nuove modalità di tassazione e non ebbe inoltre alcun accesso all'equivalente del bottino di Plassey. Questo spiega la propensione francese a aderire al Trattato commerciale anglofrancese del 1786, noto come trattato di Eden, che il re di Francia siglò in buona misura in considerazione del fatto che esso avrebbe creato nuove fonti di entrate per lo stato. Il suo impatto immediato fu in realtà economicamente disastroso e politicamente sfibrante. I *cahiers de doléance* erano pieni di rimostranze sul trattato.

Se si guarda alle efficienze comparate della produzione agricola e industriale in Francia e in Gran Bretagna nel XVIII secolo, è difficile sostenere l'esistenza di un significativo vantaggio britannico. Nel 1763 i francesi erano, se mai, più avanti. Ma malgrado la somiglianza delle rispettive realtà economiche – almeno fino agli anni ottanta, quando la Gran Bretagna raggiunse prestazioni lievemente superiori – è vero che dopo il 1763 vi fu in Francia la percezione (errata) di perdere terreno. Si trattò probabilmente di un'illusione la cui elaborazione divenne una razionalizzazione per la sconfitta militare del 1763. Prima del 1763 gli inglesi sembrano aver avuto una analoga impressione di ritardo rispetto alla Francia, impressione ovviamente dissolta dopo il 1763. In ogni caso, questa percezione da parte dei settori più istruiti aiutò anche a creare in Francia la giustificazione per il Trattato commerciale del 1786.

Quando il re convocò gli Stati generali, l'atmosfera complessiva (la sconfitta del 1763, la crisi fiscale dello stato, l'errore dell'adesione al Trattato

commerciale del 1786, il tutto accentuato da due anni consecutivi di cattivi raccolti) creò lo spazio politico per quel precipitare della situazione che chiamiamo rivoluzione francese, una condizione che fundamentalmente non terminò prima del 1815.

Si potrebbe dire che in Francia il periodo 1763-1789 fu caratterizzato da una riluttanza delle élite ad accettare la sconfitta nella lotta con la Gran Bretagna per l'egemonia, riluttanza accentuata dal crescere di un sentimento che attribuiva alla monarchia l'incapacità o la resistenza a modificare in qualche modo la situazione. Le guerre del 1792-1815 erano dunque parte della logica fondamentale dei rivoluzionari francesi, desiderosi di ristrutturare lo stato in modo da avere finalmente la meglio sui rivali britannici.

Dal punto di vista strettamente relazionale del conflitto franco-britannico all'interno del sistema interstatale, la rivoluzione francese si rivelò un disastro. Lungi dal conseguire il definitivo riscatto dalla sconfitta del 1763, nel 1815 la Francia fu sconfitta militarmente in modo più definitivo di quanto non fosse mai avvenuto in passato, perché questa volta la sconfitta coinvolse le forze di terra, dove era concentrata la sua potenza militare. E lungi dal permettere alla Francia di superare il divario economico in gran parte immaginario rispetto alla Gran Bretagna, le guerre crearono questo divario per la prima volta. Nel 1815 dire che la Gran Bretagna aveva sulla Francia un vantaggio di «efficienza» nella produzione di merci per i mercati mondiali era diventato un'affermazione corretta (mentre non lo era nel 1789).

Ma la rivoluzione non comportò almeno rilevanti trasformazioni economiche interne? Quando la polvere si posò, si vide che le trasformazioni erano meno spettacolari di quanto spesso si sostiene. I possedimenti agricoli più vasti rimasero per la maggior parte intatti, anche se ci furono senza dubbio alcuni avvicendamenti nelle proprietà. Malgrado la presunta «abolizione del feudalesimo», restrizioni all'«individualismo agricolo» (per usare l'espressione di Marc Bloch) come *vaine pâture* e *droit de parcours* sopravvissero fino alla fine del XIX secolo; la classe dei piccoli proprietari terrieri (i *laboueurs*) divenne più forte, ma in larga misura a spese dei produttori più piccoli (i *manoeuvres*). Le riforme agricole furono talvolta vistose, ma si inserirono in una curva secolare lenta e costante di cambiamenti paralleli in gran parte dell'Europa occidentale.

Per quanto riguarda l'industria, certo, le corporazioni furono abolite. E i dazi interni sparirono, creando in tal modo un mercato interno più grande e libero. Ma non dimentichiamo che già prima del 1789 esisteva una zona priva di barriere tariffarie interne, «les Cinq grosses fermes», che includeva Parigi ed era più o meno delle stesse dimensioni dell'Inghilterra. Dopo la rivoluzione venne naturalmente revocato il Trattato commerciale e la Francia, saggiamente, tornò ancora una volta al protezionismo. Lo stato acquisì una

nuova efficienza amministrativa (l'unificazione linguistica, il nuovo codice civile, la creazione delle *grandes écoles*) che fu senza dubbio preziosa per la performance economica della Francia nel XIX secolo.

Ma da un punto di vista strettamente francese, il bilancio della rivoluzione è relativamente modesto. Se fu la rivoluzione borghese «modello», non dice granché sul valore o la forza di tali rivoluzioni. In quanto lotta contro il dispotismo, gli stessi teorici di questa posizione sostengono che non si tradusse in una prestazione superba. Naturalmente potremmo celebrarla sulla base delle posizioni di Tocqueville: la rivoluzione francese segnò il completamento da parte della Francia della creazione dello stato, il conseguimento della centralizzazione burocratica voluta da Richelieu e Colbert ma mai realizzata completamente. Se le cose stessero così, si potrebbe comprendere la celebrazione di questo evento da parte dei francesi in quanto incarnazione del loro nazionalismo. Ma agli altri che cosa resterebbe da celebrare?

Credo che qualcosa da notare, e forse da celebrare, anche se non senza ambiguità, resti per tutti. La rivoluzione francese e il suo seguito napoleonico catalizzarono la trasformazione ideologica dell'economia-mondo capitalistica *in quanto sistema-mondo*, e crearono in tal modo tre sfere o insiemi di istituzioni del tutto nuovi che, a partire da allora, hanno formato una componente centrale del sistema-mondo.

Dobbiamo partire da quello che fu il significato della rivoluzione francese per i contemporanei. Si trattò ovviamente di un cambiamento drammatico, intenso e violento. In quella che può essere considerata la sua principale espressione, dal 1789 (la presa della Bastiglia) al 1794 (il Termidoro), si ebbero la «*grande peur*», l'abolizione del «feudalesimo», la razionalizzazione delle terre della chiesa, l'esecuzione del re e la proclamazione della Dichiarazione dei diritti dell'uomo. Questa serie di eventi culminò nel Regno del Terrore, che ebbe termine con la cosiddetta reazione termidoriana. Tuttavia, naturalmente, gli eventi drammatici non cessarono. Napoleone giunse al potere e gli eserciti francesi dilagarono in tutto il continente europeo. In molte regioni questi al principio furono accolti come portatori di un messaggio rivoluzionario, e in seguito combattuti in quanto espressione della spinta imperialistica francese.

Ovunque in Europa la reazione fra le autorità costituite fu di orrore di fronte all'indebolimento dell'ordine (reale e potenziale) rappresentato dal virus rivoluzionario francese. Ovunque furono compiuti sforzi per contrastare la diffusione di queste idee e di questi valori, e ciò soprattutto in Gran Bretagna, dove una stima decisamente esagerata della forza dei possibili simpatizzanti condusse a una repressione vera e propria.

Va rilevato in particolare l'impatto che la rivoluzione francese (incluso Napoleone) ebbe su tre zone chiave della «periferia» del sistema-mondo; Haiti, Irlanda ed Egitto. L'impatto della rivoluzione francese su Santo Domingo fu immediato e disastroso. Il tentativo iniziale dei coloni bianchi di trarre vantaggio dalla rivoluzione per ottenere una maggiore autonomia condusse rapidamente alla prima rivoluzione nera nel sistema-mondo, una rivoluzione che, nel corso dei decenni successivi, tutte le forze in gioco (Napoleone, gli inglesi, i coloni rivoluzionari bianchi negli Stati Uniti e in America Latina) cercarono in un modo o nell'altro di distruggere o almeno di contenere.

Sull'Irlanda la rivoluzione francese ebbe l'effetto di trasformare quello che era stato un tentativo di ottenere l'autonomia da parte dei coloni protestanti (sull'esempio dell'analogo gruppo nell'America settentrionale britannica) in una rivoluzione sociale che per un certo periodo coinvolse cattolici e presbiteriani dissidenti in un movimento anticoloniale comune. Questo tentativo, colpendo al cuore lo stato britannico, fu deviato, indebolito e represso, e l'Irlanda si trovò ancora più strettamente legata alla Gran Bretagna con l'Atto di unione del 1800. Il risultato, tuttavia, fu di creare in Gran Bretagna, per tutto il XIX secolo, una endemica questione politica interna, l'equivalente, *mutatis mutandis*, della questione politica sui diritti dei neri negli Stati Uniti.

In Egitto, l'invasione napoleonica portò all'emergere del primo grande «modernizzatore» egiziano, Mohammed Ali, il cui programma di industrializzazione e di espansione militare indebolì seriamente l'impero ottomano e giunse quasi alla costruzione in Medio Oriente di un potente stato in grado di svolgere un ruolo rilevante nel sistema interstatale. Quasi, ma non del tutto, poiché gli sforzi di Mohammed Ali furono infine neutralizzati, al pari di tutti i tentativi analoghi nella periferia nel corso di un secolo.

A tutto questo va naturalmente aggiunta la decolonizzazione delle Americhe. Senza dubbio essa non fu opera (soltanto) della rivoluzione francese. La guerra di indipendenza americana precedette la rivoluzione; ma le sue origini vanno cercate nella stessa ristrutturazione post-1763 della geopolitica del sistema-mondo, e, al pari della rivoluzione francese, essa cercò legittimazione facendo appello alle dottrine illuministiche. La conquista dell'indipendenza da parte dei paesi dell'America Latina giunse poi ovviamente nella scia della stessa ristrutturazione geopolitica, rafforzata dalla riuscita della rivoluzione americana e di quella francese, oltre che dalle devastanti conseguenze politiche dell'invasione della Spagna da parte di Napoleone nel 1808 e dell'abdicazione del re spagnolo.

Tutto considerato, ciò equivale a uno sconvolgimento politico quale il

mondo moderno non aveva mai visto. Naturalmente vi erano stati in precedenza periodi di grandi sommovimenti, ma il loro impatto era stato diverso. La rivoluzione inglese senza dubbio aveva in comune molte caratteristiche con la rivoluzione francese. Ma l'effetto che ebbe fuori dell'Inghilterra fu abbastanza limitato, soprattutto perché non vi fu associata nessuna conquista «napoleonica». E senza dubbio lo scontro Riforma-Controriforma fu in tutto e per tutto altrettanto violento dell'insurrezione rivoluzionaria francese. Ma esso non si concentrò sulle questioni dell'ordine politico e il risultato complessivo, pur comprendendo una reale ristrutturazione politica, non sembrò di per sé sollevare obiezioni sulla legittimità politica dei governanti e su quella delle strutture esistenti.

Ritengo che la borghesia – o se si preferisce gli strati capitalistici, le classi dominanti – trasse due conclusioni dall'«insurrezione rivoluzionaria francese». La prima fu l'idea di una grave minaccia, legata non già a quello che poteva essere fatto dai vari Robespierre del mondo quanto dalle masse popolari, che per la prima volta sembravano pensare seriamente all'acquisizione del potere statale. La stessa rivoluzione francese talvolta quasi «sfuggì di mano», non a causa dei cambiamenti politici invocati dai «borghesi», ma perché «contadini», «sanculotti» o «donne» cominciarono ad armarsi, a marciare e a dimostrare. Gli schiavi neri di Santo Domingo fecero più che dimostrare; essi conquistarono il potere statale determinando uno sviluppo politico che si dimostrò ancora più difficile da contenere e respingere delle rivolte in Francia.

Queste «ribellioni» potrebbero naturalmente essere analiticamente assimilate ai ricorrenti tumulti per il cibo e alle rivolte contadine dei secoli precedenti. Credo però che la borghesia mondiale percepisse che stava accadendo qualcosa di diverso, che queste «ribellioni» potevano essere concepite in modo più appropriato come le prime ribellioni veramente antisistemiche (vale a dire contro il sistema capitalista) del mondo moderno. Queste ribellioni antisistemiche non ebbero un grande successo, ma il fatto che fossero avvenute era sufficiente per preannunciare un importante mutamento qualitativo nella struttura del sistema-mondo capitalista, un punto di svolta nella sua politica.

Credo dunque che la borghesia mondiale trasse da tutto ciò una seconda e del tutto logica inferenza. Il cambiamento politico costante e di breve periodo era inevitabile, e il mito storico, coltivato dai precedenti sistemi-mondo e, fino a un certo punto, dalla stessa economia-mondo capitalista, secondo il quale il mutamento politico era eccezionale, spesso di breve durata e normalmente indesiderabile, non era più proponibile. Solo accettando la normalità del cambiamento la borghesia mondiale aveva la possibilità di

contenerlo e rallentarlo.

La diffusa accettazione della normalità del cambiamento rappresentò una trasformazione culturale fondamentale dell'economia-mondo capitalistica. Essa significò che si stava giungendo a un riconoscimento pubblico, cioè esplicito, di realtà strutturali che in realtà erano prevalse già da diversi secoli: che il sistema-mondo era un sistema capitalistico; e che la divisione del lavoro dell'economia-mondo era delimitata e strutturata da un sistema interstatale composto da stati ipoteticamente sovrani. Una volta che questo riconoscimento divenne pressoché generale, cosa che mi sembra sia avvenuta più o meno nel periodo 1789-1815, emersero, come risposte alla «normalità del cambiamento», tre nuove istituzioni; le ideologie, le scienze sociali e i movimenti. Queste tre istituzioni costituiscono la grande sintesi culturale/intellettuale del «lungo» XIX secolo, le basi istituzionali di quella che, talvolta, è impropriamente chiamata «modernità».

Le ideologie non sono considerate di solito come istituzioni, ma si tratta in realtà di un errore. Un'ideologia è qualcosa di più di una *Weltanschauung*. Ovviamente, in ogni momento e in ogni luogo, sono sempre esistite una o più *Weltanschauungen* che hanno determinato l'interpretazione che gli individui davano del mondo in cui vivevano. E gli individui hanno sempre costruito la realtà attraverso lenti comuni storicamente determinate. Un'ideologia è una *Weltanschauung* di questo tipo, ma di un genere molto particolare, formulata deliberatamente e collettivamente con obiettivi politici consapevoli. Dall'uso di questa definizione di ideologia deriva che questo tipo particolare di *Weltanschauung* poteva essere costruita solo in una situazione in cui l'opinione pubblica avesse accettato la normalità del cambiamento. La formulazione consapevole di un'ideologia diventa necessaria solo se si ritiene che il cambiamento sia normale e che sia dunque utile formulare obiettivi politici consapevoli di medio termine.

Nel XIX secolo furono sviluppate tre ideologie – il conservatorismo, il liberalismo e il marxismo. Erano tutte ideologie sistemico-mondiali. Non è un caso che il conservatorismo sia emerso istituzionalmente per primo. È chiaro che il nuovo riconoscimento della normalità del cambiamento pose dilemmi urgenti a coloro che erano di orientamento conservatore. Edmund Burke e Joseph de Maistre se ne resero conto chiaramente e tempestivamente. Compresero la necessità di una giustificazione intellettuale a favore di un ritmo di cambiamento più lento possibile. Ma, cosa ancora più importante, capirono che alcuni tipi di cambiamento erano più preoccupanti di altri. Essi diedero dunque priorità alla salvaguardia delle strutture in grado di fungere da freno a ogni riforma avventata e a ogni rivoluzione. Si trattava ovviamente delle strutture di cui i conservatori lodavano i meriti: la famiglia, la «comunità», la chiesa e, naturalmente, la monarchia. La «tradizione» è

sempre stata l'idea centrale dell'ideologia conservatrice: le tradizioni, si sostiene, esistono da tempo immemorabile, ed è «naturale» preservare i valori tradizionali poiché essi incarnano la saggezza. L'ideologia conservatrice afferma che ogni alterazione delle tradizioni necessita giustificazioni molto forti; altrimenti si va incontro a rovina e decadenza. L'ideologia conservatrice è dunque una specie di Cassandra: l'incarnazione di un pessimismo culturale dal carattere intrinsecamente difensivo. I conservatori mettono in guardia contro i pericoli del cambiamento che ormai viene considerato normale. Le implicazioni politiche di breve periodo possono variare enormemente, ma sul medio periodo il programma politico dei conservatori è chiaro.

Il liberalismo è l'ideologia naturale della normalità del cambiamento, ma ha avuto bisogno di costituirsi come ideologia solo dopo l'emergere del conservatorismo. Furono per primi i Tories inglesi, all'inizio del XIX secolo, a chiamare i propri avversari «liberali». A dire il vero, l'idea che gli individui abbiano il diritto a esser liberi dai vincoli imposti dallo stato aveva già una lunga storia. Una delle conseguenze dell'ascesa dello stato assolutista fu l'emergere dei sostenitori del governo costituzionale, una linea di pensiero di cui John Locke è spesso considerato l'incarnazione e il simbolo. Ma ciò che emerse nel XIX secolo fu il liberalismo come ideologia della realizzazione consapevole delle riforme, cosa che non esisteva nel XVII e nel XVIII secolo. È per questo che, a mio avviso, la distinzione ricorrente fra un liberalismo dello «stato minimo» degli inizi del XIX secolo e un liberalismo dello «stato sociale» della fine del XIX secolo non coglie l'essenza della questione. Gli esponenti di entrambe queste posizioni avevano lo stesso consapevole programma politico: riforme legislative che avrebbero assistito, guidato e facilitato il «cambiamento normale».

Il marxismo giunse poi con un certo ritardo come la terza ideologia del mondo del XIX secolo. Alcuni preferirebbero forse identificare la terza ideologia con il socialismo, ma col tempo l'unica versione del pensiero socialista che si distinse davvero dal liberalismo come ideologia fu il marxismo. Quello che il marxismo fece, in quanto ideologia, fu di accettare la premessa fondamentale dell'ideologia liberale (la teoria del progresso) e di aggiungervi due specificazioni cruciali: il progresso era considerato come qualcosa che si realizzava non in modo continuo ma discontinuo, vale a dire con la rivoluzione; e nell'ascesa verso la società giusta o perfetta il mondo aveva raggiunto non l'ultimo ma il penultimo stadio. Queste due correzioni furono sufficienti a dar vita a un programma politico del tutto diverso.

Si può notare che non ho affrontato la questione delle basi sociali delle varie ideologie. Le spiegazioni abituali mi appaiono troppo semplici. Non è affatto chiaro che l'emergere di queste tre ideologie sia dipeso da specifiche basi sociali; ciò non significa tuttavia che non vi sia stata storicamente alcuna correlazione fra posizione sociale e preferenza ideologica. Quello che conta è

che tutte e tre le ideologie consistevano in affermazioni relative a come affrontare politicamente la «normalità del cambiamento». E probabilmente esaurirono la gamma delle possibilità di istituzionalizzazione di ideologie plausibili nell'economia-mondo capitalistica del XIX secolo.

I programmi politici sono solo parte di ciò di cui si ha bisogno per affrontare la «normalità del cambiamento». Poiché rappresentavano proposte concrete, essi richiedevano una conoscenza concreta della realtà. In poche parole, ciò di cui si aveva bisogno era la scienza sociale. E questo perché, non conoscendo il funzionamento del mondo, era difficile raccomandare soluzioni per farlo funzionare meglio. Poiché liberali e marxisti erano favorevoli al «progresso» questo tipo di conoscenza era per loro più importante, ed essi furono dunque più propensi dei conservatori a promuovere e praticare la scienza sociale. Ma anche i conservatori erano consapevoli del fatto che la comprensione della realtà poteva essere utile, se non altro per proteggere (e ripristinare) lo status quo (ante).

Le ideologie sono più che semplici *Weltanschauungen*; e la scienza sociale è più di un semplice pensiero sociale o di una filosofia sociale. I sistemi-mondo precedenti espressero grandi pensatori sociali, la cui lettura, almeno in alcuni casi, risulta utile anche oggi. Il sistema-mondo moderno fu naturalmente l'erede di un cosiddetto «Rinascimento» (in particolare) del pensiero greco e su queste fondamenta costruì nei modi più diversi. L'affermarsi delle strutture statali, e in particolare dello stato assolutista, condusse a una particolare fioritura della filosofia politica, da Machiavelli a Bodin a Spinoza, da Thomas More a Hobbes e Locke, da Montesquieu a Rousseau. Si trattò di un periodo particolarmente felice nella produzione di questo pensiero, che non si sarebbe più ripetuto dopo il 1789. Inoltre, il periodo centrale e quello finale del XVIII secolo videro una fioritura di opere di filosofia economica ricca quasi quanto quella riscontrabile nel campo della filosofia politica: Hume, Adam Smith, i fisiocrati, Malthus. E si è tentati di aggiungere: Ricardo, John Stuart Mill, Karl Marx.

Ma nulla di tutto ciò significò l'istituzionalizzazione della scienza sociale. La scienza sociale, come venne definita nel XIX secolo, era lo studio empirico del mondo sociale con l'intenzione di comprendere il «cambiamento normale» e poter in tal modo influire su di esso. La scienza sociale non fu il prodotto di singoli studiosi della realtà sociale, ma la creazione di un corpo collettivo di individui situati all'interno di strutture specifiche con l'obiettivo di raggiungere fini specifici, e comportò dunque un significativo investimento sociale mai verificatosi in precedenza per il pensiero sociale.

La principale modalità di istituzionalizzazione della scienza sociale fu la differenziazione interna alla struttura universitaria tradizionale europea che, nel 1789, era di fatto moribonda. Le università, a quel tempo tutt'altro che

centri di vita intellettuale, erano ancora in gran parte organizzate nelle quattro facoltà tradizionali di teologia, filosofia, legge e medicina. Ne esisteva, inoltre, un numero relativamente piccolo. Nel corso del XIX secolo ebbe luogo una significativa creazione di nuove cattedre, in gran parte all'interno della facoltà di filosofia, e in misura minore in quella di legge. Queste cattedre avevano nuove denominazioni, e alcune di esse anticiparono quelli che oggi chiamiamo «dipartimenti».

Al principio non era chiaro quali «nomi» avrebbero prevalso per queste presunte «discipline». Conosciamo tuttavia l'esito. Alla fine del XIX secolo, sei principali «nomi» erano sopravvissuti e divennero più o meno stabilizzati in «discipline». Queste si istituzionalizzarono non solo all'interno delle università, ora rinnovate e di nuovo in espansione, ma anche al di fuori di esse, sotto forma di associazioni nazionali, e, poi, nel XX secolo, internazionali di studiosi.

La «denominazione» delle discipline – vale a dire la struttura della presunta divisione del lavoro intellettuale – rifletteva in larga misura il trionfo dell'ideologia liberale. Questo naturalmente perché l'ideologia liberale era (ed è) l'ideologia dominante dell'economia-mondo capitalista. Questo spiega anche perché i marxisti furono diffidenti nei confronti della nuova scienza sociale, e perché i conservatori furono ancor più sospettosi e recalcitranti.

Implicita nell'ideologia liberale era la tesi secondo la quale l'aspetto fondamentale del processo sociale era l'accurata delimitazione di tre sfere di attività; quelle che riguardavano il mercato, quelle relative allo stato e quelle «personali». L'ultima categoria era in gran parte residuale, comprendendo tutte le attività che non riguardavano immediatamente né lo stato né il mercato; nella misura in cui era definita positivamente essa aveva a che fare con le attività della «vita quotidiana» – la famiglia, la «comunità», il «sottomondo» delle attività «devianti» ecc. Lo studio di queste sfere separate prese i nomi di scienza della politica, economia e sociologia. Se quello di scienza della politica fu l'ultimo a essere accettato, ciò fu soprattutto a causa di una antica disputa giurisdizionale fra la facoltà di filosofia e quella di legge, e non perché l'operare dello stato fosse ritenuto meno meritevole di studio. Tutte e tre queste «discipline» si svilupparono come scienze universalistiche basate sulla ricerca empirica, con una forte componente di «scienza applicata».

Parallelamente venne ridefinita la nozione di storia. Fu questa la grande trasformazione rappresentata dal lavoro di Ranke. La grande critica di Ranke a ciò che era stato prodotto in precedenza con il «nome» di storia fu che si trattava di lavori troppo «filosofici», insufficientemente «storici». È questo il senso dello scrivere la storia *wie es eigentlich gewesen ist*. La storia è realmente accaduta, e ciò che è avvenuto poteva essere conosciuto

rivolgendosi alle «fonti» e leggendole in modo critico. La storia che ora si istituzionalizzò era rigorosamente idiografica.

Occorre notare tre cose a proposito della emergente istituzionalizzazione di queste quattro cosiddette discipline, così come esse si svilupparono nel XIX secolo. In primo luogo, esse erano interessate empiricamente soprattutto, se non in modo esclusivo, ai paesi centrali dell'economia-mondo capitalistica, anzi, solo ad alcuni di essi. In secondo luogo, quasi tutti gli studiosi lavoravano su materiale empirico relativo ai loro paesi. In terzo luogo, la modalità dominante di lavoro era empirica e concreta, anche se si riteneva che l'oggetto delle tre cosiddette discipline nomotetiche (economia, sociologia, scienza della politica) fosse la scoperta delle «leggi» dell'agire umano. Il carattere empirico e su base nazionale delle nuove «discipline» mirava a circoscrivere lo studio del mutamento sociale in modo da renderlo maggiormente utile e funzionale alle politiche statali, meno sovversivo delle nuove verità. Ma era nondimeno uno studio del mondo «reale» basato sull'assunto che non fosse possibile derivare deduttivamente tale conoscenza dalla comprensione metafisica di un mondo immutabile.

L'accettazione ottocentesca della normalità del cambiamento comprendeva l'idea che il cambiamento fosse normale solo per le nazioni civilizzate, e che dunque spettava a esse il compito di imporre questo cambiamento a coloro che opponevano resistenza. La scienza sociale poteva qui svolgere un ruolo, descrivendo antiche usanze e aprendo in tal modo la strada alla comprensione di come questo mondo diverso poteva essere introdotto alla «civiltà». Lo studio dei popoli «primitivi» privi di scrittura divenne il campo di indagine dell'antropologia; lo studio dei popoli «pietrificati» dotati di scrittura (Cina, India, il mondo arabo) quello dell'Orientalismo. Per ogni campo di indagine lo studio accademico enfatizzava gli elementi che erano costanti, ma era accompagnato da un settore applicato, in gran parte extrauniversitario, di ingegneria sociale.

Se le scienze sociali divennero sempre più strumento di governo intelligente di un mondo in cui il cambiamento era considerato normale, e dunque di limitazione della portata di tale cambiamento, coloro che cercarono di andare oltre i limiti strutturati dalla borghesia mondiale si rivolsero a una terza istituzione, i movimenti. Ancora una volta, rivolte e resistenze non erano fenomeni nuovi. A lungo erano state parte della scena storica, proprio come le *Weltanschauungen* e il pensiero sociale. Ma proprio come le *Weltanschauungen* divennero ora ideologie e il pensiero sociale divenne scienza sociale, così ribellioni e resistenze divennero movimenti antisistemici. Questi movimenti furono la terza e ultima innovazione istituzionale del sistema-mondo nel periodo successivo al 1789, un'innovazione che emerse in realtà solo dopo la rivoluzione mondiale del 1848.

La differenza essenziale fra le molteplici ribellioni e rivolte che si erano avute fino a quel momento e i nuovi movimenti antisistemici stava nel fatto che le prime furono spontanee, di breve durata, e in larga misura non coordinate oltre il livello locale. I nuovi movimenti erano invece organizzazioni (alla fine con una propria burocrazia, che programmavano le politiche della trasformazione sociale in una prospettiva che andava oltre il breve periodo.

I movimenti antisistemici assunsero due principali forme, ciascuna ispirata a uno dei due principali aspetti dell'«insurrezione rivoluzionaria francese». Ci furono movimenti organizzati intorno all'idea di «popolo» inteso come classe o classi lavoratrici, vale a dire intorno all'idea del conflitto di classe, che nel XIX secolo vennero dapprima chiamati movimenti sociali e in seguito movimenti socialisti. E ci furono i movimenti, noti come movimenti nazionalisti, organizzati intorno all'idea di «popolo» inteso come *Volk*, come nazione, cioè come insieme di individui che parlavano la stessa lingua.

Non è qui il caso di narrare la difficile ma efficace istituzionalizzazione dei movimenti socialisti e nazionalisti come organizzazioni di livello statale tese alla conquista del potere all'interno degli stati nei quali si trovavano o che intendevano fondare. Va invece osservato che, malgrado il loro richiamo a valori «universali», i movimenti così come si costituirono erano tutti in realtà strutture a livello statale; proprio come le scienze sociali, malgrado il loro richiamo a leggi «universali», studiavano di fatto fenomeni a livello statale. In effetti, solo le ideologie, tra le tre nuove «istituzioni», tentarono in qualche modo di istituzionalizzarsi a livello mondiale.

Quale è stata dunque la vera eredità dell'insurrezione rivoluzionaria francese? Essa indubbiamente trasformò l'«apparato culturale» del sistema-mondo, ma lo fece in modo estremamente ambiguo. Poiché permise, da un lato, il fiorire di tutto ciò che è stato poi associato al mondo moderno; un entusiasmo nei confronti del cambiamento, dello sviluppo, del «progresso». È come se l'insurrezione rivoluzionaria francese avesse consentito al sistema-mondo di superare una sorta di muro del suono culturale, rendendo possibile quell'intensificazione delle forze del «cambiamento» che ebbe poi luogo in tutto il mondo.

Ma, dall'altro lato, nel creare le tre nuove importanti istituzioni – le ideologie, le scienze sociali, i movimenti – essa creò le strutture per il contenimento e la distorsione di questo processo di cambiamento, e creò allo stesso tempo i limiti di cui il mondo è divenuto acutamente consapevole negli ultimi venti anni. Il consenso post-1789 sulla normalità del cambiamento e sulle istituzioni che esso generò è ora, forse, infine terminato. Tuttavia non nel 1917 ma, piuttosto, nel 1968.

Per chiarire le nostre opzioni e le nostre utopie nel sistema-mondo post-1968 sarebbe forse utile rileggere lo slogan trinitario della rivoluzione francese: libertà, eguaglianza, fratellanza. È stato fin troppo facile contrapporre libertà ed eguaglianza, come hanno fatto in un certo senso le due principali interpretazioni della rivoluzione francese, e sostenere la causa di una delle due metà dell'antinomia. Forse la ragione per cui la rivoluzione francese non generò né libertà né eguaglianza sta nel fatto che i principali detentori del potere e i loro eredi hanno ottenuto con successo che esse rimanessero obiettivi separati. Non credo che questa fosse l'intenzione delle masse popolari.

L'idea di fratellanza, intanto, è sempre stata una pura appendice, mai presa sul serio in tutto il dibattito culturale post-1789, fino in effetti al 1968. L'idea di «normalità del cambiamento» è stata da tutti indistintamente interpretata come un processo di maggiore omogeneizzazione del mondo, in cui l'armonia sarebbe risultata dall'eliminazione delle differenze reali. Naturalmente, abbiamo poi scoperto la dura realtà, cioè che lo sviluppo dell'economia-mondo capitalistica ha accresciuto in maniera significativa le disparità economiche e sociali e dunque la consapevolezza delle differenze. La realizzazione della fratellanza, o, per usare un termine diffuso dopo il '68, il sentirsi tutti compagni, presenta difficoltà enormi; e tuttavia questa fragile prospettiva è in realtà il fondamento della conquista simultanea di libertà ed eguaglianza.

La rivoluzione francese non cambiò molto la Francia, ma trasformò considerevolmente il sistema-mondo. La sua eredità istituzionale su scala mondiale ebbe effetti ambigui. La messa in discussione successiva al 1968 di questa eredità richiede una rilettura del significato delle spinte popolari che si cristallizzarono nell'insurrezione rivoluzionaria francese.

2. Crisi: l'economia-mondo, i movimenti, le ideologie

Col termine crisi in un sistema storico mi riferirò non a difficoltà congiunturali interne a un sistema, ma a una tensione strutturale così grande che l'unico risultato possibile è la scomparsa del sistema in quanto tale, o mediante un processo di graduale disintegrazione (che conduce in direzioni imprevedibili), o mediante un processo di trasformazione relativamente controllata (che va in una direzione prevista e dunque verso la sostituzione del sistema da parte di uno o più altri sistemi). In questo senso una crisi è per definizione una «transizione», e le «transizioni» all'interno di sistemi su larga scala tendono a essere (forse necessariamente) di durata medio-lunga, richiedendo spesso 100-150 anni (Wallerstein, 1988). Ci troviamo attualmente in una di queste transizioni – da un'economia-mondo capitalista a qualcos'altro. Questo qualcos'altro è probabilmente un ordine mondiale socialista, ma, a causa della natura delle crisi, è impossibile andare al di là dell'indicazione di una direzione probabile.

Samir Amin (1980; 1982) ha invitato a riflettere sul fatto che, mentre la transizione dal feudalesimo al capitalismo, ossia quella che egli definisce una «rivoluzione», fu relativamente controllata, la transizione dall'antichità occidentale al feudalesimo fu invece un processo di disintegrazione, ossia «decadenza». Secondo Amin la crisi attuale sembra possedere elementi di entrambe le forme, ma prenderà più la forma di una «decadenza» che quella di una trasformazione controllata. Ciò potrebbe rivelarsi positivo piuttosto che negativo, come può apparire a una prima analisi. Bisogna infatti ricordare che a controllare la transizione dal feudalesimo al capitalismo furono in realtà i vecchi strati dominanti, nell'intento di preservare il loro dominio in una forma nuova e perfezionata, proprio perché esso era stato minacciato dall'inizio di un processo di disintegrazione. È possibile che la disintegrazione costituisca, rispetto a una trasformazione controllata, una modalità di transizione più favorevole alla creazione di un sistema storico meno gerarchico, sebbene negli ultimi cento o duecento anni si sia ritenuto il contrario (e potremmo anzi chiederci quali sono state le radici di questo presupposto ideologico).

Mi propongo, dunque, di indagare le modalità reali di transizione e che cosa, nella struttura «reale esistente» dell'economia-mondo capitalista, rende più probabile che la transizione prenda la forma della disintegrazione piuttosto che quella di una trasformazione controllata. Sosterrò che il dibattito politico contemporaneo verte in realtà sostanzialmente sulle modalità di transizione. Questo mi permetterà di intervenire nel confronto in corso all'interno della famiglia mondiale dei movimenti antisistemici e sui profondi

dilemmi che essi stanno affrontando. Infine, sosterrò che questi dilemmi si riflettono nel discorso scientifico, nelle nostre epistemologie e nelle nostre ideologie, sempre più caratterizzate da analoghi dibattiti interni.

Quali sono le origini strutturali della crisi del nostro sistema storico? Siamo di fronte a un triplice processo, che potremmo sommariamente definire *pressione economica*, *pressione politica* e *pressione ideologica*. La pressione economica deriva dalle due contraddizioni fondamentali del capitalismo come modo di produzione. La prima è la contraddizione tra la spinta di ogni imprenditore a massimizzare la concorrenza, e quindi i profitti, riducendo i costi (e in particolare il costo reale del lavoro) e l'impossibilità di realizzare profitti in un'economia-mondo in espansione e concorrenziale in presenza di una insufficiente domanda mondiale effettiva. La seconda contraddizione è quella causata dall'anarchia della produzione, la cui conseguenza è che gli interessi di ogni singolo imprenditore tendono ad andare in direzione opposta ai suoi interessi in quanto membro di una classe. Le due contraddizioni sono, naturalmente, intimamente legate.

Il risultato è noto: un'alternanza ciclica di espansione e di fasi di stagnazione dell'economia-mondo in cui i meccanismi che innescano le rinnovate fasi di espansione comportano sempre una ulteriore mercificazione. Il capitalismo, tuttavia, è un sistema nel quale le basi della creazione del profitto e dell'estrazione del plusvalore sono legate a una mercificazione sostanziale ma allo stesso tempo sempre parziale. Con l'incremento della mercificazione di terra, lavoro e capitale il sistema si muove inesorabilmente verso l'asintoto del 100 per cento. Una volta che ci si trova nella parte superiore di questa curva, ogni passo ulteriore comprime il profitto globale e rende in tal modo molto acuta la concorrenza interna fra gli accumulatori di capitale.³

Giunti a questo punto non c'è più la certezza che un'ulteriore espansione della produzione mondiale accresca effettivamente l'ammontare del capitale accumulato. Il dibattito sui «limiti dello sviluppo», una teoria avanzata da un gruppo di accumulatori e fermamente respinta da un altro, costituisce un sintomo del fatto che questo sta cominciando a verificarsi.

Il processo di accumulazione globale attraverso la mercificazione di ogni cosa ha naturalmente avuto, nel tempo, chiare conseguenze politiche. Innanzitutto, esso spiega la tendenza verso la polarizzazione della distribuzione su base mondiale, che, a mio parere, una appropriata analisi quantitativa rivelerebbe essere assoluta oltre che relativa. La polarizzazione in se stessa non è, tuttavia, necessariamente destabilizzante. Come è stato a lungo notato, ciò che crea il disordine politico è la mercificazione corrispondente, che concentra fisicamente coloro che si oppongono al sistema

e alla fine rimuove i veli che ancora occultano il mercato in una condizione di mercificazione parziale.

Il risultato è stato l'ascesa graduale ma relativamente spettacolare dei movimenti antisistemici come elemento organizzativo centrale della politica dell'economia-mondo a partire dalla metà del XIX secolo. La famiglia di questi movimenti è col tempo divenuta collettivamente più forte, malgrado la tendenza di recupero sistemico dei singoli movimenti (Wallerstein, 1980b).

La forza crescente dei movimenti antisistemici ha generato, come era prevedibile, non solo una razionalizzazione dell'apparato repressivo (incluso un rafforzamento delle strutture formali del sistema interstatale), ma anche un tentativo sistematico di rendere inoffensivi questi movimenti mediante il ricorso a concessioni e cooptazioni. Queste sono state dirette non verso la massa della forza lavoro mondiale, ma verso il rilevante strato intermedio dei quadri, all'interno sia dei singoli stati sia del sistema-mondo nel suo insieme. Gli sforzi rivoluzionari della forza lavoro di tutto il mondo hanno condotto a significative riforme nel sistema della redistribuzione su scala mondiale, incrementando la proporzione del plusvalore complessivo assegnato agli strati intermedi.

Il risultato politico è stato finora largamente positivo, ma ha comportato un prezzo economico considerevole per i principali accumulatori di capitale. Finché il livello assoluto del plusvalore mondiale aumentava, la riallocazione relativa delle quote *tra* gli strati della borghesia mondiale non causava una tensione eccessiva. Ma la pressione economica, che riteniamo stia per verificarsi a causa dell'approssimarsi all'asintoto della mercificazione, deve quindi implicare una pressione politica che porterà ad acuti conflitti interni fra gli strati superiori, sia appartenenti a paesi diversi sia all'interno di ciascuno di essi. Ciò è esasperato dal fatto che, con l'incremento della quota che spetta al «vertice», un numero sempre maggiore di aspiranti ha insistentemente chiesto di far parte di quel settore della popolazione mondiale (dell'ordine forse di un decimo del totale)⁴ che partecipa in un modo o nell'altro alla distribuzione del plusvalore mondiale.

Abbiamo così tre gruppi che competono attivamente l'uno con l'altro per partecipare alla divisione del bottino: un gruppo molto piccolo che potremmo chiamare dei superaccumulatori, la massa dei quadri, e gli aspiranti allo status e alle remunerazioni dei quadri. Il secondo gruppo è visibilmente minacciato dal terzo (ne sono esempi i contrasti sul Nuovo Ordine Economico Internazionale o il dibattito sul bilancio statunitense nel 1982), e i loro conflitti spiegano in buona misura quella che potremmo chiamare la politica normale, visibile del mondo moderno. Ma la lotta del primo gruppo (i superaccumulatori) contro il secondo (la massa dei quadri) non è meno

importante, anche se meno visibile. Questo perché i superaccumulatori controllano in larga misura le fonti economiche del potere (principalmente le imprese transnazionali), mentre la massa dei quadri è giunta a controllare in larga misura le fonti politiche del potere (soprattutto gli apparati statali), e le crescenti tensioni sono superate in buona parte a porte chiuse, come avviene nelle lotte fratricide relative alle manipolazioni finanziarie mondiali (relative ai tassi di cambio, ai tassi di interesse e simili).

Il punto è che, poiché i processi economici si muovono verso l'asintoto di una mercificazione totale e dunque verso una contrazione del saggio del profitto, i processi politici stanno spingendo verso una triplice acuta divisione strutturale *tra gli strati superiori* per la divisione di un surplus il cui saggio di incremento potrebbe essere già in declino e di cui potrebbe presto cominciare a declinare anche il valore assoluto (pro capite).

Qualcuno penserà che questa lotta fratricida presenti una meravigliosa opportunità per i movimenti antisistemici del sistema-mondo. I difensori dell'ordine saranno sempre più in guerra l'uno contro l'altro, dunque oggettivamente indeboliti nella loro lotta contro le forze della rivoluzione mondiale. Indubbiamente si è trattato di una meravigliosa opportunità, e senza dubbio i movimenti antisistemici mondiali ne hanno tratto vantaggio, sebbene in misura molto minore di quanto ci si poteva aspettare. Come per tanti altri fenomeni che caratterizzano l'economia-mondo capitalistica (quali la mercificazione e l'urbanizzazione) la cosa da notare a proposito della forza dei movimenti antisistemici una volta osservato che la curva secolare è ascendente, non è tanto la velocità del tasso di crescita quanto la sua lentezza.

C'è stata, è vero, lungo tutto il XX secolo una lunga serie di ribellioni, mobilitazioni e vittorie da parte dei movimenti antisistemici. Ma perché non molte di più? Perché le mura di Gerico non sono crollate dopo tanti squilli di tromba? Ci sono solo due possibili risposte a questa domanda. La prima è un invito a pazientare. Gli squilli erano troppo in anticipo sui tempi; le «condizioni oggettive» non erano ancora mature; le mura stanno sì crollando, ma lentamente. Questa è stata storicamente, per molti versi, la risposta data sia dalla Seconda sia dalla Terza Internazionale. Perseveriamo, si è detto, nella strategia fissata, e un mondo nuovo si ergerà su nuove fondamenta.

Vi è, però, una seconda possibile risposta, con implicazioni che vale la pena esplorare. I movimenti antisistemici sono essi stessi creazioni istituzionali dell'economia-mondo capitalistica, formati nel crogiolo delle sue contraddizioni, permeati dai suoi presupposti metafisici, vincolati dall'operare delle altre istituzioni. Non sono angeli vendicatori inviati da Geova in libero volo ma prodotti terreni del mondo reale. Può sembrare una banalità, ma ciò non è del tutto ovvio, visto che lo stesso linguaggio che usiamo abitualmente

per denunciare i limiti dei movimenti antisistemici (per esempio, il termine «revisionismo») è un linguaggio di purezza appropriato solo agli angeli vendicatori.

Esaminiamo dunque i modi in cui l'operare delle altre istituzioni nell'economia-mondo capitalistica ha sistematicamente rallentato il ritmo e distorto l'impatto dei movimenti antisistemici. La prima e forse fondamentale distorsione deriva dal fatto che all'interno del sistema-mondo non si è mai formato alcun movimento antisistemico duraturo e in grado di ottenere qualche successo che non abbia annoverato nel proprio gruppo dirigente, e in misura significativa persino nella propria base, individui appartenenti al terzo dei gruppi che compongono gli strati superiori: gli aspiranti quadri. (Naturalmente essi hanno incluso anche individui provenienti dagli altri due gruppi, che tuttavia non sono rilevanti dal punto di vista numerico o organizzativo.)

Il fatto che gli aspiranti quadri abbiano svolto un ruolo importante all'interno dei movimenti antisistemici è una affermazione empirica che, probabilmente, è però possibile anche dedurre teoricamente. In primo luogo, i movimenti antisistemici sono stati nel complesso organizzazioni burocratiche e, come tali, hanno richiesto competenze che sono distribuite inegualmente fra la popolazione mondiale. Gli aspiranti quadri tendono a possedere queste competenze per cui la loro adesione è gradita. In secondo luogo, nella loro fase di mobilitazione i movimenti antisistemici trovarono spesso tatticamente necessario realizzare nel breve termine alleanze trans-classiste che ebbero poi conseguenze sulla loro strutturazione di lungo termine. In terzo luogo, quando le attività di mobilitazione aprirono la strada del successo, nel senso di una partecipazione effettiva a vario titolo al potere statale, i movimenti subirono l'infiltrazione di una massiccia componente opportunistica, che poi non fu facile stroncare. Inoltre, furono pochi i movimenti che ritennero tatticamente saggio il solo tentare di farlo, in quanto l'appoggio degli opportunisti contribuiva al «successo» per l'azione del cosiddetto «effetto del carro del vincitore».

Qualora ciò non fosse stato sufficiente, l'assunzione (parziale o persino totale) di funzioni all'interno di un dato apparato statale rappresentò solo un incremento parziale del potere reale. Sotto alcuni aspetti ne rappresentò infatti una diminuzione, poiché una volta al potere i movimenti divennero in breve tempo soggetti ai vincoli imposti agli apparati statali dall'operare del sistema interstatale. Una delle molteplici forme assunte da questa *raison d'état* fu la crescita dell'influenza relativa degli aspiranti quadri all'interno dei movimenti antisistemici, e persino un loro nuovo reclutamento. Questo divenne parte del prezzo che i movimenti hanno dovuto pagare per conservare il potere statale.

Infine, non bisognerebbe dimenticare che ciò che è più pericoloso per i superaccumulatori è l'effetto disintegrativo della stessa mobilitazione di massa, sia nel lungo periodo come minaccia politica al sistema, sia nel breve periodo come causa di turbolenza e dunque di interferenza con il tranquillo funzionamento dei processi produttivi mondiali. Sebbene i movimenti possano essere stati ignorati nelle prime fasi della loro mobilitazione, giunge un punto nel quale la mobilitazione precedente genera uno slancio che sembra in grado di provocare una esplosione politica reale e prolungata che potrebbe facilmente sfuggire al controllo dello stesso movimento antisistemico. In tali circostanze, stringere un accordo è spesso sembrato vantaggioso sia ai superaccumulatori sia ai leader dei movimenti (essi stessi almeno in parte aspiranti quadri), proprio allo scopo di arrestare il processo di mobilitazione. In tal modo, la conquista del potere statale da parte dei movimenti antisistemici avrebbe avuto luogo massimizzando al loro interno il ruolo, l'influenza e persino il numero degli aspiranti quadri. La speranza dei superaccumulatori è stata quella di fare degli aspiranti quadri il principale meccanismo di controllo politico della loro stessa base.

Una volta considerato il ruolo svolto da tutti questi fattori strutturali, ciò che resta da spiegare non è più la lentezza dell'avanzata dei movimenti antisistemici, ma il fatto che siano riusciti ad avanzare ugualmente.

Se, infatti, fosse vero, come vorrebbe l'ideologia dominante dell'economia-mondo capitalistica, che il divario nella distribuzione si sta riducendo, sarebbe difficile dire dove può essere rimasta una base di massa per i movimenti antisistemici. Il fatto è che, all'interno del sistema-mondo nel suo insieme, il divario si è andato allargando e non restringendo. Ed è stata questa realtà oggettiva – la polarizzazione della struttura di classe mondiale, essa stessa alimentata dal processo di mercificazione, a sua volta alimentato dalla forza motrice dell'incessante accumulazione del capitale – che ha fornito la base materiale per una persistente mobilitazione politica. La polarizzazione ha teso a politicizzare la forza lavoro mondiale e a rendere la stessa organizzazione dei movimenti antisistemici un eccellente strumento a disposizione degli aspiranti quadri per perseguire i propri interessi personali. Dunque, invece che ridursi, le varie mobilitazioni sono aumentate in numero, durata e qualità, ed è difficile vedere qualcosa che possa ostacolare questa tendenza nell'immediato futuro.

Il ruolo ambivalente degli aspiranti quadri è diventato sempre più evidente con il semplice ripetersi di storie simili da parte di molti movimenti antisistemici. In una certa misura questi esempi hanno generato disillusione. Ma hanno anche generato esperienza e incoraggiato la sperimentazione di nuove tattiche che miravano a evitare le trappole conosciute. Il quoziente di

ingenuità fra i militanti dei movimenti antisistemici si è considerevolmente abbassato.

Abbiamo dunque, all'interno della famiglia mondiale dei movimenti antisistemici stessi, due tendenze che vanno in direzioni opposte. Da un lato, gli aspiranti quadri hanno ricoperto all'interno di questi movimenti un ruolo sempre più importante e le loro attività hanno in effetti teso a rafforzare, e non a indebolire, il funzionamento del sistema-mondo (un ruolo temperato in parte dalla crescente pressione economica a livello del sistema-mondo che ha reso più difficile la loro mobilità ascendente). Dall'altro lato, la base dei movimenti antisistemici si è allargata sempre più, e lo stesso processo storico ha generato un livello maggiore di sofisticazione, dunque una maggiore forza politica, fra i militanti.

Queste due tendenze contraddittorie stanno a loro volta conducendo a una grande confusione all'interno della famiglia mondiale dei movimenti antisistemici. È per questo che possiamo dire che ci sono due espressioni politiche della crisi sistemica che l'economia-mondo capitalista sta attualmente attraversando. Vi è innanzitutto l'intensificato conflitto interno fra i tre settori degli strati superiori che, sommato alla competizione endemica fra imprenditori all'interno del capitalismo in quanto sistema, può cominciare ad avvicinarsi al tipo di lotta intestina fra gli strati superiori che è stata una delle caratteristiche più note della crisi del feudalesimo nel periodo 1300-1450.

Vi è, tuttavia, anche un punto di svolta reale nell'evoluzione della famiglia mondiale dei movimenti antisistemici. La questione, in effetti, è relativa a quale di queste due tendenze contraddittorie è più forte. Se è più forte la tendenza che sta portando al rafforzamento del ruolo degli aspiranti quadri all'interno dei movimenti, allora i movimenti potrebbero diventare il principale meccanismo della «trasformazione controllata» del sistema mondiale capitalista in qualcosa d'altro che, per quanto diverso, permetterebbe la continuazione sotto nuove sembianze dello sfruttamento gerarchico della forza lavoro mondiale. È questo, ricordiamolo, ciò che essenzialmente accadde nella transizione dal feudalesimo al capitalismo.

D'altro canto, la tendenza a una crescente sofisticazione fra i militanti potrebbe avere la meglio. In questo caso prenderà probabilmente la forma di una riconsiderazione della strategia fondamentale che i movimenti antisistemici hanno seguito dalla metà del XIX secolo, una transizione realizzata soprattutto mediante successive acquisizioni del potere nei diversi stati del sistema interstatale.

Prima di passare a quella che potrebbe essere una strategia alternativa, dobbiamo esaminare la terza espressione della crisi sistemica: la messa in

discussione dei paradigmi metafisici fondamentali che sono stati la conseguenza e il baluardo dell'emergere del capitalismo in quanto sistema-mondo. Il sistema del sapere che ha informato il mondo moderno ha senza dubbio una lunga e interessante tradizione, ma sembrano esservi pochi dubbi sul fatto che esso venne codificato solo nel XVII secolo con l'affermarsi delle idee di Newton, Locke e Cartesio: la convinzione che mediante la ragione fosse possibile arrivare alla verità, alla certezza, nella forma di leggi universali (Randall, 1940; Hazard, 1973).

Fu nelle scienze fisiche che la dottrina dell'universalismo ebbe la sua giustificazione originale attraverso i risultati concreti che essa offrì nei termini dell'economia-mondo reale. Ma sin dal principio le implicazioni per le scienze sociali furono profonde. Come osserva Randall:

Le due idee guida del XVIII secolo, Natura e Ragione [...] derivarono il loro significato dalle scienze naturali e, applicate all'uomo, condussero al tentativo di scoprire una fisica sociale [...] Sotto ogni aspetto, le nuove scienze sociali furono assimilate alle scienze fisiche [...] L'ordine razionale del mondo, così come era espresso nel sistema newtoniano della natura, nel metodo scientifico e negli ideali scientifici [venne applicato] a una scienza globale della natura umana che comprendeva una scienza razionale della mente, della società, degli affari, del governo, dell'etica e delle relazioni internazionali (1940, p. 255).

Tutti noi abbiamo vissuto per tre secoli su questa eredità fondamentale.

Uno dei problemi posti dalla specializzazione della conoscenza non risiede tanto nel fatto che gli specialisti sono poco pratici degli altri campi della conoscenza, ma che, nel complesso, ne hanno necessariamente una visione antiquata. Ciò spiega perché, nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale, la visione del mondo newtoniana, sottoposta a un attacco radicale all'interno delle scienze fisiche, conobbe il suo momento di maggior fortuna e considerazione nell'ambito delle scienze sociali.

Ma l'inesorabile impatto della crisi strutturale dell'economia-mondo ha forzato l'apertura di un dibattito sulle premesse dell'universalismo, profondamente radicate in tutte le strutture istituzionali dell'economia-mondo, inclusi in una certa misura gli stessi movimenti antisistemici il cui obiettivo è presumibilmente quello di trasformare il sistema. Quando gli scienziati sociali sfidano le premesse metafisiche del sistema esistente sono accusati di essere ideologi. Ma è più difficile rivolgere le stesse accuse agli scienziati fisici, e ciò rende i loro attacchi molto più importanti e pericolosi.

Uno dei rappresentanti di questo nuovo attacco radicale, estremamente consapevole delle implicazioni che esso ha per le scienze sociali, è Ilya Prigogine, con la cosiddetta scuola di Bruxelles. Prigogine è stato insignito del premio Nobel per la chimica nel 1977 per il suo lavoro sulle «strutture dissipative». Esaminiamo alcune delle sue tesi per notare quanto esse siano

vicine, in un linguaggio leggermente diverso, alla radicale messa in discussione dell'universalismo che sta avvenendo nelle scienze sociali.

Le strutture dissipative, a differenza delle strutture in equilibrio, sono mantenute dalla costante dissipazione di energia e presentano dunque auto-organizzazione. Prigogine sostiene che le strutture dissipative studiate nei sistemi fisici e chimici si evolvono nel corso del tempo;

In una fase il sistema si comporta deterministicamente in conformità con i valori medi in questione, mentre nell'altra una fluttuazione è amplificata fino a che essa cambia l'intera struttura, dopo di che la fase precedente ricomincia in condizioni diverse (Prigogine et al., 1977, p. 2).

Che cosa sappiamo di queste strutture dissipative? A differenza delle strutture in equilibrio, esse hanno «un comportamento coerente che prevede la cooperazione di un numero elevato di unità» (Prigogine et al, 1977, p. 21). Dunque, «appaiono come una "totalità" le cui dimensioni sono imposte dai loro stessi meccanismi fondamentali». Inoltre, le dimensioni sono cruciali. I sistemi di piccole dimensioni sono dominati dalle condizioni al limite. Solo quando il sistema è sufficientemente grande «acquisisce un grado di autonomia rispetto al mondo esterno» (Prigogine et al., 1977, p. 31). A differenza di ciò che avviene nelle strutture in equilibrio, in cui una volta raggiunto l'equilibrio le condizioni iniziali sono «dimenticate», nelle strutture dissipative «l'ordine macroscopico che emerge dall'instabilità è determinato dalla più rapida fluttuazione di crescita». Prigogine chiama questo tipo di ordine «ordine mediante fluttuazione» (Prigogine et al., 1977, p. 38); egli riassume il tutto in quello che chiama «il linguaggio delle scienze sociali»:

La funzione può esser considerata la «microstruttura» del sistema, mentre l'organizzazione spaziale o spaziotemporale su larga scala corrisponde a una «macrostruttura». Una fluttuazione conduce a una modificazione locale della microstruttura che, qualora i meccanismi di regolazione si dimostrassero inadeguati, cambierà la macrostruttura. Questo a sua volta determina lo «spettro» di possibilità delle fluttuazioni future [...] Lungi dal contrapporre «caso» e «necessità», vediamo che entrambi gli aspetti sono essenziali nella descrizione di sistemi non-lineari lontani dall'equilibrio (Prigogine et al., 1977, p. 39).

Dovrebbe essere chiaro come ciò corrisponda al tipo di prospettiva olistica che abbiamo sostenuto, che fa uso di una unità di analisi su larga scala e che presta stretta attenzione simultaneamente ai cicli (la microstruttura, la necessità) e alle tendenze (la macrostruttura, il caso). Affinché sia chiaro a tutti, Prigogine ne specifica in vari modi la distanza dal modello newtoniano. Vi è innanzitutto la questione delle strutture in equilibrio. Nella termodinamica classica «il non-equilibrio era considerato come una

perturbazione che impediva l'apparizione di una struttura identificata con l'ordine in condizioni di equilibrio» (Prigogine et al., 1977, p. 17). Al contrario, si afferma ora che il non-equilibrio è la fonte più abituale di ordine. Prigogine sostiene che la separazione fondamentale che la fisica classica ha operato fra «eventi» e «regolarità», in base alla quale le leggi della dinamica pretendevano di spiegare solo le regolarità, relegando gli eventi alle «condizioni iniziali» sulle quali non veniva espresso alcun parere, condusse inesorabilmente a considerare i processi viventi come una lotta «per mantenere le condizioni altamente improbabili che ne permettono l'esistenza». Al contrario, si sostiene ora che i processi viventi e le condizioni iniziali «derivano dalle leggi della fisica appropriate a specifiche interazioni non-lineari e a condizioni lontane dall'equilibrio». Dunque, una struttura sociale è un fenomeno «che è influenzato e [che agisce sul suo] ambiente» e «che si determina spontaneamente in sistemi aperti mantenuti lontani dall'equilibrio» (Prigogine et al., 1977, pp. 18-9).

In secondo luogo, vi è la questione della struttura dell'analisi. La fisica classica «concepiva le unità come prioritarie rispetto alle interazioni [...] Ogni unità si evolve separatamente come se fosse da sola nel mondo». Ora si sostiene invece che le entità «non sono separabili dal complesso delle loro interazioni, se non in casi estremamente semplificati». Si noti poi la conclusione radicale: «I sistemi della fisica classica corrispondono a casi limite, e i modelli di descrizione a essi appropriati generalmente non consentono estrapolazioni» (Prigogine et al., 1982, p. 61).

In terzo luogo, vi è la questione del tempo. Per la fisica classica (così come per Einstein) il tempo non esisteva; in termini tecnici, il tempo era concepito come reversibile; era semplicemente la durata esterna. Ora si afferma, al contrario, che esiste un altro tempo, un tempo interno alle strutture. La fisica moderna deve riconoscere una «pluralità di tempi» strettamente interconnessi: il tempo irreversibile delle evoluzioni verso l'equilibrio, il tempo ritmico che si nutre dal mondo nel quale esiste, il tempo biforcante delle evoluzioni che avvengono attraverso le instabilità e l'amplificazione delle fluttuazioni. La scienza classica del flusso si contrappone alla «scienza della turbolenza», la scienza che dimostra che «il disordine può dare origine alle cose, alla natura, e all'uomo» (Prigogine e Stengers, 1981, pp. 274, 281).

In quarto luogo, la «extraterritorialità teorica» degli scienziati proclamata dalla fisica newtoniana è ora ritenuta sia teoricamente che culturalmente impossibile (Prigogine e Stengers, 1981, p. 18). Alla scienza sociale non è più richiesto di prendere a modello le scienze fisiche, poiché si sostiene ora che tutta la scienza è «scienza umana, una scienza fatta dall'uomo per un mondo umano» (Prigogine e Stengers, 1981, p.282).

Infine, l'universalismo viene nettamente respinto. La scienza, riconoscendo che il tempo, l'innovazione e la diversità qualitativa sono logicamente inerenti alla natura, «ha *teoricamente* concluso che è impossibile ridurre la natura alla nascosta semplicità di una realtà governata da leggi universali» (Prigogine e Stengers, 1981, p. 56). Il principio di indeterminazione di Heisenberg non si applica soltanto ai fenomeni microscopici. «Le stesse equazioni macroscopiche contengono l'elemento della stocasticità che conduce alla "indeterminazione macroscopica"» (Prigogine et al., 1977, p. 57). L'invito è dunque a respingere l'idea di scienza come «disincantamento del mondo» e di vedervi invece un «reincantamento del mondo».

Questa imponente messa in discussione dei fondamenti metafisici del sistema-mondo moderno non si è sviluppata nel vuoto. È scaturita da una difficoltà intellettuale, dall'impossibilità di fornire una spiegazione delle trasformazioni temporali ora socialmente visibili, cioè della crisi strutturale nella quale ci troviamo, in base ai presupposti ideologici di un universalismo che, nel cercare di desumere leggi universali da condizioni limitate (fisiche, biologiche e sociali), tentava di eliminare o di rallentare, per usare l'espressione di Prigogine, i processi di turbolenza biforcante.

È superfluo dire che i sostenitori di questa rigenerazione metafisica sono ancora in netta minoranza, non solo nella sfera più ristretta degli intellettuali ma anche nella più vasta sfera sociale. Né, dalla stessa logica della posizione di coloro che rigettano l'universalismo, è possibile prevedere in modo chiaro dove stia conducendo questo rinnovamento scientifico. Ma Prigogine ha pienamente ragione nell'affermare che, proprio per questo, «Il ruolo della conoscenza sta diventando più importante. Siamo solo all'inizio, alla preistoria delle nostre intuizioni» (Prigogine et al., 1982, p. 66).

La soluzione di questa transizione scientifico-metafisico-ideologica è comunque, a mio avviso, chiaramente legata alla soluzione della confusione interna ai movimenti antisistemici; insieme esse determineranno la direzione nella quale si muoverà la transizione strutturale dall'economia-mondo capitalistica verso qualche altra cosa. Sto dunque sostenendo che, sebbene ci troviamo in una crisi sistemica, si tratta di una crisi lunga che si sta svolgendo a un ritmo percepibile ma meno rapido di quanto desidereremmo. Possiamo fare delle ipotesi sulla direzione che prenderà ma non possiamo avere certezze. Possiamo tuttavia influenzarne la direzione. Questa crisi sistemica si svolge naturalmente nella sfera economica, nella pressione di lungo termine sulla possibilità di un'ulteriore e continua accumulazione di capitale.

Ma essa si svolge anche in due altre sfere, dove possiamo imporre più facilmente la nostra volontà collettiva, le nostre energie e tutta la saggezza di cui disponiamo. Da un lato vi è la sfera politica dei movimenti antisistemici; e

dall'altro la sfera culturale dei presupposti metafisici della conoscenza.

Entrambe queste sfere sono in tumulto e ancor di più lo saranno nei prossimi 30-50 anni. In entrambe, l'esito di questa agitazione è incerto. Quello che mi sembra sia all'ordine del giorno è, nel primo caso, una riconsiderazione della strategia fondamentale dei movimenti, e, nel secondo caso, una riformulazione dei nostri apparati concettuali fondamentali, incluse le modalità di misurazione.

La strategia fondamentale dei movimenti antisistemici di tutto il mondo fu messa a punto nel XIX secolo. Essa comportò la creazione di organizzazioni che assunsero come loro obiettivo il conseguimento del controllo della macchina statale. È questo il nucleo su cui, di fatto, tutti i movimenti, di qualsiasi tendenza, si sono trovati d'accordo. Abbiamo già esaminato le ambiguità di questa strategia e i modi in cui essa ha permesso a coloro che detenevano il potere all'interno del sistema-mondo di annullare parzialmente gli indubbi vantaggi che il conseguimento del potere statale comportava per i movimenti antisistemici. Abbiamo anche esaminato il crescente scetticismo che questa strategia ha generato fra gli attivisti e i militanti potenziali di questi movimenti.

Il limite di questa strategia era, se così si può dire, la sua visione del mondo newtoniana. Essa considerava gli stati come strutture relativamente autonome e il potere politico situato esclusivamente, o almeno principalmente, all'interno degli apparati statali. Entrambi questi presupposti sono empiricamente pieni di imperfezioni, e i movimenti antisistemici erano consapevoli di ciò nelle loro analisi (sebbene raramente nelle loro opzioni strategiche). Innanzitutto, le strutture statali sono incorporate (la parola non è troppo forte) nel sistema interstatale, e la loro autonomia è molto limitata. In secondo luogo, e cosa forse ancora più importante, non è vero che il potere politico risieda esclusivamente nel controllo della macchina statale. Di sicuro i materialisti, come molti di questi movimenti dichiaravano di essere, dovrebbero saperlo. Le imprese transnazionali non hanno potere politico reale? Naturalmente sì. Sicuramente questo potere risiede, in una certa misura, nella loro influenza sugli apparati statali. Ma questo è senza dubbio l'aspetto di minore importanza. Il loro potere politico reale consiste nel controllo che esse esercitano sulle risorse produttive e nelle capacità di decidere della destinazione di tali risorse, per esempio stabilendo se riallocarle o lasciarle inutilizzate.

Questo esempio piuttosto ovvio ci fornisce tuttavia un indizio importante. Gli elementi del potere politico reale sono disseminati in molti luoghi. Gli apparati statali ne costituiscono uno importante, ma non ne sono affatto l'unico. Non disponiamo di alcuna misura quantitativa del potere, ma direi

che essi permettono di spiegare meno della metà della concentrazione del potere reale dell'economia-mondo, e ritengo si tratti di una stima per eccesso e non per difetto. Il potere risiede nel controllo delle istituzioni economiche. Il potere risiede nel controllo delle strutture di veto che hanno un potere di interdizione. Il potere risiede nel controllo delle istituzioni culturali. Il potere risiede negli stessi movimenti.

Si potrà dire che questo è ciò che i movimenti hanno sempre saputo. È vero. Solo che hanno sempre creduto che le forme di potere diverse da quella propria degli apparati statali fossero di minore importanza, e necessarie *allo scopo di* pervenire a controllare lo stato. La priorità strategica del conseguimento del potere all'interno delle strutture statali era sempre presente. Questo è stato sempre l'obiettivo principale, perseguito a ogni costo. Tutti i movimenti hanno dunque in sostanza respinto il consiglio di Gramsci di non lasciarsi invischiare nella «guerra di posizione» e di sfruttare i vantaggi della «guerra manovrata». Ciò che mi sembra sia all'ordine del giorno per i movimenti è lo sviluppo di una strategia di questo secondo tipo, che releghi l'acquisizione del potere negli apparati statali al rango di tattica, di posizione che si raggiunge e si abbandona, poiché è nel processo di mobilitazione che risiede il potere realmente costruttivo dei movimenti. È nell'accelerazione della decadenza del presente sistema e non nella sua trasformazione controllata, per usare la distinzione di Amin, che risiedono le prospettive di creazione di un sistema storico mondiale realmente socialista.

Questo ci porta alla riconcettualizzazione intellettuale. I movimenti antisistemici hanno fatto propria una parte considerevole dell'ideologia universalistica (e della storiografia corrispondente). Sono stati critici, naturalmente, ma non abbastanza critici. Per esempio, hanno analizzato il capitalismo come un insieme fisso di relazioni e di strutture di cui stabilire l'esistenza o l'assenza, mentre in realtà esso costituisce un unico singolo sistema, in incessante evoluzione, i cui abituali parametri descrittivi (libera impresa, libero mercato, lavoro salariato, alienabilità della terra, scambio di merci) sono, sono stati, e saranno sempre solo parzialmente realizzati.

Le strutture istituzionali dell'economia-mondo capitalistica (gli stati, le classi, i popoli, gli aggregati domestici, i movimenti) sono state analizzate come se fossero entità analiticamente indipendenti che si evolvono da un sistema storico all'altro secondo un modello evolutivo parallelo a quello del sistema nel suo insieme. In questo modo ci ritroviamo con aberrazioni concettuali quali «stato capitalista», che lascia intendere che vi sia qualcosa di analiticamente costante nel termine «stato», tale che stato feudale, stato capitalista e stato socialista rappresentino in qualche modo tre specie appartenenti a un unico genere. In effetti, le strutture istituzionali

dell'economia-mondo capitalistica sono il prodotto collettivo del sistema e non possono essere analizzate, né tantomeno identificate, al di fuori di una spiegazione dell'operare di questo particolare sistema su larga scala.

Il compito che ci attende consiste dunque nel rifare il lavoro compiuto dalle scienze sociali degli ultimi duecento anni, forse non da zero ma quasi. I dati che abbiamo raccolto sono, nella migliore delle ipotesi, solo parzialmente rilevanti. Occorre ricostruire in modo nuovo le categorie concettuali. E occorre ridefinire i metodi di ricerca nei termini di questo nuovo obiettivo: la spiegazione di un sistema reale su larga scala che nasce, si sviluppa nel tempo e a un certo punto entra in crisi strutturale, Tutto questo va fatto resistendo alla reificazione, e tuttavia facendo ricorso a concetti che comportano sempre una reificazione. Non ha importanza se ciò verrà chiamato sociologia storica o storia sociologica o in un qualsiasi altro modo, purché ci si renda conto che non si tratta di una sottodisciplina ma dell'intera impresa.

I due compiti – riorientare sia la strategia dei movimenti antisistemici che quella della scienza sociale – sono egualmente difficili, egualmente importanti e, credo, intimamente legati. Nessuno dei due può avere successo senza il successo dell'altro: concretamente fanno tutt'uno. La loro realizzazione richiederà uno sforzo notevole, ma la base materiale del successo esiste. Questa è tuttavia un'ipotesi, nel migliore dei casi una probabilità. Per ripetere le parole di Prigogine: «Siamo solo all'inizio, alla preistoria delle nostre intuizioni».

Parte II
Il concetto di sviluppo

3. La rivoluzione industriale: *cui bono?*

Uno dei concetti chiave del pensiero universalistico, un concetto elaborato dall'Occidente nel mondo moderno, è quello della (e/o di una) «rivoluzione industriale». Ebbene, io mi propongo di sollevare alcuni problemi relativi all'utilità di questo concetto e alla sua funzione sociale, sia sul terreno della scienza sociale che su quello dell'ideologia sociale.

Analizziamo, anzitutto, il significato dell'espressione. D.C. Coleman ha messo in evidenza che essa copre tre accezioni nettamente distinte. In primo luogo essa indica qualsiasi innovazione che conduca a un incremento della meccanizzazione di una o più branche della produzione. È in questo senso che possiamo parlare, per esempio, di una rivoluzione industriale europea nel XIII secolo. In secondo luogo indica la cosiddetta prima «vera» rivoluzione industriale, che di solito è ritenuta aver avuto luogo in Gran Bretagna nel periodo che va grosso modo dal 1760 al 1830. In questo senso alcuni autori sostengono che essa rappresenti una fondamentale trasformazione sociale del mondo paragonabile a quella del neolitico, ossia alla rivoluzione agricola di 5000-8000 anni fa. In terzo luogo, indica ogni trasformazione economica nazionale successiva che venga considerata simile a quella inglese e che, in un modo o nell'altro, ne sia ritenuta una consapevole imitazione (Coleman, 1966, pp. 334-5).⁵ A me sembra che il primo uso sia un modo per negare la legittimità del secondo, e sarebbe più semplice dirlo apertamente, mentre il terzo uso non ha senso se non a condizione di accettare già la legittimità del secondo. L'uso fondamentale è dunque il secondo, la rivoluzione industriale come la «prima» grande trasformazione nazionale, come nesso esplicativo per l'analisi del mondo moderno.

La maggioranza degli autori che si sono occupati di questo tema formulano i problemi nel modo seguente: perché questa prima rivoluzione ebbe luogo in Gran Bretagna (o in Inghilterra) invece che altrove? E quando si parla di «altrove» di fatto si pensa alla Francia. Le spiegazioni che vengono avanzate sono sostanzialmente tre, spesso legate l'una all'altra: una tecnologico-economica, una socio-politica e una «culturale». Di solito, cioè, gli analisti cercano di individuare nei tratti specifici dei due paesi (mettendoli a confronto fra loro e con paesi terzi) il fattore o i fattori che potrebbero spiegare questa «rivoluzione» o questo «decollo» (per riprendere la felice metafora di Rostow, un tempo abusata e ora quasi abbandonata).

Tutte le analisi incominciano rilevando un fatto essenziale. In questo periodo ci fu una considerevole crescita economica legata al fiorire dell'industria tessile (ma anche della lavorazione del ferro), all'aumento della

produzione agricola, all'incremento della popolazione e alla sua relativa urbanizzazione; e tutti questi fenomeni che contraddistinguevano la Gran Bretagna del tempo erano qualitativamente in anticipo rispetto alla combinazione di analoghi cambiamenti che si erano avuti in Francia in quel periodo o che si erano avuti fino ad allora in altri paesi (e implicitamente anche rispetto a quelli che in seguito sarebbero avvenuti altrove). Ovviamente, stabilire esattamente quando la quantità diventi qualità è un problema spinoso, un problema di cui, comunque, non intendo occuparmi in questa sede. Sebbene tutti ammettano l'estrema difficoltà di isolare un singolo fattore decisivo, quasi tutti prima o poi giungono col dare priorità alla propria variabile esplicativa preferita. Deane, per esempio, dà risalto alle «innovazioni a grappoli» di questo periodo (Deane, 1971, p. 123), e quindi non a una sola, ma a diverse innovazioni; e non solo alle invenzioni, ma alla loro utilizzazione come innovazioni. Altri preferiscono parlare del nuovo modo di organizzare la produzione, del sistema di fabbrica, che avrebbe consentito un uso efficiente dei macchinari.⁶ Altri ancora enfatizzano l'esistenza di una domanda (interna o estera) sufficiente a stimolare le innovazioni.⁷ Né sono mancati coloro (cfr. Crouzet, 1972) che hanno spiegato la possibilità delle innovazioni con la disponibilità di capitali (per effetto o dei bassi tassi di interesse praticati in Gran Bretagna o dell'accumulazione originaria di capitali di provenienza estera e coloniale).

Com'è noto, ciascuna di queste spiegazioni è stata successivamente e ripetutamente confutata da una delle altre. Bergier (1979, p. 380) sostiene che in quel periodo il passaggio alla produzione d'officina fu meno universale di quanto comunemente si creda. Hobsbawm, dal canto suo, è molto scettico sulla presunta superiorità tecnologica della Gran Bretagna;⁸ e la sua posizione ha trovato una notevole conferma nella magistrale *Histoire générale des techniques* di Daumas, nella quale viene argomentata la tesi secondo cui, dal punto di vista tecnologico, la svolta decisiva si ebbe non già a metà del XVIII secolo, ma a metà del XVI secolo. I significativi cambiamenti del periodo successivo «investono l'organizzazione sociale della produzione, il nuovo sistema della distribuzione commerciale e le strutture del sistema, e non comportano una rapida trasformazione dei mezzi di produzione» (Daumas, 1965, p. XII). E quanto al famoso argomento del mercato interno, Mathias avanza l'idea che la tassazione fosse un handicap particolarmente grave, ma più grave in Gran Bretagna che in Francia (Mathias, 1969; Mathias e O'Brien, 1976). Comunque, per ora continuerò nel mio discorso senza soffermarmi a vagliare criticamente tutte queste obiezioni.

Quale che sia la natura delle spiegazioni a questo livello, queste differenze tecnologico-economiche esigono a loro volta una spiegazione, il che conduce

a un'analisi della struttura sociale o politico-sociale. Esistono due varietà principali di tale analisi. Una enfatizza la struttura agricola di base, contrapponendo il permanere di una struttura «feudale» in Francia alla struttura già «capitalistica» dell'Inghilterra. La seconda, che peraltro non è totalmente separabile dalla prima, privilegia le strutture statuali e contrappone il presunto non intervento dello stato britannico nell'economia all'assolutismo francese. Che Francia e Gran Bretagna nel XVIII secolo avessero strutture diverse è cosa di cui nessuno può dubitare, ma a mio avviso le differenze sono state enormemente esagerate.

Bloch ci ricorda che «i tentativi di riforma agraria, incentrati sulla rottura con le antiche servitù collettive, furono, nel diciottesimo secolo, un fenomeno europeo» (Bloch, 1979, p. 107), anche se ebbero più successo in Gran Bretagna. Polanyi spiega nei dettagli come in Inghilterra la Speenhamland Law bloccò la creazione di un vero e proprio mercato del lavoro precisamente tra il 1795 e il 1834.⁹ D'altro canto Le Roy Ladurie minimizza il significato economico degli aspetti feudali della Francia rurale nel diciottesimo secolo:

Il feudalesimo come tale era alquanto critico del prestigio, dei desideri e dei piaceri che il potere comportava per le classi dominanti; al pari di qualsiasi sistema di potere, era in grado anche di generare indirettamente un vantaggio monetario; ma nel bilancio annuale dei domini che continuavano per tradizione a venir chiamati «signorie», in realtà contava poco, molto poco (Le Roy Ladurie, 1975, p. 430).

Per Le Roy Ladurie, come per Bloch¹⁰ e Labrousse prima di lui, la signoria del XVIII secolo fu prima di tutto «una delle matrici essenziali del capitalismo agricolo» (Le Roy Ladurie, 1975, p. 534).

Per ciò che concerne lo stato, nella Francia del Settecento è la sua forza *insufficiente* che ne spiega la minore capacità di modificare le regole della proprietà rispetto a ciò che avvenne in Inghilterra, dove «di fronte all'*inclosure* il villaggio non era libero; dal momento che le Camere avevano deciso non poteva far altro che obbedire» (Bloch, 1979, p. 151). Gli studiosi ripetono, a mo' di litania, che nella rivoluzione industriale inglese il punto di rottura «venne raggiunto spontaneamente e senza l'aiuto della pianificazione» (Deane, 1971, p. 3), ma Deane, nel libro appena citato, ammette che «col procedere dell'industrializzazione. Io stato interveniva nell'economia sempre più a fondo e con maggiore efficacia di quanto non avesse mai fatto in precedenza» (*ibidem*, p. 274).¹¹ Se una differenza tra Francia e Gran Bretagna esiste, essa risiede non tanto nel ruolo dello stato quanto nella struttura delle alleanze politiche interne. In Francia, lo stato intermedio rurale dei *fermiers* si alleò più con i piccoli contadini che con i grandi proprietari terrieri, e ciò, secondo Le Roy Ladurie, è una conseguenza della crescita economica, non

della sua assenza.¹²

Per alcuni studiosi, comunque, gli aspetti puramente economici o socio-politici nascondono una realtà più profonda o meglio una più profonda «razionalità». Uno dei portavoce di questa posizione è Landes. Analizzando la sostituzione del carbone alla legna in Gran Bretagna, egli afferma:

La prontezza ad accettare il carbone era indice di per sé di una razionalità più profonda; la Francia, di fronte alla stessa scelta, rifiutò *ostinatamente* il carbone, anche dove c'era un forte incentivo finanziario a passare al combustibile meno costoso (Landes, 1978, p. 72. Il corsivo è mio).

La situazione è dunque chiara: da un lato c'è l'ostinato attaccamento al passato dei francesi; dall'altro la sete di progresso degli inglesi, Crouzet può ben ricordarci che gli industriali inglesi del tempo, una volta affermatasi, si davano quanto prima alla «vita agiata», acquistando estese proprietà su cui costruivano castelli (Crouzet, 1972, p. 189), Anche Goubert, dal canto suo, ci assicura che:

Una grossa porzione della nobiltà [francese], sia antica sia recente, si interessò dunque molto presto all'economia dell'avvenire, preparando il suo decollo. Il progresso, anche quello economico, non fu appannaggio di una classe a esso anteriore (Goubert, 1976a, p. 285).

Tutto inutile! Deane riprende il solito motivo ricorrente dei valori: «Perché si dia una rivoluzione industriale la condizione [...] è che cambi l'atteggiamento mentale del produttore-tipo» (Deane, 1971, p. 123).

Questo esempio dimostra in quale notevole misura, in sede di confronto tra Gran Bretagna e Francia, la Francia sia diventata il simbolo di ciò che va condannato: Francia feudale contro Gran Bretagna capitalistica, liberale e tecnocratica, ossia Oriente contro Occidente, barbarie contro progresso e civiltà, povertà contro una lieta prosperità. Gabbano contro Prospero. Ma vediamo se non sia possibile un'altra formulazione di questa fondamentale questione storiografica. Supponiamo che tra Francia e Gran Bretagna, negli ultimi decenni del XVIII secolo e agli inizi dell'Ottocento, non vi fossero significative differenze in termini di organizzazione dell'economia e che non vi sia dunque alcun divario da spiegare. Ovviamente questa non è la tesi che va per la maggiore, ma nondimeno è una prospettiva non priva di qualche autorevole avallo accademico.

Anzitutto, per ciò che riguarda il periodo 1700-1775, Ralph Davis ha osservato (e su questo punto vi è un ampio consenso) che la crescita industriale dei due paesi fu più o meno parallela e che verso la metà del secolo era caso mai la Francia a occupare la prima posizione (Davis, 1973, p. 301). Dal canto suo, Claude Fohlen indica i decenni centrali del XVIII secolo

come il periodo del decollo francese che «sarebbe avvenuto immediatamente dopo quello dell'economia d'oltre Manica» (Fohlen 1979-80, parte I, p. 5). So bene che al riguardo esistono posizioni opposte. Ma sono attentamente meditate? Goubert, per esempio, presentando l'espansione economica francese nel XVIII secolo, riassume la situazione in questi termini:

Finché un'economia resta dominata dall'agricoltura, finché il settore tessile (beni di consumo) prevale di gran lunga sulla metallurgia, finché i mezzi di trasporto delle merci rimangono lenti e costosi [...] finché le imprese economiche restano in grandissima maggioranza di proporzioni modeste o addirittura di carattere familiare, finché il salariato puro, il vero «proletariato», la classe operaia cosciente non appare in grandi masse concentrate, finché tutto questo non si verifica, non si può parlare di autentica rivoluzione industriale come non si può parlare di autentico *take off* (Goubert, 1976b, p. 606).

Senonché per ciascuno di questi aspetti lo stesso può essere detto della Gran Bretagna, almeno fino al 1830: anche la sua economia era prevalentemente agricola¹³ (ma come calcolare la prevalenza di un settore sull'altro?), la produzione tessile era più sviluppata di quella metallurgica; le sue imprese erano per lo più di carattere familiare.

Esiste un altro modo di affrontare questa questione. Morineau presenta dettagliatamente tutte le ragioni per considerare con scetticismo la tesi secondo cui nel XVIII secolo vi sarebbe stata in Francia una rivoluzione agricola. Comparando poi la situazione francese a quella dell'Inghilterra, egli le trova virtualmente identiche, e conclude:

Il decollo dell'economia occidentale non affonda le proprie radici in una «rivoluzione agricola». Ricorrere a questa espressione per indicare un progresso così sonnolento e così pronto ad arrestarsi al primo gelo sembra una scelta decisamente discutibile, anche nel caso dell'Inghilterra (Morineau, 1971, p. 85).

A mio avviso stiamo forzando le cose per vedere a ogni costo, nel confronto tra il ritmo di crescita industriale o agricola dell'Inghilterra e quello della Francia, una differenza che possa dirsi rivoluzionaria o anche solo qualitativamente significativa. Ma io vado oltre: vi sono studiosi che ammetteranno con me che Gran Bretagna e Francia si trovavano sostanzialmente nella medesima condizione, e che tuttavia insisteranno nel sostenere che in questo periodo si è avuta nell'Europa nordoccidentale una rivoluzione industriale. Ma siamo proprio così sicuri che i cambiamenti verificatisi a tutti i livelli in questi 60-70 anni siano stati più significativi, quantitativamente o qualitativamente, di quelli verificatisi in altre epoche, precedenti e successive, ossia in occasione di ciascuna fase ascendente dei cicli di Kondratieff? Per quanto mi riguarda, sono d'accordo con Schumpeter:

È necessario evitare ogni possibile malinteso, chiarendo in che senso accettiamo il

termine rivoluzione industriale e le sue implicazioni. L'autore è d'accordo con gli storici dell'economia moderna, che disapprovano questa espressione: non è soltanto sorpassata, è anche ingannevole se con essa si intende contrassegnare un unico evento, o una serie di eventi che hanno dato origine a un nuovo ordine economico e sociale, oppure se si intende dire che, indipendentemente dai precedenti sviluppi, essa conquistò improvvisamente il mondo, nelle ultime due o tre decadi del diciottesimo secolo [...] Noi poniamo quella particolare rivoluzione industriale sullo stesso piano di almeno due eventi analoghi avvenuti in precedenza e di almeno altri due avvenuti dopo (Schumpeter, 1977, p. 243).¹⁴

Ovviamente non mi spingo ad affermare che nel periodo di cui ci stiamo occupando non sia avvenuto nulla di importante. Che la Gran Bretagna nel corso del XIX secolo abbia dominato l'economia-mondo e che ne sia stata la potenza egemonica è una verità incontestabile. Ma quali conclusioni dobbiamo trarre da ciò? Nel 1763 la Gran Bretagna aveva vinto più o meno definitivamente la sua guerra secolare con la Francia per il controllo dei mari e dunque per il primato nel commercio con i paesi extraeuropei (Wallerstein, 1982, cap. 6). Ma, nonostante questo, negli anni ottanta il prodotto interno francese continuò a essere superiore a quello inglese e a «far registrare una differenza a suo favore più alta che alla morte di Luigi XIV» (O'Brien e Keyder, 1978, p. 60). Anche se la produttività inglese era leggermente superiore a quella francese, è vero nondimeno che negli anni ottanta i due paesi erano «sostanzialmente nella stessa fase» di sviluppo economico (Cole e Deane, 1974, p. 16). Che cosa fu a determinare successivamente un cambiamento della situazione? La risposta è semplice: la rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, che furono altrettanti fattori di avanzamento economico per la Gran Bretagna e di regresso economico per la Francia. Che le guerre del periodo 1793-1815 abbiano avuto questo duplice effetto – di deprivazione delle risorse di materie prime per la Francia e di incoraggiamento delle innovazioni agricole per la Gran Bretagna (Fohlen, 1980, p. 5; Beane, 1980, parte I, p. 152; Cole, 1961, p. 71) – sembra certo; ma a esso la rivoluzione aggiunse un altro elemento, ossia una sorta di freno sociologico. Come afferma Eric Hobsbawm, la rivoluzione francese «tolse, per mano di Robespierre, gran parte di ciò che aveva dato per mano dell'assemblea costituente».¹⁵ Adolphe Thiers ha esposto quest'idea in modo quanto mai lapidario:

Noi non abbiamo vinto la battaglia di Trafalgar. Non siamo rimasti padroni dei mari e non abbiamo duecento milioni di consumatori come la Gran Bretagna. Il segreto della nostra inferiorità sta tutto qui (Citato in O'Brien e Keyder, 1978, p. 76.).

Com'è accaduto tutto questo? Penso che la questione storiografica da porsi per questo periodo non sia perché mai la Gran Bretagna abbia realizzato la prima rivoluzione industriale nel mondo, ma una alquanto diversa: perché

mai, nel quadro di un'economia-mondo capitalistica che esisteva già da oltre duecento anni, la Gran Bretagna, nel momento della seconda grande espansione geografica di questa economia-mondo, riuscì a diventarne per un breve periodo la potenza egemonica, come era già avvenuto in precedenza per le Province Unite e come sarebbe avvenuto in seguito per gli Stati Uniti?

È possibile che le risposte a questo secondo interrogativo non siano troppo diverse da quelle già date al primo interrogativo ormai classico. La nuova formulazione, tuttavia, ci spinge a prendere in attenta considerazione alcune variabili frequentemente trascurate come il ruolo della repressione interna in Gran Bretagna, l'impatto della rivoluzione haitiana, la ripresa o l'aumento della produzione di cereali nelle zone periferiche dell'Europa... e l'elenco potrebbe continuare.

Ma non è solo per introdurre nella discussione queste variabili esplicative largamente trascurate che desidero riformulare il problema. È anche perché questo ha diverse implicazioni per il presente. Se nel XIX secolo il concetto di rivoluzione industriale servì ai liberali come giustificazione ideologica abbastanza esplicita dell'egemonia britannica e ai socialisti come argomento un po' più sottile per negare le rivoluzioni borghesi realizzate in Francia, nel XX secolo questo concetto gioca un ruolo del tutto diverso. Per i liberali, non meno che per i socialdemocratici europei, esso è un modo per scaricare sul Terzo mondo la colpa della sua incapacità a conseguire livelli di vita occidentali, un'incapacità destinata a perdurare finché il Terzo mondo non sarà disposto ad assimilare diligentemente la cultura occidentale (e, in questo, l'Est europeo è ancora una volta allineato con i paesi più avanzati dell'Occidente). Per i militanti dei movimenti socialisti rivoluzionari e dei movimenti di liberazione nazionale questo concetto è diventato una trappola, di fatto una definizione del socialismo stesso. Anziché identificare l'impegno socialista con la lotta per trasformare il sistema capitalista mondiale, con la sua economia-mondo basata sulla legge del valore e con la sovrastruttura del suo sistema interstatale basato sulla presunta sovranità degli stati e sull'equilibrio del potere, volenti o nolenti essi si lanciano nel gioco della conquista del potere statale con l'obiettivo di «colmare il divario», cioè per realizzare la propria «rivoluzione industriale».

Se vogliamo ritornare agli aspetti cruciali di un'analisi critica della storia moderna, e spiegare dunque il crescente divario tra centro e periferia dell'economia-mondo capitalistica e la polarizzazione delle classi a livello mondiale, dobbiamo ripensare i concetti usati fin qui per scrivere la storia di questa «età delle rivoluzioni», un'età molto meno rivoluzionaria, in definitiva, di quanto si creda.

4. Teorie economiche e disparità storiche di sviluppo

L'espressione «teoria economica» suggerisce l'idea di un insieme saldamente organizzato di ipotesi interrelate e confutabili derivate da un certo numero di assiomi, e normalmente di un insieme sopravvissuto a una certa quantità di rigorose indagini empiriche. Se per teoria economica intendiamo questo, sarebbe difficile argomentare che la storia economica, così com'è stata scritta negli ultimi centocinquanta anni circa, ha spiegato i cambiamenti socioeconomici di lungo periodo e su larga scala servendosi di una teoria economica comprensiva.

Al contrario, gli studiosi di storia economica hanno costruito le loro opere attorno a dei miti organizzatori (chiamati, più forbitamente, prospettive) che hanno informato, pervaso e che sono stati alla base delle loro ricostruzioni. Un mito organizzatore non è una proposizione suscettibile di venir provata. È un racconto, una metastoria, che mira a fornire una cornice entro cui interpretare strutture, modelli ciclici ed eventi di un dato sistema storico-sociale. Esso non può mai essere né provato né confutato. Può solo essere proposto (e difeso) come espediente euristico che spiega il sistema storico sotto osservazione in modo più elegante, coerente e convincente di qualche mito alternativo, e che lascia meno rompicapi irrisolti o richiede meno spiegazioni aggiuntive *ad hoc* per dar conto della realtà empirica.

Forse l'affermazione secondo cui noi costruiamo il nostro lavoro attorno a miti organizzatori riuscirà sorprendente, e qualcuno vi vedrà un invito a tornare alla storia intesa come lezione morale, ossia a quel modo di fare storia che sembrava essere stato soppiantato per sempre nel XIX secolo dalla nuova enfasi sulla ricerca delle fonti e sullo sviluppo di competenze disciplinari specialistiche. Allo scopo di fugare questi timori, chiarisco subito che non intendo certo invocare una forma nuova di teologia mascherata. Ciò che intendo dire è, al contrario, che la storiografia moderna non ha ancora liquidato la teologia, limitandosi a sostituire ai miti organizzatori di un tempo dei miti organizzatori nuovi. Se vogliamo compiere ulteriori significativi progressi, dobbiamo mettere a nudo i miti dominanti ed esaminarli apertamente, anziché nasconderci dietro la finzione di una scientificità non realizzata.

John Nef, nella sua «riconsiderazione» di uno dei temi centrali del mito organizzatore contemporaneo della «rivoluzione industriale» espresse splendidamente questo atteggiamento fin dal 1943:

Le idee non sono mai fotografie di scene e di aspettative reali. Quando diciamo che certe idee storiche sono vere, palesiamo l'impressione generale che la visione di un autore corrisponde perfettamente ai fatti così come ci vengono rivelati dai materiali a noi

accessibili. Ma perché questa impressione si faccia strada, non è sufficiente essere in possesso, su un aspetto particolare della storia di un dato periodo, di una vasta quantità di materiali: occorre anche comprendere il rapporto di questo aspetto e di questo periodo particolare della storia con la storia nel suo insieme [...] Una specializzazione accurata può produrre una storia alquanto approssimativa al pari delle generalizzazioni storiche che hanno preceduto l'epoca della specializzazione (Nef, 1943, p. 4).

I nostri miti organizzatori sono naturalmente miti che riguardano la «storia nel suo insieme». Come è noto, una delle grandi svolte intellettuali della modernità è rappresentata dall'abbandono della visione ciclica del mutamento delle società e dall'adozione di una prospettiva incentrata sull'idea di progresso.¹⁶ Il progresso umano è stato ritenuto, se non inevitabile, almeno altamente probabile; e, inoltre, più o meno continuo, ossia sequenziale.

Lo schema generale della storia del mondo moderno era già ben definito verso la metà del XIX secolo. Proclamato dai dotti del tempo e insegnato nelle scuole, esso ha finito per essere creduto dalla grande maggioranza delle persone (o almeno dalla maggior parte di quelle «moderne» e dotate di un minimo di «istruzione»). Questo particolare intreccio, anzi, è ancora oggi così profondamente radicato nel nostro linguaggio popolare e accademico, nonché nelle nostre percezioni del mondo, che non lo si sottopone neppure a un'analisi seria. Esso consiste, grosso modo, in questo racconto; un tempo l'Europa era feudale; questo periodo della sua vita viene chiamato «Medioevo»; la popolazione era composta per lo più da contadini, quasi sempre governati da signori che possedevano grandi proprietà terriere; ma grazie a un processo la cui natura e le cui tappe sono tuttora materia controversa, a un certo punto sono emersi degli strati intermedi, in primo luogo i borghesi delle città; sono emerse, o riemerse (si parla, infatti, di Rinascimento), nuove idee, mentre la produzione economica si espandeva, e scienza e tecnologia fiorivano; alla fine questo processo ha determinato una «rivoluzione industriale», e questo grande cambiamento economico ne ha portato con sé uno politico; in un modo o nell'altro, la borghesia ha sconfitto l'aristocrazia e, nel contempo, ha ampliato la sfera della libertà; tutti questi cambiamenti sono legati tra loro, ma non sono avvenuti ovunque contemporaneamente: alcuni paesi sono progrediti prima di altri; il paese in cui il più delle volte si vede il battistrada di questa corsa è la Gran Bretagna – cosa, questa, del tutto naturale nel contesto di un mito maturato sotto l'egida dell'egemonia britannica nell'economia-mondo; altri paesi erano più «arretrati» o meno sviluppati. Ma la storia che stiamo riassumendo è ottimistica e non concede spazio alla disperazione: i paesi arretrati possono (e devono) imitare quelli progrediti e così facendo assaporeranno anch'essi i frutti del progresso.

È interessante notare che nei grandi dibattiti intellettuali del XIX secolo (conservatorismo contro liberalismo, liberalismo contro marxismo) tutte le posizioni in gioco accettarono questa prospettiva generale come credibile; le divergenze riguardarono soltanto le implicazioni di questo mito organizzatore per l'azione politica. I liberali celebrarono l'avanzamento delle classi medie e ne fecero gli artefici della libertà umana; sostennero, inoltre, l'opportunità di estendere i benefici del progresso a gruppi e paesi che, fino ad allora, ne erano rimasti esclusi. I conservatori deplorarono il tramonto dell'aristocrazia (una realtà che non potevano accettare) e sostennero che l'individualismo si identificava non già con la libertà, ma con la licenza alla rapacità. La libertà andava cercata nella restaurazione della tradizione e dell'autorità. Anche i marxisti ritenevano che le classi medie avessero sconfitto l'aristocrazia; al pari dei liberali, inoltre, vedevano nei borghesi gli artefici della libertà, ma sostenevano altresì, al pari dei conservatori, che la libertà borghese si identificava con la licenza alla rapacità. Tuttavia aggiungevano che, in virtù di una dialettica inevitabile, la storia tendeva a uno stadio superiore in cui il proletariato avrebbe, a sua volta, sconfitto la borghesia, così come la borghesia aveva sconfitto l'aristocrazia. Ancora una volta, come già nel caso delle critiche conservatrici al pensiero liberale dominante, i marxisti non mettevano in discussione gli elementi descrittivi del mito organizzatore.

Questa presentazione è ovviamente molto semplificata e, nelle giustificazioni elaborate dalla storiografia moderna, lo schema generale appare il frutto di un'analisi sofisticata e di una problematizzazione che investe ogni dettaglio. Credo tuttavia di poter affermare che questa trama semplificata è una sintesi fedele del modo in cui la storia è stata scritta e pensata. Dapprima c'erano i signori feudali e i contadini; poi, non si sa bene come, vennero i borghesi e i proletari. Nei termini della centralità delle due coppie di gruppi operanti nel mondo, il punto di svolta nella storia del mondo moderno viene collocato tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo.

Siamo portati a pensare che solo i marxisti credano nella polarizzazione delle classi. Eppure, anche liberali e conservatori hanno affermato che «aristocrazia» e «contadini», come fattori sociali, hanno conosciuto un lento tramonto. D'altro canto, l'idea dell'emergere di nuovi strati sociali (le «nuove classi medie») compare anche in scritti marxisti. Anche su questo punto, ossia sulla persistenza e sull'allargamento della categoria della piccola borghesia (sia pure, magari, solo come rompicapo da risolvere), i più recenti scritti marxisti sembrano indicare una convergenza.

Sostengo pertanto che nell'analisi del dramma del mondo moderno c'è un consenso molto ampio sulla trama essenziale («l'emergere delle classi medie») e sul cast dei personaggi principali: due gruppi che scompaiono (l'aristocrazia sconfitta e i contadini tradizionali), due gruppi emergenti (la

borghesia trionfatrice e un proletariato in espansione) e un intruso dalla fisionomia ancora incerta (e che sembra giocare un ruolo erratico).

C'è ampio consenso anche su un secondo punto, ossia che la commedia viene recitata seguendo numerose (ma non infinite) varianti, una per ciascun paese (o stato, o popolo). Tali variazioni sono allo stesso tempo importanti (l'essenza della storia) e non importanti (l'essenza della teoria). La primordialità di queste unità di analisi – i paesi – per lo più non è stata messa in discussione.

Questo mito organizzatore comportava per la scienza storico-sociale una certa agenda intellettuale. Il problema numero uno era quello di spiegare la varietà degli itinerari nazionali. Esso si è articolato in una moltitudine di problemi subordinati: in che modo e per quali ragioni la «transizione dal feudalesimo al capitalismo» o la «rivoluzione industriale» è avvenuta in questo o in quell'altro paese? Qual è stato il primo paese a compierla? (In altre parole: perché la Francia era così arretrata? E perché la Gran Bretagna ha avuto un successo così strepitoso? Che cosa è stato a rendere gli occidentali più «progressivi» degli orientali?)

Il problema numero due era quello di stabilire in che modo i vari paesi erano riusciti a far fronte allo scompiglio creato dalla loro «modernizzazione». Anche questo problema si articolò in molti interrogativi subordinati: qual è la strada migliore per la creazione del moderno stato «democratico», capace di consentire ampia «partecipazione» al governo e, nel contempo, di tenere in scacco l'«anarchia»? In che modo i singoli paesi riescono a far fronte alle «deviazioni» individuali (crimini, malattie mentali ecc.) causate dal carattere «anomico» di una società non tradizionale? Com'è che gli stati possono affrontare (e hanno affrontato) i disordini internazionali causati da una rapida crescita economica (guerre, imperialismo ecc.)?

C'è, infine, un terzo problema, che è poi quello con cui le scienze storico-sociali hanno dimostrato ai politici l'utilità di risolvere gli altri due: come possono le nazioni arretrate raggiungere quelle sviluppate? Poiché si è detto che la soluzione dei primi due problemi va cercata in larga misura nella particolare storia interna delle entità «primordiali» di cui si è detto, i paesi, la risposta al terzo problema è stata sostanzialmente questa: imitate i paesi sviluppati, ovviamente nei limiti del possibile. Non è sempre così facile modificare il proprio «carattere nazionale» per conseguire il progresso, o ricreare la preesistente «struttura di classe» per poter passare allo «stadio successivo» dello sviluppo. Tuttavia, facile o difficile che sia, questa è la sola strada percorribile. Qui liberali e marxisti sono in completo accordo. I conservatori non negano che l'imitazione darebbe i risultati sperati. Anzi, questo è precisamente ciò che temono. Essi semplicemente affermano che si

tratterebbe di un effetto indesiderabile.

Questo mito organizzatore, com'è noto, ha incontrato continue difficoltà sul proprio cammino. Concepito nel corso del XIX secolo, e per lo più per spiegare perché la Gran Bretagna in quel periodo fosse così nettamente più forte della Francia e della Germania, esso sembra funzionare molto bene quando viene applicato all'Europa occidentale del XIX secolo. Ma non appena ci si sposta nello spazio e nel tempo (sia in avanti sia all'indietro) e si cerca di far rientrare la realtà empirica in questa cornice, le anomalie diventano sempre più evidenti. Agli occhi di molti analisti, le anomalie che interessano la loro ristretta unità spaziotemporale sono eccezionali e possono essere eliminate aggiungendo alla «teoria» un altro «epiciclo». C'è stata un'industrializzazione prima della rivoluzione industriale? Chiamiamola «protoindustrializzazione» e riserviamo il termine originario all'evento per cui è stato creato. Nazionalismo e fanatismo etnico e religioso, lungi dallo scomparire definitivamente, stanno conoscendo una rinnovata fortuna sul finire del XX secolo? Chiamiamola «regressione», in modo che si pensi a un'aberrazione temporanea.

A parte questi equilibrismi, è innegabile che il mito organizzatore di cui stiamo discorrendo costituisce una metastoria decisamente potente. Oltre a esserci familiare, esso è in grado di spiegare molte delle cose che sembrano essere avvenute. Diversamente non avrebbe convinto un così gran numero di persone. Inoltre è flessibile (forse, anzi, un po' troppo flessibile). Ha, però, un difetto rilevante: non spiega perché, contrariamente a tutte le previsioni implicite nel modello, sussista un divario crescente e così ampiamente riconosciuto tra nazioni ricche e nazioni povere (mentre tutte avrebbero dovuto realizzare la «ricchezza delle nazioni»). E non spiega neppure (nemmeno nella variante marxista) il crescente divario (o polarizzazione) – ampiamente contestato, ma, io credo, molto reale – tra borghesia e proletariato.

Supponiamo, comunque, che i problemi delle nostre analisi abbiano a che fare non con l'esattezza dei dati né con l'accuratezza della nostra ricerca e nemmeno con il livello di sofisticazione dei nostri metodi o delle nostre teorizzazioni, ma semplicemente (semplicemente?) con la metastoria di cui ci siamo serviti per organizzare i nostri dati e per formulare le nostre generalizzazioni. Supponiamo che quello che abbiamo collettivamente affermato sia falso, totalmente o in buona parte, non già perché i dati erano falsi, ma perché gli specchi da cui li abbiamo tratti li hanno distorti più del necessario.

Sull'opportunità di riconsiderare le nostre «teorie» in un dialogo che preveda la partecipazione attiva del mondo reale, ascoltiamo uno studioso, E. P. Thompson, convinto che il dato centrale degli storici sia costituito

dall'esperienza:

Le apparenze, non occorre ripeterlo, non dischiuderanno spontaneamente e da sole questo significato. Non intendo negare né la seducente mistificazione dell'apparenza «autoevidente» né il fatto che ci siamo autoimprigionati in categorie acritiche. Se siamo convinti che il sole si muova attorno alla terra, vedremo nell'«esperienza» di ogni giorno la conferma della nostra opinione. Se pensiamo che a far rotolare una palla giù dal pendio di una montagna sono la sua energia e la sua volontà innata, nessun elemento dell'apparenza delle cose potrà distoglierci dal nostro errore. Se crediamo che i cattivi raccolti e la fame siano il frutto della collera di Dio per i nostri peccati, non sarà chiamando in causa la siccità, le gelate tardive e la ruggine delle piante che ci libereremo da questo preconcetto, perché Dio avrebbe potuto punirci proprio servendosi di queste cose. Per poter «spiegare» gli elementi di prova che abbiamo sempre avuto sotto gli occhi, dobbiamo frantumare le vecchie categorie e crearne di nuove.

Ma la creazione e l'abbandono dei concetti, l'elaborazione di ipotesi nuove, la ricostruzione delle nostre categorie, non sono questione di *invenzione* teorica. Questa è una cosa che può fare chiunque. La fame sarà uno scherzo del diavolo? E la ruggine delle piante che ha colpito l'Inghilterra è una conseguenza delle stregonerie dei francesi? O non è, invece, il frutto di qualche antica maledizione attirata sul paese dall'adulterio della regina? Le apparenze confermeranno invariabilmente tutte queste ipotesi; il diavolo, si sa, è fuori dai confini del paese; i francesi notoriamente praticano la stregoneria; e le regine sono spesso adulate. E se pensiamo che l'Unione Sovietica sia uno stato di lavoratori che si ispira a una teoria marxista illuminata, o che nella società capitalista le forze del mercato massimizzeranno sempre il bene comune, potremmo starcene con le mani in mano tutto il giorno a osservare il sole lucente del socialismo attraversare un cielo terso o la palla del prodotto nazionale lordo scendere dalla montagna del benessere raccogliendo al suo passaggio benedizioni sempre nuove. Non sarà necessario recitare ancora una volta questo alfabeto.

Questo alfabeto, però, non è un codice speciale compreso solo dai logici. È una conoscenza comune il cui possesso condiziona l'accesso a ogni disciplina. E non è nemmeno una lezione severa da somministrare periodicamente agli «empiristi» (e soltanto a loro). Naturalmente ci sono degli empiristi che hanno bisogno di questa correzione. Ma la lezione è una lama a doppio taglio: le ipotesi autogenerantisi e non suscettibili di nessun controllo empirico ci renderanno schiavi della contingenza con la stessa rapidità – se non con una rapidità maggiore – della resa all'«ovvio» e al manifesto. Ciascuno di questi due errori genera e riproduce l'altro; ed entrambi sono spesso compresenti nelle stesse persone. Quella che, a quanto sembra, va messa nuovamente a fuoco è la difficile natura del confronto tra il pensiero e i suoi materiali oggettivi: del «dialogo» (sotto forma o di *praxis* o di più auto-consapevoli discipline intellettuali) da cui emerge ogni conoscenza (Thompson, 1978, pp. 228-9).

Ebbene, io intendo sostenere che nel mito organizzatore oggi dominante ci sono tre cose che non vanno. In primo luogo, è sbagliata l'unità di analisi (il presunto scenario dell'azione sociale). Gli stati moderni non sono le strutture primordiali all'interno delle quali ha avuto luogo lo sviluppo storico; essi possono essere più utilmente concepiti come un insieme di istituzioni sociali all'interno dell'economia-mondo capitalista: è questa la cornice nella quale,

e della quale, noi possiamo analizzare le strutture, le congiunture e gli eventi.

In secondo luogo, il cast dei personaggi è stato individuato in un modo doppiamente sbagliato. Da un lato, i nostri concetti di borghese e di proletario sono stati incredibilmente reificati: sono stati definiti, infatti, nei termini di una variante particolare presente nell'Europa occidentale del XIX secolo, mentre si tratta di concetti relazionali e non formali o caratterologici. Dall'altro, che aristocratico e borghese rappresentino due ruoli in contrasto o anche solo separati tra loro è tutt'altro che evidente (o almeno non dovrebbe essere un assunto a priori). Lo stesso si dica della coppia proletario/contadino.

Infine, e soprattutto, è sbagliato l'intreccio generale. Personalmente desidero proporre una *fabula* alternativa. Un tempo c'erano i proprietari terrieri (o gli aristocratici) che in vari modi si appropriavano del surplus prodotto dai contadini. Ma per una serie di ragioni (su cui potremmo discutere), grosso modo verso il 1250 o il 1300, in Europa questo sistema entrò in crisi. Nei due secoli seguenti, il potere contrattuale dei contadini aumentò in misura significativa, in parte a causa dell'azione politica da loro svolta (ossia per effetto delle loro rivolte), in parte a causa del calo demografico (che fece aumentare il valore dei lavoratori qualificati ora meno numerosi) e in parte a causa dei conflitti interni alla nobiltà e delle conseguenti distruzioni (tutte cose che erano, a loro volta, frutto della stretta economica). È la cosiddetta crisi del feudalesimo, nota anche come crisi delle rendite signorili.

Poiché in questo modo la nobiltà diventava politicamente più debole e parallelamente i contadini diventavano più forti, era naturale che la nobiltà temesse che la situazione stesse evolvendo in direzione di un «paradiso dei kulaki». Occorreva una strategia che innescasse un'inversione di tendenza. Di fatto essa fu trovata (o, se questa espressione appare eccessivamente volontaristica, emerse). Tale strategia consistette nella trasformazione del sistema feudale in un'economia-mondo capitalista, nell'adozione di un diverso modo di produrre all'interno del quale l'accaparramento di surplus ai danni dei produttori diretti fosse più indiretto e meno visibile che in quello precedente.

Questa strategia implicava la «riconversione» dei signori feudali in imprenditori capitalisti, prima di tutto nell'agricoltura, ma anche nell'industria, nel commercio e nella finanza. Quella a cui assistiamo è non già una sconfitta dell'aristocrazia a opera della borghesia, ma una trasformazione dell'aristocrazia in borghesia.

Naturalmente nel corso di questo processo sono stati cooptati molti cittadini comuni e, d'altro canto, molti membri dell'aristocrazia non sono riusciti a operare la conversione. In fin dei conti, dedicarsi agli affari e assumere

uomini d'armi per far fronte alle necessità della repressione era un lavoro più duro (e più strano) dell'esercitarsi nelle acrobazie della scherma. Si aggiunga che i cittadini comuni cooptati dimostrarono una voglia di *vivre noblement* che era senza dubbio patetica, ma anche utile a ridurre la probabilità di un conflitto vero e proprio. Nondimeno ci fu sempre una frangia di nobili che si oppose alla borghesizzazione e una frangia di cittadini comuni desiderosi di entrare a far parte dell'aristocrazia. Questa circostanza spiega molti dei persistenti conflitti interni allo strato superiore della società nei secoli successivi; ma complessivamente la conversione ebbe successo non solo politicamente e socialmente, ma anche economicamente.

La creazione dell'economia-mondo capitalistica rovesciò drammaticamente la tendenza dominante nell'allocazione dei redditi reali, portandoli via ai produttori diretti in favore degli strati superiori. I processi dello sviluppo capitalistico comportarono per un certo periodo di tempo una riallocazione e uno spostamento della forza lavoro. Questo fenomeno è tuttavia inadeguatamente rappresentato dall'immagine del contadino espropriato che diventa proletario urbano nullatenente. In realtà, nella maggior parte dei casi, la fisionomia degli aggregati domestici dei lavoratori è stata *fino a oggi* molto più complessa di quella che sembra emergere da questo quadro; nel mondo moderno la maggior parte degli aggregati domestici dispone di una vasta gamma di fonti di reddito, sicché nel corso della loro esistenza essi non possono essere qualificati né come «contadini» né come «proletari» (nel senso classico del termine), bensì come una loro combinazione. E questa situazione non è né accidentale né arcaica; si può dire anzi che sia stata un fattore essenziale nello sfruttamento di questa forza lavoro.

Con il passar del tempo, tuttavia, la forza lavoro incominciò a vedere attraverso il «velo» delle transazioni di mercato e a rivendicare in vari modi i propri «diritti». Le *jacqueries* del passato si fusero con le proteste contro la crescente «commercializzazione» del mondo. Ciò parve arcaico, quasi si trattasse della rivendicazione delle passate «protezioni» dell'ordine feudale; in realtà, era un'iniziale ma chiara opposizione alle espropriazioni che l'ordine capitalistico portava con sé.

Gli strati sociali superiori potevano opporre a tale protesta una risposta molto semplice, la risposta tradizionale di una forza superiore. Ma l'uso manifesto della forza avrebbe spezzato il «velo» delle strutture impersonali del mercato, e in tal modo avrebbe rischiato di minare uno degli elementi fondamentali del successo del capitalismo come sistema sociale. Occorreva una modalità di controllo sociale più ingegnosa; e tale modalità più ingegnosa comprendeva due elementi: a) creazione nei paesi centrali dello stato di diritto e insieme di un certo grado di benessere sociale a favore delle classi

lavoratrici, ossia realizzazione del liberalismo politico; b) compensazione delle perdite (in termini di surplus globale) derivanti dalla redistribuzione attuata nei paesi centrali mediante la creazione continua di nuove periferie dove erano presenti classi lavoratrici politicamente più deboli e suscettibili del massimo sfruttamento, ossia espansione dell'economia-mondo e «imperialismo».

Non rientra nell'economia di questo saggio né un'analisi dei meccanismi che nel tempo hanno conferito a questo sistema storico un certo equilibrio dinamico né il vaglio dei problemi interni (o «contraddizioni»), sia economici sia politici, che, nel corso di un lungo periodo di tempo, hanno portato alla nascita di una rete di consapevoli movimenti antisistemici e hanno condotto tale sistema storico alla sua attuale prolungata «crisi strutturale».

Mi limiterò a occuparmi dei due elementi di questa metastoria che hanno a che fare direttamente con le «disparità storiche di sviluppo». In primo luogo, il funzionamento del sistema ha prodotto nel tempo una crescente polarizzazione nella distribuzione del surplus: ciò *a condizione che* la misurazione di questa polarizzazione assuma come unità di riferimento l'entità sociale reale, ossia l'economia-mondo capitalistica *nel suo insieme*, e non i singoli stati nazionali. In secondo luogo, sarà il successo del capitalismo, non il suo fallimento, a determinarne il crollo. Il capitalismo ha funzionato (cioè ha consentito l'incessante accumulazione di capitale) non già perché fosse il regno della libera iniziativa priva di ogni vincolo, del libero scambio e del libero flusso dei fattori di produzione, ma perché è sempre stato fino a oggi un sistema caratterizzato da una libera impresa parziale, da un libero scambio parziale e da un flusso parzialmente libero dei fattori di produzione. Sono le costanti intrusioni politiche nel mercato, i monopoli e gli oligopoli diffusi, le frequenti restrizioni al flusso dei fattori di produzione (lavoro, merci e capitale), la costante esistenza di lavoro non salariato, e tutto ciò all'interno di un sistema in cui non vi è alcuna autorità politica superiore capace di controllare l'«anarchia» della produzione (la produzione per il profitto), sono queste cose, dicevo, che hanno permesso l'incessante accumulazione di capitale e la sua sproporzionata concentrazione in poche mani e in pochi centri, che hanno cioè permesso la polarizzazione.

Nondimeno, gli interessi sul breve e sul medio periodo di alcuni capitalisti spingono regolarmente in direzione dell'estensione della legge del valore a settori sempre nuovi, verso la progressiva distruzione delle barriere al libero flusso dei fattori di produzione. In tal modo il capitalismo distrugge i suoi stessi motori economici e (come ha chiarito Schumpeter in modo così convincente) distrugge politicamente i propri «strati protettivi».

Qualcuno a questo punto obietterà che questo non è altro che un nuovo

mito, un mito che può adattarsi alla mia teologia meglio di altri, ma che in sé non è suscettibile di prova e quindi non presenta alcun motivo di interesse. Dire questo, tuttavia, significa fraintendere il rapporto tra il carattere euristico delle teorie e la complessità della realtà. Infatti è la metastoria che determina la nostra raccolta dei dati (o, per usare un'espressione più forte, la nostra creazione dei dati). E la nostra metastoria a orientare la formulazione delle ipotesi che «non vengono confutate». Soprattutto, è la nostra metastoria che legittima le nostre analisi dei dati. Le nostre interpretazioni più circoscritte sono rese credibili dalla visione più generale che abbiamo della storia. La giustificazione della nostra metastoria non viene dunque né dai dati che essa genera né dalle ipotesi nulle che suffraga né dalle analisi che stimola. Tale giustificazione deriva dalla sua capacità di rispondere in modo comprensivo ai concreti e continui problemi sociali reali che la gente incontra e di cui è divenuta consapevole. Di fatto è stata precisamente la realtà delle crescenti disparità storiche create dallo sviluppo a far dubitare della validità dei vecchi miti organizzatori, risultati incapaci di dar conto adeguatamente di queste disparità, e a spingere molti accademici alla costruzione di una metastoria alternativa.

Lungi dal semplificare il nostro lavoro scientifico, la costruzione di una nuova metastoria nelle sue linee essenziali comporta un programma estremamente vasto di indagini particolari. È quasi come se le scienze sociali storiche dovessero ripartire da zero dopo centocinquanta anni di impegno collettivo. Non completamente, certo, perché è stata svolta una gran quantità di lavoro valido (e dunque utile); ma quasi completamente, perché i dati di base della letteratura esistente appaiono gravemente distorti. Abbiamo bisogno, innanzitutto, di una nuova cartografia e di una nuova statistica.

Le carte geografiche sono strumenti di lavoro che le scienze sociali storiche tendono a trascurare. La maggior parte delle cose che esse potrebbero dirci ci appaiono ovvie. Se le usiamo, è per verificare i cambiamenti territoriali dei vari stati in occasione di guerre o di trattati di pace. Talvolta ce ne serviamo per raffigurare le tendenze elettorali della popolazione o la distribuzione dei gruppi religiosi. Le carte geografiche ovviamente dipendono dai confini, e i confini primordiali delle nostre mappe sono quelli degli stati. Anche quando prepariamo delle mappe «funzionali» tendiamo a tracciarle all'interno dei confini degli stati.

La conseguenza è che non disponiamo di carte geografiche atte a illustrare alcuni dei processi più elementari dell'economia-mondo nel corso del tempo. Consideriamo un fenomeno elementare quale la migrazione delle popolazioni rurali verso i centri urbano-industriali, e facciamo a partire da una zona come la Francia settentrionale, ossia da una regione che sin dall'inizio dell'età

moderna (se non da prima) ha avuto «industrie» di vari tipi. Supponiamo di avanzare la semplice ipotesi secondo cui, sebbene sia sempre esistito il fenomeno della migrazione della forza lavoro, con l'espandersi dell'economia-mondo e con il miglioramento dei trasporti, il raggio del cerchio dei punti di espansione è aumentato (in tal modo determinando, con il passare del tempo, un più frequente attraversamento dei confini statali). Questo fenomeno può essere visualizzato su una mappa. Senonché questa mappa dovrebbe essere creata ora per la prima volta. Se poi disegnassimo delle mappe parallele (o meglio una serie storica di mappe) per altri «centri industriali», potremmo persino riuscire a fare affermazioni più generali sulle somiglianze e sulle differenze.

Consideriamo un secondo processo elementare. Io sostengo che l'economia-mondo si espande nel tempo. Anche questo fenomeno può essere rappresentato con delle mappe, ma finora ciò non è stato mai fatto. Naturalmente occorrerebbe definire dei criteri operativi che ci consentano di stabilire quando si dà partecipazione all'economia sociale del mondo. Dovremmo essere in grado di datare l'«incorporazione» nell'economia-mondo. Ma in entrambi i casi si tratta di un compito che, se affrontato seriamente, non è certo tecnicamente impossibile. Qualora disponessimo di tali serie storiche di mappe, potremmo anche delineare i confini, nel periodo in esame, di altri sistemi storici, ossia quella che ho definito l'«arena esterna» dell'economia-mondo. Una serie di mappe che partisse dal 1500 per coprire poi i secoli successivi mostrerebbe una chiara linea di tendenza: l'espansione dell'economia-mondo e la graduale eliminazione delle altre economie sociali. Ma che cosa mostrerebbe una serie di mappe *disegnate in questo modo* che coprisse il periodo 500-1500 d.C.? Non sono certo che lo sappiamo.

Ma una nuova statistica ci sarebbe ancora più necessaria di una nuova cartografia. La statistica (o almeno la statistica storica), come dice il nome stesso, è la raccolta dei dati numerici concernenti gli stati. Questo compito è ciò che spiega la sua origine sociale, a cui essa è stata molto fedele. Con il ricorso alle forme quantitative possiamo esprimere moltissime cose sui processi interni ai singoli stati. Possiamo, inoltre, fare confronti tra gli stati e analizzare i flussi tra gli stati registrando i passaggi che si verificano ai confini. Ma le lacune sono immense.

Supponiamo di voler verificare la seguente proposizione. Agli inizi dell'Europa moderna vi erano tre zone di consumo della produzione di cereali: la prima va fino a un chilometro dal punto di produzione (e raramente passa attraverso il «mercato»), la seconda va fino a cinquanta chilometri e la terza oltre i cinquanta chilometri. Ipotizziamo che tra il 1600 e il 1700 la produzione totale di grano nell'economia-mondo europea fosse (più o meno)

stabile e che variasse, invece, la distribuzione in termini di percentuali destinate alle varie zone di consumo. L'acquisizione del fondamento statistico necessario a valutare seriamente questa affermazione incontrerebbe enormi difficoltà pratiche. Il punto è che il modo attuale di *organizzare* i dati, ossia all'interno dei confini degli stati, non ci consente neppure di affrontare il problema.

Ma consideriamo pure, se si preferisce, un altro problema. Vi è oggi un rinnovato interesse per i cosiddetti cicli di Kondratieff. Ancora una volta ci troviamo di fronte a una collezione di dati in serie temporale, che, però, per lo più continuano a essere raccolti all'interno dei confini degli stati. Supponiamo, tuttavia, che questi cicli esistano all'interno dell'economia-mondo nel suo insieme ma come risultato dei differenti andamenti delle diverse zone. Ebbene, è del tutto possibile che la questione dell'esistenza dei cicli di Kondratieff approdi a conclusioni negative mentre la realtà porterebbe a una risposta positiva.

Potrei continuare con altri esempi, ma quanto ho detto fin qui credo abbia illustrato sufficientemente il punto in esame, ossia la necessità di una nuova cartografia e di una nuova statistica che rendano possibile (e convalidino) l'elaborazione di una metastoria alternativa. Voglio trarre, invece, un'ultima implicazione del nostro lavoro. Ogni attività scientifica consiste nell'individuazione di somiglianze e differenze. Ma dov'è che cade l'accento? Dipende da ciò che viene confrontato. Negli ultimi centocinquanta anni, abbiamo comparato gli stati – gli uni con gli altri, e con se stessi nel corso del tempo – e abbiamo cercato di spiegare le differenze. Gli interrogativi che ci siamo posti erano grosso modo questi: perché l'Inghilterra è stata il primo paese ad avere una rivoluzione industriale? Perché l'Italia non ha avuto una rivoluzione borghese analoga a quella francese? Senonché la ricerca delle differenze tra gli stati ha messo in ombra la continuità del sistema storico di cui essi facevano parte. Le nostre analisi sarebbero più fruttuose se noi facessimo prima (o almeno facessimo anche) comparazioni più *sistematiche* tra entità di più larga scala, tra sistemi storici, per esempio tra economia-mondo capitalistica nel suo insieme, da un lato, ed Europa feudale o impero-mondo cinese, dall'altro (considerando ciascuna di esse un sistema storico dotato di una struttura e di uno sviluppo organico). Non che nel XIX secolo non si sia incominciato a fare tutte queste cose, ma i vincoli della nostra metastoria hanno troncato ogni sforzo in questa direzione. Questo compito venne lasciato alle meditazioni dei «filosofi». Ebbene, oggi occorrerebbe riportarlo al centro dell'attenzione scientifica. Viviamo infatti nel bel mezzo di una concreta transizione da un tipo di sistema-mondo, da uno specifico sistema storico, a un altro, e abbiamo la responsabilità morale di conferire spessore storico alle decisioni pratiche della nostra epoca. E per far questo

dobiamo rivedere la nostra metastoria.

5. Sviluppo delle società o sviluppo del sistema-mondo?¹⁷

Il tema di questo Congresso tedesco di sociologia è «Sociologia e sviluppo della società». Questo titolo contiene due fra i termini più comuni, ambigui e ingannevoli del lessico sociologico – società (*Gesellschaft*) e sviluppo (*Entwicklung*). È per questo motivo che il titolo della mia relazione è sotto forma di domanda: «Sviluppo delle società o sviluppo del sistema-mondo?».

Società è ovviamente un termine antico, l'*Oxford English Dictionary* (OED) ne dà dodici definizioni principali, due delle quali mi sembrano particolarmente rilevanti per la nostra discussione. La prima è: «aggregato di persone che vivono insieme in una comunità più o meno ordinata», La seconda, non molto diversa, è: «un insieme di individui che compongono una comunità o che vivono insieme sotto la stessa organizzazione di governo». L'OED ha il merito di essere un dizionario storico e di indicare il primo uso dei termini. I primi usi registrati per questi due significati risalgono rispettivamente al 1639 e al 1577, dunque agli inizi del mondo moderno.

Dando uno sguardo ai dizionari tedeschi vediamo che il *Grosse Duden* (1977) offre la seguente rilevante definizione: «Gesamtheit der Menschen, die unter bestimmten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen zusammen leben» [aggregato di individui che vivono insieme sotto particolari condizioni politiche, economiche e sociali], seguita immediatamente da questi esempi: «die bürgerliche, sozialistische Klassenlose Gesellschaft» [società borghese, società socialista senza classi]. Il *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache* (1967), pubblicato nella RDT, dà una definizione abbastanza simile: «Gesamtheit der unter gleichartigen sozialen und ökonomischen sowie auch politischen Verhältnissen lebenden Menschen» [aggregato di individui che vivono insieme in condizioni sociali ed economiche, oltreché politiche, omogenee], e la fa seguire da vari esempi che comprendono: «die Entwicklung der (menschlichen) Gesellschaft [...] die neue sozialistische, kommunistische Gesellschaft; die Klassenlose Gesellschaft [...] die bürgerliche, kapitalistische Gesellschaft» [lo sviluppo della società (umana)... la nuova società socialista e comunista; la società senza classi... la società borghese capitalista]. Questa definizione è preceduta dalla indicazione «ohne Plural» [non ha il plurale].

Se si guarda attentamente a queste definizioni, che sono probabilmente tipiche di ciò che si trova nella maggior parte dei dizionari di quasi tutte le lingue, si nota una curiosa anomalia. Ciascuna definizione si riferisce a una componente politica che sembra implicare che ogni società esiste all'interno di uno specifico insieme di confini politici. E tuttavia gli esempi suggeriscono anche che una società è un tipo di stato definito nei termini di fenomeni meno

specifici e più astratti, con l'ultimo dizionario citato che aggiunge «non ha il plurale». In questi esempi, «società» è qualificato da un aggettivo, e l'espressione che ne risulta descrive il tipo di struttura che si ritiene abbia una «società» quando il termine è usato nel senso di una entità definita politicamente. A differenza del primo, questo uso del termine può poi avere il plurale.

Ciò non sembra presentare alcuna anomalia. Vorrei tuttavia iniziare con il sottoscrivere le considerazioni introduttive di uno dei primi seri tentativi di affrontare questo problema nella scienza sociale moderna. Si tratta del lavoro, in larga misura dimenticato, di Lorenz von Stein, *Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der Französischen Revolution his zum Jahre 1830*. Stein afferma nell'introduzione: «Der Begriff der Gesellschaft gehört [...] zu den schwierigsten in der ganzen Staatswissenschaft» [quello di società è uno dei concetti più difficili della teoria politica] (1959, vol. 1, p. 12).

Perché Stein parla di *Gesellschaft* come di un concetto di *Staatswissenschaft*? Una possibile risposta è che in Germania *Staatswissenschaft* era a quel tempo il termine che includeva la sfera di ciò che oggi è chiamato *Sozialwissenschaften*, sebbene i loro confini non coincidano del tutto. L'uso del termine *Staatswissenschaften* nella Germania del XIX secolo, ma non in Inghilterra o in Francia, è esso stesso un fenomeno rilevante che riflette una valutazione delle scienze sociali dal punto di vista di quello che chiamerei uno stato semiperiferico, esterno alla sfera di influenza culturale della potenza egemone. Tuttavia, questa risposta non è completa. *Gesellschaft* è un concetto proprio delle *Staatswissenschaften*, e inoltre «il più difficile», perché, come emerge dallo stesso lavoro di Stein, il concetto di «società» acquista significato soprattutto (se non esclusivamente) all'interno della classica antinomia società/stato. E, a sua volta, questa antinomia ha origine nel tentativo del mondo moderno di affrontare le implicazioni ideologiche della rivoluzione francese.

Era già accaduto prima del 1792 che dei monarchi fossero deposti, e/o costretti dalle ribellioni dei sudditi a modificare le strutture costituzionali del loro regime. Ma la legittimazione di tali cambiamenti era stata in precedenza cercata nell'esistenza di comportamenti illegittimi da parte del monarca. La rivoluzione francese, invece, non fu giustificata su queste basi né mentre si svolgeva né a posteriori. I rivoluzionari affermarono con vigore un nuovo fondamento morale o strutturale della legittimità, il concetto di volontà popolare. Come è noto, questo costrutto teorico si è affermato nel mondo intero nei due secoli che hanno seguito la rivoluzione francese, e pochi oggi lo contestano, malgrado tutti i tentativi da parte dei teorici conservatori, da Burke e de Maistre in avanti, di screditare la dottrina, e nonostante i numerosi casi in cui la sovranità popolare è stata di fatto ignorata.

Una teoria secondo cui la sovranità risiede nel popolo pone due problemi. Innanzitutto, dobbiamo sapere chi è e dove si trova il popolo, cioè chi sono e dovrebbero essere i «cittadini» di uno «stato». Va ricordato che, all'apogeo della rivoluzione francese, l'appellativo di cortesia più usato per rivolgersi alle persone era *citoyen*. Ma è lo «stato» a decidere chi sono i «cittadini», e in particolare chi sono i membri a pieno titolo della società civile. Persino oggi non esiste un luogo in cui ogni residente di uno stato è cittadino, o elettore, di quello stato. Il secondo problema, che è persino più difficile, è relativo a come conoscere la volontà popolare. Non ritengo eccessivo affermare che una parte rilevante dell'impresa delle scienze sociali storiche nel XIX e nel XX secolo sia stata un enorme tentativo di risolvere questi due problemi, e che lo strumento concettuale chiave a cui si è fatto ricorso è l'idea che esiste un'entità chiamata «società» legata da una relazione complessa, parzialmente simbiotica e parzialmente antagonista, con un'entità chiamata «stato». Chi però (come me) sia convinto che, dopo circa centocinquanta anni, questi problemi non siano stati ancora risolti in modo soddisfacente, forse sarà portato a concludere che non ci siamo dotati di strumenti concettuali davvero adeguati. Naturalmente, se le cose stanno così, occorre analizzare perché questo sia potuto accadere.

Ma prima occupiamoci brevemente dall'altro termine del titolo, «sviluppo». Anche sviluppo ha molti, moltissimi significati. Nell'OED quello per noi più pertinente è il seguente: «la crescita o maturazione di ciò che è in embrione... di specie animali o vegetali». L'OED fa risalire questo uso solo al 1871, in effetti a un lavoro di scienza sociale, il primo volume di *Primitive Culture* di Tylor. Tylor viene così citato: «I suoi vari gradi possono essere considerati come stadi di sviluppo o di evoluzione, ciascuno come risultato della storia precedente». Sviluppo, aggiunge l'OED, è «sinonimo di evoluzione».

Troviamo qualcosa di simile nei dizionari tedeschi. Il *Grosse Duden* sembra evitare quasi tutti gli usi rilevanti ai fini della nostra discussione fino a che non giunge al termine composto «Entwicklungsgesetz» [teoria dello sviluppo] che, ci è detto, si riferisce a «Wirtschaft und Gesellschaft» [economia e società]. Allo stesso modo, il dizionario della Repubblica Democratica Tedesca affronta la questione indirettamente, attraverso un esempio: «die kulturelle, gesellschaftliche, geschichtliche, politische, ökonomische, soziale Entwicklung unseres Volkes» [lo sviluppo culturale, sociale, storico, politico ed economico della nostra nazione].

Le definizioni inglesi rendono estremamente chiaro come l'uso di questo termine nelle scienze sociali sia legato alla dottrina dell'evoluzione biologica che emerse nella seconda metà del XIX secolo. Naturalmente ciò è vero anche per quelle tedesche. Il *Fremdwörterbuch* della Duden definisce

«Entwicklungsgesetz», mutuando chiaramente dall'inglese, nel modo seguente: «Theorie der Entwicklung aller Lebewesen aus niedrigen, primitiven Organismen» [teoria dell'evoluzione... la teoria dello sviluppo di tutti gli esseri viventi da organismi primitivi più semplici].

Se ora combiniamo i due termini, come è stato fatto (in modo per nulla insolito) nel titolo di questo congresso, e parliamo di «sviluppo delle società», sembra che abbiamo a che fare con il modo in cui una certa entità (un'entità che non è lo stato, ma che allo stesso tempo non è separata dallo stato, e che di solito condivide più o meno gli stessi confini di uno stato) si è evoluta nel tempo da una condizione inferiore a una superiore o più «complessa».

Dove è dunque l'«embrione» dal quale è possibile tracciare questa evoluzione, e fin dove esso può essere fatto risalire? Consentitemi di accennare brevemente a due possibili esempi di «società» e porre su di essi alcune semplici domande. Uno degli esempi a cui farò riferimento è la società tedesca; il secondo è la società portoricana. Non ho intenzione di passare in rassegna l'abbondante letteratura dei dibattiti accademici e pubblici relativi a questi due casi. Si tratterebbe di un compito enorme nel caso dell'esempio tedesco, e di non poco conto nel caso di quello portoricano. Intendo solo mostrare che in entrambi i casi si pongono alcuni problemi di base nell'uso del concetto di «società». So bene che questi due casi hanno le loro particolarità, e che si potrebbe sostenere che essi sono in qualche modo non «tipici» o «rappresentativi». Ma la realtà storica ci mostra che ogni esempio è specifico e particolare, e sono francamente scettico sulla possibilità che possa esservi un caso «rappresentativo».

Consentitemi di porre una semplice domanda: dove si trova la società tedesca? Si trova all'interno degli attuali confini della Repubblica Federale? La risposta ufficiale sembra essere che attualmente esistono «zwei deutsche Staaten» (due stati tedeschi) ma solo «ein Volk» (una nazione). Quest'unica «nazione» (o «popolo») sembra dunque essere definita, almeno da alcuni, in modo da comprendere sia gli abitanti della Repubblica Federale sia quelli della RDT.

Che dire poi a proposito dell'Austria? Gli austriaci fanno parte della «società» tedesca, del «popolo» tedesco? L'Austria fu formalmente incorporata nello stato tedesco solo per un breve periodo, dal 1938 al 1945. Tuttavia, nella metà del XIX secolo l'incorporazione dell'Austria a quello che era allora solo un potenziale stato tedesco venne ampiamente discussa come una esplicita eventualità. Sembra esistere, tra l'altro, una lunga tradizione nazionalista che concepirebbe senz'altro l'Austria come parte della società tedesca.

Malgrado ciò, la risposta ufficiale alla mia domanda: «l'Austria fa parte della società tedesca?» sembra essere attualmente – ma solo attualmente –

negativa. Vale a dire che a causa degli sforzi dell'attuale Repubblica Federale di dissociarsi moralmente dal Terzo Reich, esso stesso associato *Anschluss*, ogni proposta che neghi l'esistenza presente o futura dell'Austria come uno stato a sé (e dunque una nazione? dunque una «società»?) è decisamente condannata, sia nella Repubblica Federale sia in Austria. Ma se la «società» è qualcosa che «si sviluppa» a partire da un «embrione», come è possibile che un mero evento politico, l'esito della seconda guerra mondiale, o ancora prima l'esito della guerra austro-prussiana del 1866, possa influire sulla definizione dello spazio sociale della società tedesca? Dopo tutto, una «società» non è ritenuta differente da uno stato, una sorta di realtà che ne è alla base e che si sviluppa, almeno in parte, contro e malgrado lo stato? Se, tuttavia, ogni volta che cambiano i confini statali cambiano anche i confini della «società», come possiamo sostenere che la legittimità che un governo trae da una «società» è diversa da quella che gli deriva da uno stato? Il concetto di «società» doveva fornirci una base stabile su cui costruire. Se si rivela invece inconsistente, qualcosa che possiamo rimodellare a piacimento, esso sarà per noi di scarso valore – scarso valore analitico, scarso valore politico, scarso valore morale.

Se, nel caso tedesco, abbiamo attualmente due, forse tre stati tedeschi «sovrani», il caso portoricano sembra virtualmente l'opposto. Invece di una società con diversi stati, qui sembra esservi una società senza alcuno stato. Dal XVI secolo in poi è sempre esistita una entità amministrativa chiamata Portorico, ma non è mai esistito uno stato sovrano, un membro pienamente riconosciuto del sistema interstatale. Certo, le Nazioni Unite di quando in quando discutono sull'eventualità di una sua futura esistenza, e lo stesso fanno naturalmente gli abitanti di Portorico.

Se non esiste affatto uno stato, come definiamo la «società»? Dove è situata? Chi sono i suoi membri? Come ha avuto origine? Come è possibile intuire immediatamente, si tratta di questioni politiche che hanno generato grandi passioni. Di recente, questa controversia intellettuale è stata riaperta in modo inusuale da José Luis González che ha pubblicato nel 1980 un libro intitolato *El país de cuatro pisos*. González è uno scrittore che si considera un nazionalista portoricano. Il libro, tuttavia, è una polemica contro alcuni *independistas* portoricani, e in particolare contro Pedro Albizu Campos, non in quanto fautori dell'indipendenza, ma poiché essi basavano le loro rivendicazioni su un'analisi totalmente errata della «società» portoricana.

González comincia, nella migliore tradizione weberiana, osservando un'anomalia. Tra tutte le colonie spagnole nell'emisfero occidentale, solo Portorico non ha mai ottenuto lo status di indipendenza. Come mai? La sua risposta ruota attorno alla convinzione che la «società» portoricana *non* si è sviluppata a partire da qualche «embrione». Egli propone una analogia

alternativa: la «società» portoricana è una casa di quattro piani, ciascuno dei quali è stato aggiunto in specifici momenti storici. Il primo piano è quello creato nel periodo che va dal XVI al XVIII secolo, e unisce le tre «razze» storiche: i taina (o indiani caribi), gli africani (portati come schiavi) e i coloni spagnoli. Poiché i taina furono in gran parte annientati e gli spagnoli erano in numero esiguo e spesso solo residenti temporanei, gli africani finirono col dominare. «Di qui la mia convinzione, espressa in varie occasioni e sconcertante o irritante per alcuni, che i primi portoricani erano in effetti portoricani neri» (González, 1980, p. 20).

Fu solo nel 1815 che, a Portorico, questa miscela etnica cambiò. Nel 1815, la *Real Cédula de Gracias* aprì l'isola a esuli provenienti dalle varie altre colonie ispano-americane che si trovavano al centro di guerre di indipendenza: e dunque non solo a spagnoli leali alla Corona, ma anche a inglesi, francesi, olandesi e irlandesi. Si noti attentamente la data: 1815. È l'anno dell'esilio definitivo di Napoleone, della fondazione della Santa Alleanza, dell'insediamento dell'egemonia britannica nel sistema-mondo. Inoltre, nel corso dell'ultimo periodo del XIX secolo, Portorico accolse una ulteriore ondata di immigrazione, proveniente principalmente dalla Corsica, da Maiorca e dalla Catalogna. Alla fine del secolo, dunque, sostiene González, questi colonizzatori bianchi, che costituivano a Portorico una «minoranza privilegiata», avevano eretto un secondo piano (González, 1980, p. 24). Così, continua González, non è vero, come Albizu Campos e altri hanno affermato, che, quando nel 1898 ebbe inizio la colonizzazione americana, Portorico aveva una «cultura nazionale» omogenea. Al contrario, si trattava di un «popolo diviso».

Questo permette a González di spiegare la risposta differenziata che i portoricani diedero alla colonizzazione statunitense, risposta che portò alla creazione del terzo piano. Semplificando la sua argomentazione, egli sostiene che gli *hacendados* dapprima accolsero con favore gli americani, ritenendo che intenzione di questi ultimi fosse permettere loro di entrare a far parte della borghesia statunitense. Quando, nel giro di dieci anni, divenne chiaro che ciò non sarebbe avvenuto, la «minoranza privilegiata» divenne nazionalista. Nel frattempo, la classe lavoratrice portoricana aveva dapprima accolto con favore l'invasione statunitense, ma per ragioni opposte, ritenendo cioè che avrebbe aperto loro la strada al «regolamento dei conti» (González, 1980, p. 35).

Vi è poi il quarto piano, che si formò non come risultato della iniziale «nordamericanizzazione» culturale ma piuttosto come risultato delle trasformazioni economiche che ebbero inizio negli anni quaranta. Queste condussero inizialmente a una «modernizzazione dipendente» della società portoricana (González, 1980, p. 41), ma successivamente allo «spettacolare e irreparabile crollo» di questo quarto piano nel corso degli anni settanta

(González, 1980, p. 40). González non affronta direttamente un'ulteriore complicazione, il fatto che, a partire dagli anni quaranta, vi è stata anche una massiccia migrazione di portoricani verso gli Stati Uniti, e che oggi buona parte dei portoricani è nata e vive fuori da Portorico. Questi ultimi fanno ancora parte della «società» portoricana? E se è così, per quanto tempo sarà ancora vero?

Cito González non per discutere del futuro di Portorico, né semplicemente per ricordare le profonde divisioni sociali esistenti nelle nostre cosiddette società, che sono certamente divisioni di classe, ma che spesso (se non abitualmente) si sovrappongono e sono connesse anche a divisioni etniche. Cito invece il caso portoricano, così come ho fatto con quello tedesco, per sottolineare il carattere mutevole e controverso delle definizioni dei confini di una «società» e lo stretto legame che tali mutevoli definizioni hanno con avvenimenti storici che non sono prodotti principalmente da uno «sviluppo» *intrinseco* a quella «società».

Ciò che è fundamentalmente errato nel concetto di società è che esso reifica, e dunque cristallizza, fenomeni sociali il cui reale significato risiede non nella loro solidità ma proprio nella loro fluidità e malleabilità. Il concetto di «società» implica che abbiamo davanti a noi una realtà tangibile da analizzare, sebbene naturalmente una realtà che «si sviluppa». Ciò che in realtà ci troviamo davanti è principalmente un costrutto retorico, e dunque, come dice Lorenz von Stein, un «difficile concetto» di *Staatswissenschaft* (vale a dire, in questo caso, di filosofia politica). Non disponiamo tuttavia di uno strumento analitico per sommare o sezionare i processi sociali.

Uno degli elementi alla base della scienza sociale mondiale degli ultimi centocinquanta anni è una particolare interpretazione della storia moderna europea. Questa interpretazione, lungi dall'essere appannaggio esclusivo degli storici di professione e degli scienziati sociali, costituisce uno strato profondo della nostra cultura comune, trasmessa a tutti attraverso la scuola secondaria, e universalmente assunta come fondamento strutturale della nostra comprensione del mondo sociale. Essa non è stata oggetto di grandi controversie, ma ha rappresentato la caratteristica *comune* alle due principali *Weltanschauungen* dell'ultimo secolo, liberalismo e marxismo, altrimenti in dura contrapposizione reciproca.

Questa interpretazione della storia prende la forma di un mito storico composto da due tesi principali. La prima è che, dal mondo feudale medievale europeo, in cui i signori feudali regnavano sui contadini, emerse un nuovo strato sociale, la borghesia urbana, che dapprima indebolì economicamente e poi rovesciò politicamente l'*ancien régime*. Il risultato fu un'economia capitalistica dominata dal mercato, combinata con un sistema politico

rappresentativo basato sui diritti individuali. Sia i liberali sia i marxisti hanno descritto la storia europea in questo modo; ed entrambi hanno anche plaudito a questo processo storico come «progressivo».

La seconda tesi di questo mito storico può essere colta nel modo più chiaro nel libro di Karl Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, nel quale l'autore distingue tre stadi successivi della storia economica europea – *geschlossene Hauswirtschaft*, *Stadtwirtschaft* e *Volkswirtschaft* [economia chiusa, economia cittadina ed economia nazionale]. L'elemento fondamentale, quello con il quale Bücher rappresenta la convergenza fra liberali e marxisti, è la percezione della storia moderna come storia dell'espansione degli ambiti dell'attività economica, in cui la svolta di maggiore rilievo fu quella da una economia «locale» a una economia «nazionale», collocata ovviamente all'interno di uno stato nazionale. Bücher sottolinea la connessione insistendo sul fatto che «die Volkswirtschaft das Produkt einer jahrtausendelangen historischen Entwicklung ist, das nicht älter ist als der moderne Staat» [l'economia nazionale è il prodotto di uno sviluppo che si protrae per migliaia di anni, e non è antecedente allo stato moderno] (Bücher, 1913, p. 90). Si noti per inciso ancora una volta il termine «sviluppo». Bücher rende esplicite le implicazioni spaziali presenti nelle categorie generiche e descrittive che si trovano nelle opere di molte altre importanti figure della scienza sociale del XIX secolo: Comte e Durkheim, Maine e Spencer, Tönnies e Weber.

Ritengo che entrambe le tesi che compongono il mito storico dominante della storia moderna europea costituiscano notevoli distorsioni di ciò che è in realtà avvenuto. Non discuterò qui le ragioni per le quali ritengo l'idea di una borghesia che nella sua ascesa avrebbe scalzato in un modo o nell'altro l'aristocrazia più o meno l'opposto di quanto è realmente avvenuto, vale a dire la trasformazione dell'aristocrazia in borghesia allo scopo di conservare i propri privilegi collettivi. Ho argomentato questa tesi altrove. Preferisco concentrare qui la mia attenzione sul secondo mito, quello dell'espansione degli ambiti dell'attività economica.

Se il movimento fondamentale della storia moderna europea è stato il movimento dall'economia cittadina all'economia nazionale, dall'arena locale allo stato nazionale, che ruolo svolge il «mondo»? Essenzialmente quello di un epifenomeno, Si ritiene che gli stati nazionali spendano parte del loro tempo e delle loro energie (nella maggior parte dei casi una piccola parte) in attività *inter*-nazionali; commercio internazionale, diplomazia internazionale. Queste cosiddette relazioni internazionali sono in qualche modo «esterne» a questo stato, a questa nazione, a questa «società». Tutt'al più, si ammette talvolta che questa situazione si è evoluta, ma solo molto di recente (dal 1945, o persino solo a partire dagli anni settanta), nella direzione di una

«internazionalizzazione dell'economia» così come della sfera politica e di quella culturale, Dunque, si sostiene, potrebbe esserci ora, «per la primissima volta», qualcosa che possiamo chiamare produzione mondiale o cultura mondiale.

Questa immagine, che mi sembra tanto più bizzarra quanto più studio il mondo reale, è l'essenza del significato operativo del concetto di «sviluppo della società». Mi si consenta di presentare un'altra immagine, un altro modo di riassumere la realtà sociale, un quadro concettuale alternativo che spero capace di cogliere più pienamente e utilmente il mondo sociale nel quale viviamo.

La transizione dal feudalesimo al capitalismo comportò prima di tutto (sia logicamente che temporalmente) la creazione di una economia-mondo, Venne cioè creata una divisione sociale del lavoro mediante la trasformazione del commercio su lunga distanza da commercio di «beni di lusso» in commercio di «beni essenziali», che legò insieme processi dispersi in lunghe catene di merci. Le catene di merci erano composte dalla connessione di particolari processi di produzione, il cui legame rendeva possibile l'accumulazione di quantità significative di plusvalore e la sua concentrazione relativa nelle mani di pochi.

Queste catene di merci esistevano già nel XVI secolo e furono precedenti a qualsiasi cosa possa essere significativamente chiamata «economie nazionali». Esse potevano essere a loro volta rafforzate solo mediante la costruzione di un sistema interstatale coordinato con i confini della divisione sociale del lavoro reale, l'economia-mondo capitalistica. L'espansione che l'economia-mondo capitalistica operò dalla sua originaria base europea fino a includere l'intero globo fu parallela a quella dei confini del sistema interstatale. Gli stati sovrani furono dunque istituzioni create e definite all'interno di questo sistema interstatale (in espansione), e derivarono la loro legittimità dalla combinazione dell'autoaffermazione giuridica e del riconoscimento da parte degli altri stati, che è poi l'essenza di ciò che intendiamo per «sovranità». Che non sia sufficiente proclamare la sovranità per esercitarla è bene illustrato dagli esempi attuali dei Bantustan «indipendenti» in Sud Africa e dallo stato turco nella zona settentrionale di Cipro. Queste entità non sono stati sovrani poiché gli altri membri del club degli stati sovrani (in entrambi i casi con una singola eccezione, di per sé insufficiente) non li riconoscono in quanto tali. Non è chiaro quanti riconoscimenti siano necessari, e da parte di chi, per legittimare una rivendicazione alla sovranità. L'esistenza di una soglia diviene evidente osservando la fermezza con cui il Marocco si oppone al desiderio della maggioranza dei membri dell'Organizzazione per l'Unità Africana (OAU) (a dire il vero una maggioranza esigua) di ammettere a pieno titolo la

Repubblica Democratica della Sahara Araba in questa struttura interstatale regionale. Chiaramente, il Marocco è consapevole che il riconoscimento da parte dell'EAU avrebbe un notevole peso agli occhi delle grandi potenze, e la rivendicazione potrebbe in tal modo superare la soglia.

A «svilupparsi» è stato dunque il sistema-mondo e non le singole «società». Una volta creata, l'economia-mondo capitalistica dapprima si consolidò e poi approfondì e ampliò nel corso del tempo il dominio delle sue strutture fondamentali sui processi sociali situati al suo interno. L'intera immagine di un movimento dal seme alla pianta, dall'embrione all'organismo maturo, ammesso che sia plausibile, ha senso solo se applicata a un'unica economia-mondo capitalistica in quanto sistema storico.

È all'interno di questa struttura in trasformazione che ebbero origine molte delle istituzioni che, del tutto erroneamente, sono spesso descritte come «primordiali». La sovranità delle giurisdizioni politiche si istituzionalizzò sempre più, a mano a mano che (e nella misura in cui) un qualche tipo di lealtà sociale si sviluppava nei confronti delle entità definite dalle giurisdizioni. Lentamente, e in modo più o meno coordinato con i mutevoli confini di ogni stato, si radicò un corrispondente sentimento nazionalistico. Se, all'interno del sistema-mondo moderno, in un primo momento questi «nazionalismi» erano deboli o inesistenti, nel corso del suo sviluppo essi divennero rilevanti, ben radicati e pervasivi.

Le nazioni non furono gli unici nuovi raggruppamenti sociali. Le classi sociali, così come le abbiamo conosciute, furono create nel corso di questo sviluppo, sia oggettivamente che soggettivamente. I sentieri della proletarizzazione e della borghesizzazione sono stati lunghi e tortuosi, ma soprattutto sono stati il risultato di processi su scala mondiale. Persino le attuali strutture degli aggregati domestici sono entità scaturite da questi processi e soddisfano simultaneamente la duplice esigenza strutturale di socializzare la forza lavoro e di dare a essa una parziale protezione degli effetti negativi del sistema lavorativo.

Se dovessimo usare un'immagine visiva per rendere chiara questa descrizione, dovremmo rappresentarci non un piccolo nucleo al quale si aggiungono strati esterni bensì un'esile struttura esterna che si riempie gradualmente di un denso sistema reticolare interno. Opporsi ai concetti di *Gemeinschaft* e di *Gesellschaft* come è convenzionalmente fatto non solo dalla sociologia tedesca ma anche dalla sociologia mondiale significa non cogliere il punto essenziale. È il sistema-mondo moderno (cioè l'economia-mondo capitalistica, di cui il sistema interstatale di stati sovrani costituisce la struttura politica) che costituisce la *Gesellschaft* all'interno della quale sono situati i nostri obblighi contrattuali. Per legittimare le proprie strutture, questa

Gesellschaft non solo ha distrutto le molteplici *Gemeinschaften* storicamente esistite (ciò che viene solitamente evidenziato) ma ha creato una rete di nuove *Gemeinschaften* (e in particolare le nazioni, cioè le cosiddette società). Il nostro linguaggio è dunque capovolto.

Sono tentato di dire che in realtà non ci stiamo muovendo da *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*, ma da *Gesellschaft* a *Gemeinschaft*, sebbene anche ciò non sia del tutto esatto. È piuttosto la nostra unica *Gesellschaft*, l'economia-mondo capitalistica (che tuttavia è solo una struttura parzialmente contrattualizzata), che ha creato le nostre molteplici e significative *Gemeinschaften*. Lungi dall'essere moribonde, queste ultime non sono mai state così forti, complesse, coesistenti e in competizione tra di esse, tanto influenti sulle nostre vite. E tuttavia non sono mai state meno legittimate. Né sono mai state più irrazionali, sostantivamente irrazionali, e questo proprio perché sono scaturite da un processo *gesellschaftliche* [societario]. Le nostre *Gemeinschaften* sono, se si vuole, i nostri amori che non osano rivelarsi.

Si tratta ovviamente di una situazione insostenibile, e ci troviamo nel bel mezzo di una ribellione culturale su scala mondiale contro queste pressioni incalzanti, una ribellione che sta prendendo le forme più varie: i fondamentalismi religiosi, gli edonismi della rinuncia e quelli dell'individualismo esasperato, le molteplici «controculture», i movimenti verdi e, di non minore importanza, il fermento di movimenti antirazzisti e antisessisti davvero importanti e potenti. Non intendo sostenere che non vi siano differenze fra questi vari gruppi. Tutt'altro. Ma essi sono la conseguenza comune dell'espansione incessante del sistema sociale storico nel quale ci troviamo collettivamente intrappolati, un sistema storico formalmente sempre più razionale, e sostantivamente sempre più irrazionale. Rappresentano grida di sofferenza contro l'irrazionalità che opprime nel nome di una logica razionalizzante e universale. Se ci fossimo realmente mossi da una *Gemeinschaft* verso una *Gesellschaft*, tutto questo non sarebbe avvenuto. Dovremmo ora invece bagnarci nelle acque razionali di un mondo illuministico.

Tutto ciò, per un verso è motivo di speranza. Il nostro sistema storico, come tutti i sistemi storici, è pieno di contraddizioni, di processi che ci spingono ad andare in una direzione per perseguire i nostri interessi di breve periodo e in un'altra direzione per perseguire i nostri interessi di medio termine. Queste contraddizioni sono intrinseche alle strutture economiche e politiche del nostro sistema e stanno per esaurirsi. Ancora una volta, non intendo ripetere qui analisi che ho svolto altrove su quella che definisco «crisi di transizione» (Wallerstein, 1988), un lungo processo della durata forse di centocinquanta anni, che è già iniziato e che sfocerà nella scomparsa dell'attuale sistema e

nella sua sostituzione con qualcos'altro, senza, tuttavia, alcuna garanzia che questo qualcos'altro sarà sostanzialmente migliore. Nessuna garanzia ma una significativa possibilità. Vale a dire che ci troviamo di fronte a una scelta storica, collettiva, un tipo di scelta che capita raramente e che non fa parte del destino di ogni generazione dell'umanità.

Preferirei sviluppare qui la questione del possibile ruolo delle scienze sociali storiche in questa scelta collettiva, insieme morale e politica. Ho sostenuto che il concetto di «società» e i miti storiografici di quello che ho chiamato il consenso liberale-marxista del XIX secolo, che hanno concorso a formare la struttura delle scienze sociali come principale espressione ideologica del sistema-mondo, sono fundamentalmente errati. Naturalmente ciò non è stato casuale. Il concetto di società e i miti storiografici facevano parte del meccanismo che ha permesso al moderno sistema-mondo di operare a meraviglia nell'epoca di maggiore prosperità. In un periodo di relativo equilibrio sistemico, la consapevolezza degli intellettuali è forse il riflesso più sensibile dei processi materiali sottostanti.

Tuttavia non ci troviamo più in un periodo di relativo equilibrio sistemico. Non è che il meccanismo abbia funzionato in modo insoddisfacente; piuttosto esso ha funzionato troppo bene. L'economia-mondo capitalistica si è rivelata straordinariamente abile per quattrocento anni nel risolvere i suoi problemi di breve e di medio periodo. Inoltre sembra in grado di poter fare lo stesso nel presente e nel prossimo futuro. Ma le stesse soluzioni hanno prodotto dei cambiamenti nella struttura di base, cambiamenti che stanno col tempo eliminando la possibilità di realizzare i costanti adattamenti necessari. Il sistema sta eliminando i suoi gradi di libertà, e ciò spiega il fatto che, fra i costanti osanna all'efficienza della civiltà capitalistica, ovunque si osservano segni di malessere e di pessimismo culturale. Il consenso ha dunque cominciato a sgretolarsi. E questo è ciò che si riflette nella miriade di movimenti antisistemici che si sono sviluppati con impeto e che ormai sfuggono al controllo.

Tra gli intellettuali questo malessere si riflette nella messa in discussione di alcune premesse fondamentali della conoscenza. Ci sono dei fisici che mettono in dubbio l'intera descrizione filosofica della scienza come «disincantamento del mondo», una descrizione che va da Bacone a Newton a Einstein, e ci chiedono di renderci conto che la scienza è invece il «reincantamento del mondo» (Prigogine e Stengers, 1981). E molti hanno cominciato ad avvertire che è inutile analizzare i processi di *sviluppo sociale* delle molteplici «società» (nazionali) come se si trattasse di strutture autonome, che si evolvono internamente, quando in effetti sono, e sono state, soprattutto strutture create, e che hanno preso forma, in risposta a processi su

scala mondiale. Sono questa struttura su scala mondiale e i processi del suo sviluppo che costituiscono la vera materia della nostra indagine collettiva.

Se sono in qualche modo vicino al vero, ciò ha delle conseguenze. Significa naturalmente che dobbiamo ripensare collettivamente le nostre premesse, e dunque le nostre teorie. Ma c'è un aspetto ancor più gravoso. Dobbiamo reinterpretare il significato di tutto l'insieme dei «dati empirici» lentamente accumulati, un insieme la cui crescita costante sta colmando le nostre biblioteche e i nostri archivi, e che serve da fondamento storicamente creato e distorto di quasi tutto il nostro lavoro attuale.

Ma perché dovremmo fare questo? E in nome di chi, di quali interessi? Una delle risposte date negli ultimi settantacinque anni è stata «in nome del movimento, del partito, del popolo». È una risposta da respingere non tanto in omaggio alla separazione tra scienza e valori quanto perché non è una risposta, e questo per due ragioni. In primo luogo, il movimento non è unico. Forse, a un certo punto, la famiglia dei movimenti antisistemici ha potuto rivendicare una apparenza di unicità, ma sicuramente ciò non è più possibile. E, nei termini dei processi su scala mondiale, non esiste solo una molteplicità di movimenti, ma persino di tipi di movimenti. In secondo luogo, l'insieme dei movimenti sta attraversando una crisi collettiva che riguarda l'efficacia della strategia di cambiamento che scaturì dai dibattiti del XIX secolo. Mi riferisco alla strategia di conseguire la trasformazione attraverso la conquista del potere statale. Il fatto è che gli stessi movimenti antisistemici sono stati un prodotto del sistema-mondo capitalistico. Di conseguenza, con le loro azioni non solo hanno indebolito il sistema-mondo (il loro obiettivo dichiarato, parzialmente raggiunto), ma lo hanno anche rafforzato, in particolare conquistando il potere statale e operando all'interno di un sistema interstatale che è la sovrastruttura politica dell'economia-mondo capitalistica. E ciò ha creato dei limiti intrinseci alla loro capacità di mobilitarsi con efficacia in futuro. Dunque, mentre il sistema-mondo è in crisi, sono in crisi anche i movimenti antisistemici e, si può aggiungere, anche le strutture analitiche di auto-riflessione di questo sistema, cioè le scienze.

La crisi dei movimenti si esprime nell'aumento della loro incapacità collettiva di tradurre la loro crescente forza politica in processi che potrebbero realmente trasformare il sistema-mondo esistente. Uno dei loro limiti attuali, sebbene certamente non l'unico, è dovuto al fatto che le loro stesse analisi hanno assimilato aspetti essenziali dell'ideologia dell'attuale sistema-mondo. Il contributo delle scienze sociali in questa crisi di transizione può dunque consistere in un coinvolgimento che sia vincolato ai movimenti e allo stesso tempo svincolato da essi. Se la scienza non può offrire la prassi, può tuttavia offrire le intuizioni che derivano dall'essere distanti, purché essa non sia neutrale. Ma gli scienziati non sono mai neutrali, e dunque non è neutrale

nemmeno la scienza che essi producono. L'impegno di cui parlo è naturalmente l'impegno per una razionalità sostanziale; è un impegno di fronte a una situazione in cui la scelta collettiva è resa possibile dal declino del sistema sociale storico nel quale viviamo e, nello stesso tempo, è resa difficile dall'assenza di una forza sociale alternativa ben definita che si presenti come una scelta saggia.

In questa situazione, in termini puramente intellettuali, dobbiamo ripensare i nostri apparati concettuali e liberarli della patina ideologica del XIX secolo. Dobbiamo essere radicalmente agnostici nel nostro lavoro empirico e teorico, e allo stesso tempo cercare di creare nuove strutture euristiche che parlino dell'assenza, e non della presenza, della razionalità sostanziale.

Mi si perdonerà se, a un congresso di sociologi tedeschi, mi richiamo a Max Weber. È noto l'appassionato discorso che tenne agli studenti nel 1919: «La politica come professione». C'è un profondo pessimismo in quel discorso:

Non abbiamo davanti a noi la fioritura dell'estate, bensì per prima cosa una notte polare di fredde tenebre e di stenti, qualunque sia il gruppo a cui tocchi ora la vittoria dal punto di vista esteriore. Giacché dove è il nulla, ivi non solo l'imperatore ma anche il proletario ha perduto i suoi diritti. Quando questa notte andrà lentamente dileguandosi, chi sarà ancora vivo di coloro la cui primavera ha avuto apparentemente una fioritura così rigogliosa? (Weber, 1971, p. 120).

Dobbiamo chiederci se la notte polare che poi giunse proprio come Weber aveva previsto è già dietro di noi o se il peggio deve ancora venire. In ogni caso, la sola conclusione che è possibile trarre è la stessa di Weber;

La politica consiste in un lento e tenace superamento di dure difficoltà, da compiersi con passione e discernimento al tempo stesso. È perfettamente esatto, e confermato da tutta l'esperienza storica, che il possibile non verrebbe raggiunto se nel mondo non si ritentasse sempre l'impossibile (Weber, 1971, pp. 120-1).

Ho sostenuto che i nostri concetti possono essere fatti risalire agli enigmi intellettuali generati dalla rivoluzione francese. Lo stesso può essere detto a proposito dei nostri ideali e delle nostre soluzioni. La famosa trinità *liberté, égalité, fraternité* non è una descrizione della realtà; essa non ha permeato le strutture dell'economia-mondo capitalistica, in Francia o altrove. Questa espressione in realtà non rappresentò lo slogan della cosiddetta rivoluzione borghese, quanto l'espressione ideologica del primo serio movimento antisistemico nella storia del mondo moderno che fu in grado di lasciare un'impronta profonda e di ispirare i suoi successori. Libertà, eguaglianza e fratellanza è uno slogan rivolto contro il capitalismo, e non contro il feudalesimo. È l'immagine di un ordine sociale diverso dal nostro che un

giorno potrebbe essere costruito. Per far ciò avremo bisogno di passione e lungimiranza. Non si tratta di un compito facile, ed esso non potrà essere realizzato senza una fondamentale rivalutazione della strategia da parte dei movimenti antisistemici, un altro argomento che non ho potuto discutere qui (cfr. tuttavia Wallerstein, 1984, parte II). E non potrà essere realizzato a meno che coloro che dicono di voler comprendere la realtà sociale, ossia gli scienziati sociali storici, siano pronti a ripetere, nella attività scientifica così come in quella politica, l'invocazione finale di Weber; «Nonostante tutto, continuiamo!».

6. L'eredità di Myrdal: i dilemmi del razzismo e del sottosviluppo

«Raramente l'ignoranza è dovuta al caso,
essa è piuttosto, al contrario,
di natura prevalentemente opportunistica.»

Gunnar Myrdal, *Teoria economica e paesi sottosviluppati*

Introduzione

L'eredità di Myrdal è costituita dalle domande che ha posto più che dalle risposte che ha fornito. Le scienze sociali storiche abbondano di risposte, ma pochi si preoccupano di quali domande porre. Myrdal, che ne era consapevole, disse che la teoria «non è altro che un sistema logicamente correlato di quesiti riferiti al materiale disponibile» (Myrdal, 1971, p. XIV).

Myrdal dedicò gran parte della sua vita intellettuale a svolgere ricerche, a elaborare ipotesi e a offrire soluzioni pratiche per due aspetti di estrema rilevanza nella realtà sociale contemporanea, il razzismo e il sottosviluppo. Studiò il razzismo nel contesto specifico della storia degli Stati Uniti, e intitolò il suo libro *An American Dilemma*. Ma noi sappiamo, naturalmente, che il razzismo non è un dilemma esclusivamente americano, bensì caratteristico del nostro sistema-mondo. Non so se Myrdal, quando, dopo la seconda guerra mondiale, rivolse la sua attenzione al problema dello sviluppo economico dei cosiddetti paesi sottosviluppati, credesse di muoversi verso un'altra, differente sfera della politica pubblica. In ogni caso, non ritengo fosse questo il senso della sua scelta. Credo piuttosto che razzismo e sottosviluppo costituiscano niente altro che un unico dilemma.

Le definizioni fornite dai dizionari insistono sul fatto che un dilemma comporta necessariamente una scelta fra alternative egualmente sgradevoli. Non sono sicuro tuttavia che Myrdal intendesse far propria questa connotazione. Probabilmente egli usava il termine nel senso più ampio e più popolare di una situazione nella quale un individuo si trova sottoposto a pressioni contraddittorie, ma per la quale esiste una soluzione politica che implica una scelta difficile ma non impossibile. Credo che la convinzione nell'esistenza di soluzioni politiche di medio periodo a intricati problemi sociali fosse centrale all'ethos di Myrdal. Per esempio, egli chiude *An American Dilemma* con questa perorazione:

Il razionalismo e il moralismo che, lo ammettiamo o no, costituiscono la forza propulsiva

dell'indagine sociale sono fondati sulla convinzione che le istituzioni possono venire migliorate e rafforzate e che le persone sono buone quanto basta per vivere più felicemente. Con tutte le conoscenze di cui disponiamo oggi, dovrebbe essere possibile costruire una nazione e un mondo in cui la grande propensione degli uomini alla simpatia e alla cooperazione non sia così gravemente frustrata.

Trovare le formule pratiche per procedere a questa incessante ricostruzione della società è il compito supremo della scienza sociale. La catastrofe mondiale pone tremende difficoltà al nostro cammino e scuote fino alle radici la nostra fiducia. Eppure nelle scienze sociali di oggi la convinzione della migliorabilità dell'uomo e della società è forte come non era mai stata dall'Illuminismo in poi (Myrdal, 1944, p. 1024).

Myrdal non si limitò a condurre ricerche che permettevano di approdare a queste «formule pratiche». A sorreggerlo, in tutto il suo lavoro, c'è sempre stata anche la volontà di affrontare il problema ancora più vasto delle implicazioni teoriche e metodologiche di quella che egli considerò come la relazione necessaria fra lo scienziato e gli oggetti dell'indagine scientifica. E ne parlò come del problema del «valore nella teoria sociale» o dell'«obiettività nelle scienze sociali», espressioni che sono i titoli di due dei suoi libri (Myrdal, 1966; 1973), oltre che temi di appendici o capitoli speciali che compaiono in pressoché tutti gli altri. Myrdal respinse con decisione le due principali formule per eliminare i cosiddetti pregiudizi dalla scienza sociale. Affermò che questi pregiudizi non potevano essere eliminati né «semplicemente “attenendosi ai fatti” e affinando i metodi di trattamento statistico dei dati» né «arrestandosi prima di trarre conclusioni pratiche» (Myrdal, 1944, p. 1041). Al contrario:

La scienza sociale è essenzialmente una scienza «politica» [...] le conclusioni pratiche non dovrebbero essere evitate, vanno anzi considerate uno dei compiti principali della ricerca sociale [...] occorre trovare ed enunciare esplicite premesse di valore [...] con questa tecnica, possiamo attenderci di attenuare i pregiudizi e di stabilire una base razionale per l'enunciazione dei problemi teorici e delle conclusioni pratiche (Myrdal, 1944, p. 1045, ora in Myrdal, 1966, p. 131).

Secondo Myrdal, inoltre, non solo è opportuno rendere esplicite le proprie premesse di valore, ma è estremamente negativo evitare di farlo:

La pratica di dar voce alle proprie convinzioni politiche solo per il tramite di presunti argomenti oggettivi e teorie scientifiche probabilmente alla lunga nuoce moltissimo alle posizioni che si vogliono sostenere. La razionalizzazione quasi-scientifica di un disegno politico può bensì essere un'efficace arma propagandistica; ma nel momento cruciale, quando l'ideale ha preso politicamente piede quanto basta per trasformarsi in azione pratica, in un assetto sociale democratico risulta quasi sempre gravemente controproducente. Fanno eccezione a questa regola i progetti nettamente conservatori che mirano soltanto alla difesa dello status quo; per queste posizioni politiche, un'elaborazione di taglio dottrinario è meno pericolosa (Myrdal, 1954, p. XII).

Dunque, quali premesse di valore? Myrdal esprime con chiarezza le proprie: «la desiderabilità della democrazia politica e dell'uguaglianza delle opportunità» (Myrdal, 1959, p. 11). Sono felice di fare mie queste premesse e di avviare la discussione da questo punto. Quali sono allora i dilemmi? E di chi sono? La sostanza della posizione di Myrdal è chiara. Da un lato, gli individui, le nazioni, forse l'intero sistema-mondo, giungono a valutazioni – una parola sulla quale Myrdal insiste – relative a ciò che egli chiama il «piano generale». Il cosiddetto «Credo americano», un elemento centrale della sua analisi degli Stati Uniti, è uno di questi sistemi di valutazioni sul piano generale. Tuttavia, Myrdal ci dice anche che il Credo americano è un «liberalismo umanistico che discende dall'epoca illuministica» (Myrdal, 1944, p. 8). Sembra dunque chiaro che il liberalismo umanistico al quale egli fa riferimento non è esclusivo degli Stati Uniti. Anche l'Europa è stata erede dell'illuminismo, e lo stesso vale oggi per gran parte del resto del mondo. Myrdal affermava cioè implicitamente che le sue stesse premesse di valore («la desiderabilità della democrazia politica e dell'uguaglianza delle opportunità») erano quelle di gran parte del mondo, finché gli individui esprimono le loro valutazioni su di un «piano generale».

Ma, contrapposti a questo «piano generale» di valutazioni, Myrdal vede vari «piani specifici di individui e gruppi in cui desideri, interessi e consuetudini eterogenei dominano il punto di vista delle persone» (Myrdal, 1944, p. LXXI). È il conflitto tra questi due sistemi di valutazioni (quelle al livello generale e quelle ai livelli specifici) che costituisce il «dilemma» o i «dilemmi». Myrdal, in fondo, non fa altro che riformulare l'idea rousseauiana di un conflitto fra volontà generale e volontà particolari e riproporre il contrasto fra universalismo e particolarismo. Inoltre, cosa ancora più importante, ci chiede di non considerare questo conflitto tra valutazioni come semplice «ipocrisia»; ci chiede di considerare l'adesione alle valutazioni al livello generale come più di una mera «adesione formale» (Myrdal, 1944, p. 21). Ci sta dicendo che viviamo moralmente fra dilemmi autentici.

Di chi sono questi dilemmi? Sono, naturalmente, i dilemmi di tutti gli eredi dell'illuminismo, di coloro che credono nella democrazia politica e nell'eguaglianza delle opportunità. Sono i nostri amici, i nostri vicini, i nostri leader, siamo noi stessi. E sono, naturalmente, gli stessi scienziati sociali in quanto comunità collettiva.

Propongo di discutere la domanda di Myrdal in due momenti. Innanzitutto, quali sono le origini del razzismo e del sottosviluppo? Come sono collegati? Perché questi «dilemmi» sono rimasti «insoluti»? E in secondo luogo, in che modo le scienze sociali hanno affrontato queste questioni nel passato? Quale è l'origine e la natura della trasformazione radicale che sta avvenendo oggi

nella teoria e nella metodologia delle scienze sociali storiche? Quali saranno le conseguenze di questa trasformazione delle scienze sociali storiche sui «dilemmi» del razzismo e del sottosviluppo?

I

Da dove nascono razzismo e sottosviluppo? Entrambi sono fenomeni del mondo moderno. Il razzismo non è xenofobia, che è sempre esistita; e il sottosviluppo non è povertà e/o un basso livello di tecnologia, anch'essi sempre esistiti in tutte le epoche storiche. Razzismo e sottosviluppo, come noi li conosciamo, sono invece manifestazioni specifiche di un processo fondamentale attraverso cui il nostro sistema storico è stato organizzato; un processo di simultanea esclusione e inclusione degli individui.

L'affermazione richiede un chiarimento. Il capitalismo, che è la caratteristica che definisce il sistema-mondo moderno, è per definizione un sistema non egualitario. Questo è un tema prediletto dai critici del capitalismo ma è caro anche ai suoi difensori. I difensori del capitalismo esprimono questa realtà dicendo che ricompense adeguate per lo sforzo e l'iniziativa motivano l'innovazione e la crescita, e che in questo modo ognuno trae beneficio dalla situazione. Ma il termine «ricompensa» significa avere qualcosa di più di coloro che non sono ricompensati. I critici del capitalismo esprimono questa realtà in modo diverso, sostenendo che coloro che controllano la ricchezza accumulata sfruttano quelli che non la controllano, appropriandosi in tal modo di una fetta sproporzionata dell'accumulazione corrente. Questo dibattito è familiare a tutti e non intendo riprenderlo. Desidero semplicemente sottolineare che entrambe le posizioni accettano abbastanza chiaramente la premessa che il capitalismo implica una distribuzione diseguale della ricchezza materiale. Esse differiscono naturalmente nella valutazione di questa realtà, del grado in cui essa è stata storicamente inevitabile, e della natura delle sue conseguenze sociali e politiche, ma concordano sulla descrizione fondamentale.

E tuttavia, «al livello generale», come direbbe Myrdal, tutti (o quasi) denunciano il razzismo e il sottosviluppo, considerandoli illegittimi, inopportuni ed eliminabili. Vale a dire che quasi tutti gli individui, quasi tutte le scuole di pensiero ideologiche, hanno sostenuto per qualche tempo l'ideale universalistico di un mondo senza razzismo e senza povertà; tuttavia tutti hanno continuato a sostenere e mantenere istituzioni che hanno direttamente e indirettamente perpetuato, anzi accresciuto, queste realtà che si pretendono indesiderate,

Come è stato possibile? La mia tesi apparentemente paradossale è che una

delle formule fondamentali su cui è stato organizzato il nostro sistema storico, l'economia-mondo capitalistica, è data dalla simultanea esclusione e inclusione degli individui. Ciò è meno paradossale di quanto appaia, e costituisce, in realtà, la chiave per la comprensione del funzionamento del sistema. È anche una *differentia specifica* di questo sistema storico, che lo distingue da tutti quelli esistiti in precedenza, che normalmente operavano in base al principio della inclusione di alcuni e della esclusione di altri. Gli altri, gli esclusi, erano coloro nei confronti dei quali si manifestava la xenofobia; erano quelli da eliminare, se possibile e necessario, anche uccidendoli.

Consideriamo quello che accade nel nostro sistema. All'interno di ogni stato dell'economia-mondo capitalistica esiste una gamma di occupazioni e di posizioni remunerate in misura ineguale. In pratica, tutti gli individui sono situati all'interno di aggregati domestici che normalmente mettono in comune redditi provenienti da molte fonti (salari, transazioni di mercato, rendite, trasferimenti, attività di sussistenza) per creare un fondo da spendere allo scopo di riprodurre la propria esistenza (e, eventualmente, da investire). Questi aggregati domestici posseggono due ovvie caratteristiche di lungo termine. In primo luogo, possono essere collocati su una scala ordinale in base al reddito calcolato sul lungo termine o su tutto l'arco della loro esistenza. Questa potrebbe essere chiamata la loro dimensione di «classe». Sono ovviamente consapevoli del fatto che la classe non è una categoria determinata semplicemente in base al reddito, ma, quale che sia la sua definizione, la maggior parte degli studiosi sosterrrebbe che esiste una correlazione diretta tra classe e livello del reddito totale, come conseguenza o come causa.

In secondo luogo, tutti gli aggregati domestici possono essere identificati in base a una dimensione «etnica». Sono, ancora una volta, consapevoli dei molti dibattiti sul concetto di «gruppo etnico». Uso il termine «dimensione etnica» semplicemente per riferirmi a ogni forma di identità sociale e di identificazione costruita socialmente sulla base di caratteristiche (biologiche o culturali) «ascritte» quali la razza (o il colore della pelle), la lingua, la religione, il paese di origine ecc. Il punto è che in ogni stato esistono attualmente categorizzazioni dei residenti operate in base a queste dimensioni «etiche». E questi gruppi «etnici» sono sempre classificati socialmente lungo una scala ordinale; in ogni stato un gruppo tende a essere il gruppo localmente dominante, anche se vi sono notevoli differenze tra stato e stato sulla dimensione del gruppo dominante in rapporto alla popolazione totale. C'è sempre, d'altra parte, un gruppo o una molteplicità di gruppi che occupano il fondo della scala.

La prima questione che sorge è relativa al legame fra la «classe» e le

dimensioni «etniche» degli aggregati domestici. Sarebbe facile dimostrare che, in tutto il sistema-mondo, esiste una correlazione positiva, imperfetta ma reale, fra la posizione degli aggregati domestici in base alla classe e quella in base all'etnia. In particolare, tra la categoria di classe «più bassa» e lo strato etnico «più basso» vi è una sovrapposizione notevole. È questa semplice realtà che è alla base di ciò che chiamiamo razzismo.

La seconda questione è relativa al legame fra dimensione di «classe» e dimensione «etnica» degli aggregati domestici, da un lato, e diritti politici dall'altro. Come regola generale, si può sostenere l'esistenza di una correlazione tra collocazione «di classe» e «etnica» della famiglia e l'accesso ai diritti politici, e questo anche nei cosiddetti stati «liberaldemocratici». Coloro che si trovano sul fondo della scala sociale corrono il rischio di essere esclusi dai diritti politici in uno dei due seguenti modi: essi possono essere esclusi del tutto dalla categoria di «cittadino», di solito in considerazione del fatto che sono immigranti, figli di immigranti o, persino, immigranti fittizi (come nelle teorie legali del Sudafrica dell'apartheid); o possono essere esclusi non *de jure* ma *de facto*, mediante l'uso di varie forme di coercizione, inganno, pressione ecc. che neghino loro l'accesso (o il pieno accesso) ai diritti politici. In tutto ciò, non sostengo che il resto degli individui (coloro che si trovano in posizione «più elevata» nella gerarchia) abbiano pieni diritti, o abbiano tutti gli stessi diritti (la situazione in realtà varia in modo rilevante da paese a paese) ma semplicemente che vi è un grado ulteriore di esclusione politica per coloro che si trovano più in basso rispetto alle dimensioni di classe e di etnia, e in particolare per coloro che si trovano in basso rispetto a entrambe le dimensioni, e che designerò come «sostrato etnico-di classe».

Questo fenomeno è diffuso ovunque, probabilmente senza eccezioni. È difficile trovare nel mondo un singolo stato che non abbia oggi un «sostrato etnico-di classe». Pertanto, tutte le spiegazioni particolaristiche avanzate nel contesto di specifici stati perdono la loro plausibilità. Si è indotti a chiedersi non solo perché dovrebbe esistere ovunque un sostrato, ma anche perché questo sostrato dovrebbe tendere ad avere, nella maggior parte dei casi, una dimensione etnica.

La risposta alla domanda del perché esiste un sostrato è ovvia. In un sistema storico inegualitario, e l'economia-mondo capitalistica è un sistema inegualitario, devono esserci per definizione dei sostrati. Non ne consegue logicamente che debbano essercene in ogni singolo stato situato all'interno di questo sistema, ma è questa con tutta evidenza la realtà empirica. Ma perché questi gruppi dovrebbero tendere ad avere una dimensione etnica? Questo è così lontano dall'essere logicamente ovvio che può essere analizzato da Myrdal, e non solo da lui, come la fonte di un «dilemma» morale.

Un altro modo di porre la stessa domanda consiste nel chiedersi quale sarebbe la conseguenza di un'economia-mondo capitalistica dalla quale ogni razzismo e ogni consapevolezza etnica fossero di fatto scomparsi. Che cosa accadrebbe, cioè, se avessimo come ora una distribuzione ineguale delle ricompense in base ai ruoli occupazionali, ma se simultaneamente l'*unica* giustificazione dell'ineguaglianza fosse formulata in termini di «classe»? In fin dei conti vi sono solo due possibili «linguaggi di classe». C'è quello dell'*ancien régime*, ossia di ogni sistema con una qualche versione della stratificazione in base alla casta: alcuni individui meritano di ricevere ricompense più elevate in virtù delle loro origini più nobili. Questo linguaggio è stato fermamente respinto in quanto illegittimo all'interno dell'economia-mondo capitalistica. In un certo senso, questo rifiuto è la grande eredità teorica che la rivoluzione francese ha lasciato al sistema-mondo. Occorre coraggio per difendere oggi pubblicamente la desiderabilità dell'allocazione ineguale delle ricompense in base alla nascita all'interno di certi gruppi di casta. Il linguaggio dell'eguaglianza giuridica di tutti gli individui è oggi un dato acquisito del discorso politico mondiale.

Esiste tuttavia un secondo possibile linguaggio di classe, un linguaggio che contrasta meno con l'eredità illuministica: il linguaggio della meritocrazia, *la carrière ouverte aux talents*. Questo linguaggio è oggi ampiamente usato. Lo slogan chiave è quello delle pari opportunità, con il che si intende l'assenza di ostacoli legali alla mobilità individuale fra categorie di «classe». Esso è abitualmente espresso in questo modo: un bambino nato in un aggregato domestico povero dovrebbe avere una eguale opportunità rispetto a chiunque altro di raggiungere da adulto un livello di carriera elevato, a condizione naturalmente che egli sia dotato di «talento», quale che sia il significato di questo termine.

Sappiamo che vi è sempre un considerevole ammontare di mobilità sociale individuale ascendente nel contesto dell'economia-mondo capitalistica. Dico considerevole, ma è dubbio che in ogni generazione, in ogni singolo paese, più del 5 per cento della popolazione abbia sperimentato una mobilità ascendente, e tuttavia il 5 per cento, generazione dopo generazione, potrebbe cancellare l'ineguaglianza. Sappiamo tuttavia che essa non è stata cancellata, nemmeno nei paesi più ricchi, di certo niente affatto nell'economia-mondo capitalistica nel suo insieme. Ne deriva, sia deduttivamente sia empiricamente, che deve esserci, e deve sempre esserci stato, un ammontare altrettanto grande, o quasi, di mobilità sociale verso il basso. In tal modo, quale che sia il cambiamento per particolari individui o aggregati domestici, la distribuzione globale o sistemica è cambiata comparativamente poco, almeno nei termini dell'esistenza di una graduatoria gerarchica di classe

all'interno dei vari stati.

Finché queste realtà sono viste esclusivamente attraverso il prisma di una prospettiva di classe, c'è un'unica conclusione morale da trarre; il reddito è distribuito in larga misura sulla base di un sistema di casta, e il concetto di uguale opportunità è in gran parte una finzione. Ciò è talmente in contrasto con le verità ideologiche oggi prevalenti e con i sentimenti interiorizzati non solo dai difensori del sistema ma anche da coloro che vi si oppongono, da apparire orribile. Se, tuttavia, aggiungiamo la dimensione etnica, questo fenomeno orrendo diviene immediatamente più plausibile, più ragionevole, più accettabile. Senza dubbio provoca una certa inquietudine, ed è questo il motivo per cui la Carnegie Corporation assunse Gunnar Myrdal per realizzare «uno studio globale sui neri in America» (F.P. Keppel in Myrdal, 1944, p. XLVIII). Ma per quanto le conclusioni di Myrdal possano risultare sgradevoli alla Carnegie Corporation, o alla popolazione degli Stati Uniti, o a chiunque altro, esse impallidiscono al confronto delle possibili reazioni alla scoperta che gli appartenenti alla sottoclasse sono trattati come «negri» in assenza di una dimensione etnica. Questa, in effetti, si rivela non essere altro che una giustificazione etnica.

È questo il ruolo del razzismo. Esso fornisce l'unica legittimazione accettabile della realtà di ineguaglianze collettive su larga scala all'interno dei vincoli ideologici dell'economia-mondo capitalistica. Legittima tali ineguaglianze sancendone teoricamente la natura transitoria, e rinviando di fatto alle calende greche ogni cambiamento reale. La giustificazione teorica è ingegnosa perché parla allo stesso tempo, ma in modo diverso, a coloro che posseggono un basso livello di status e a quelli con uno status elevato. Il cardine dell'argomentazione è che coloro che hanno un basso status etnico (e di conseguenza, nella maggior parte dei casi, una posizione occupazionale modesta) si trovano in questa posizione a causa di una eredità culturale svantaggiata ma teoricamente eliminabile, Essi provengono da un gruppo che è, in qualche modo, meno orientato al pensiero razionale, meno disciplinato nella propria etica lavorativa, meno desideroso di conseguire successi negli studi e/o nel lavoro. Poiché non affermiamo più che queste presunte attitudini differenziate siano genetiche, ma soltanto culturali, ci congratuliamo con noi stessi per aver superato gli aspetti più crudeli del razzismo. Ma naturalmente ne abbiamo superato solo la forma più cruda e meno difendibile, l'unica forma del tutto incompatibile con l'eredità dell'illuminismo, Tendiamo a dimenticare che se una eredità culturale differisce da quella biologica in quanto storicamente mutevole, è anche vero che se il termine «cultura» ha un senso, esso indica un fenomeno suscettibile solo di cambiamenti lenti, e questo proprio perché è entrato a far parte del super-io della maggior parte dei membri del gruppo in questione.

Il duplice sottile messaggio che ne discende è questo: agli oppressi viene detto che essi possono modificare la loro posizione sociale, a patto che apprendano le capacità necessarie ad agire secondo quelle modalità che si ritiene spieghino le maggiori ricompense concesse ai gruppi che occupano una posizione più elevata nella gerarchia. E agli oppressori viene detto che essi trarranno beneficio da un'educazione nei presunti valori dello stato, la desiderabilità del fornire eguaglianza di opportunità agli oppressi. Entrambe le parti sono così esortate a perseguire la propria educazione, ritenuta in un certo senso un prerequisito per l'abolizione delle diseguaglianze. Nel presente vi sono sempre rimedi parziali, mai una soppressione definitiva delle ineguaglianze. La loro abolizione definitiva appartiene sempre al futuro.

Nel frattempo, la correlazione fra basso status di classe e basso status etnico perdura. Se si modifica per un gruppo, riappare per un altro. Non occorre che abbia a che fare con la razza per sé; Pierre Vallières sosteneva che gli abitanti del Québec erano «negri bianchi». Ma questa persistente correlazione mantiene il senso dell'identità etnica, un fenomeno che i miglioramenti politici introdotti non fanno che rafforzare. Inoltre, è la coscienza etnica, ancor più della sua realtà, che fornisce un elemento cruciale per l'operare del sistema, poiché significa necessariamente socializzazione etnica dei giovani da parte degli anziani. E la socializzazione etnica, se deve servire agli interessi del gruppo, deve includere una buona dose di percezione realistica della polarizzazione sociale. Dunque, i bambini nati in aggregati domestici di basso livello etnico apprendono normalmente quelle aspettative occupazionali e quei modelli di comportamento che più si addicono alle realtà che si troveranno ad affrontare. Naturalmente, ciò è vero anche per quei bambini nati in aggregati domestici di alto livello etnico. Da ciò deriva che sebbene il meccanismo della coscienza etnica consenta ai gruppi oppressi di lottare politicamente per i propri diritti, esso rinforza allo stesso tempo (e in modo contraddittorio) la loro socializzazione nei ruoli oppressi.

Infine, non va trascurata la misura in cui l'etnicizzazione della forza lavoro aggiunge un grado di flessibilità al sistema capitalistico, elemento storicamente di grande utilità nel garantirne un efficiente funzionamento. Poiché l'economia-mondo capitalistica opera mediante un ritmo ciclico di espansione e contrazione e una costante anche se lenta riallocazione dei nodi guida dell'attività economica, la quantità richiesta di particolari sostrati etnici-di classe varia sempre. Oggi il paese X può utilizzare 5 milioni di questi lavoratori, ma domani ne avrà bisogno di soli 3 milioni. Allo stesso tempo, tuttavia, il paese Y potrebbe muoversi nella direzione opposta. Questo può prendere la forma della disoccupazione; o anche quella di correnti di mobilità «verso l'alto» o «verso il basso». Ogniquale volta ciò accade, si tende ad

assistere nell'arco di una o due generazioni a una ridefinizione delle categorie etniche. Appaiono alcuni nomi nuovi e ne scompaiono dei vecchi. Le categorie sembrano evolversi per adattarsi alle quantità richieste. Alla fine vi è sempre un sostrato etnico-di classe, o forse, più probabilmente, una pluralità di sostrati, ma questi sono stati rimodellati, talvolta radicalmente, in modo da adattarsi all'evoluzione dell'economia-mondo. È proprio perché l'«etnicità» è così straordinariamente malleabile nelle sue manifestazioni specifiche, malgrado venga definita in modo fittizio come un insieme di realtà passate (e quindi probabilità future) immutabili, che è così difficile da fissare nei termini di caratteri permanenti.

È dunque questo il modo in cui il razzismo, che non è niente altro che questo complesso sistema nella sua interezza, opera mediante la simultanea inclusione ed esclusione degli individui. E ciò in due sensi. Il primo è evidente: serve a minimizzare la capacità politica del sostrato mantenendolo allo stesso tempo all'interno del sistema dal punto di vista occupazionale. Ma un secondo modo è meno evidente e probabilmente più importante: il razzismo mantiene gli individui all'interno del sistema dal punto di vista occupazionale quando ne è richiesto il lavoro corrente attivo, e consente al sistema di tenerli in attesa in altri momenti, ma in modo tale da poter essere rapidamente reinseriti al mutare della congiuntura di mercato. Inoltre, questo sostrato ha internalizzato valori che lo rendono desideroso, persino impaziente di essere reinserito. Può essere dunque considerato a ragione un «esercito di riserva» nel senso letterale del termine.

È ora possibile vedere la congruenza tra la spiegazione del razzismo come fenomeno interno ai singoli stati del sistema-mondo e quella del sottosviluppo come fenomeno del sistema interstatale. In primo luogo, vi è una allocazione ineguale e gerarchica delle attività economiche (e quindi dei ruoli occupazionali) su scala mondiale; quella che oggi definiamo divisione assiale del lavoro centro-periferia dell'economia-mondo. Essa ha senza dubbio una dimensione «di classe». Tuttavia, e in modo persino più ovvio, ha una dimensione «etnica». La differenza più grande fra razzismo e sottosviluppo sta nelle prospettive degli studiosi. Mentre al livello nazionale la gerarchia di classe sembra chiara e bisogna spesso dimostrare il fatto che essa è correlata con una gerarchia etnica, al livello del sistema-mondo la situazione è invertita. La gerarchia etnica (che qui assume una sembianza «nazionale») è ovvia, e spesso bisogna provarne la correlazione con una gerarchia di classe. Tuttavia, oggi è sempre più riconosciuta l'esistenza, a livello mondiale, di un sostrato etnico-di classe (ovvero definito in base a una dimensione di classe e a una nazionale) cui facciamo riferimento con espressioni quali «Terzo mondo».

La congruenza fra i fenomeni al livello statale e quelli a livello mondiale continua anche sul terreno del dibattito ideologico. L'«arretratezza» del Terzo mondo (non abbiamo più il coraggio di usare il termine arretrato, ma continuiamo a pensarlo nel segreto delle nostre menti) è spiegata da una radicata differenza culturale. Le prestazioni economiche generalmente mediocri nel Terzo mondo, così come i pregiudizi contro di esso all'interno dei cosiddetti paesi sviluppati, ne sono considerate il risultato. L'istruzione è ritenuta ancora una volta il rimedio. I paesi del Terzo mondo devono apprendere le competenze e soprattutto i valori che sono alla base del mondo industrializzato, e allora «colmeranno il divario». I paesi industrializzati devono imparare ad accantonare i pregiudizi e aiutare i loro fratelli in questo compito. Oggi educiamo. Domani saremo eguali. Ma il domani, per il dilemma del sottosviluppo come per quello del razzismo, rimane lontano nel tempo.

La coscienza nazionalista o terzomondista gioca, a livello mondiale, un ruolo analogo a quello svolto dalla coscienza etnica all'interno di uno stato. Essa organizza i popoli a lottare contro le ineguaglianze; ma, poiché comporta anche un'esperienza della realtà dei rapporti di forza nel sistema-mondo, socializza allo stesso tempo i popoli nei ruoli in esso occupati.

Inoltre, proprio come la costante evoluzione della situazione di mercato dell'economia-mondo richiede costanti rilocalizzazioni a livello nazionale, lo stesso accade a livello mondiale. Oggi possiamo avere bisogno più o meno di X o Y ruoli economico-occupazionali, e spesso risulta ottimale che siano localizzati in luoghi nuovi. Questo richiede una ridefinizione etnica. Ieri, greci, italiani e spagnoli erano mediterranei. Oggi sono europei. Ieri i giapponesi guidavano l'Orda gialla. Oggi, come il governo sudafricano afferma così elegantemente, sono «bianchi onorari». Chi lo sa? Domani gli svedesi potrebbero ancora una volta diventare ciò che erano secoli addietro, barbari dalla pelle chiara. Le categorie etniche e razziali al livello del sistema-mondo sono sempre presenti nel nostro sistema storico, e formano sempre una gerarchia, anche se i nomi delle categorie cambiano incessantemente.

Infine, vi è il modo in cui interi popoli sono soggetti a una simultanea inclusione ed esclusione. Questo è naturalmente vero al livello della relazione fra capacità politica e ruolo nel mercato. I paesi sottosviluppati giocano un ruolo cruciale nei processi produttivi del sistema-mondo ma hanno sicuramente uno scarso potere politico. Ciò è vero anche a un livello puramente di mercato. In periodi di contrazione economica mondiale, interi popoli possono essere respinti in una forzata autarchia e lasciati sopravvivere come meglio possono, così come i *gastarbeiter* possono essere rispediti a casa. Ma con il giungere dell'espansione essi potranno essere risospinti

all'interno. E, inoltre, spesso ne saranno più che felici.

Perché, dunque, questi «dilemmi» sono rimasti «insoluti»? Qui è possibile essere molto più brevi. In effetti vi è poco da dire. I «dilemmi» rimangono «insoluti» perché nessuno è minimamente interessato a «risolverli». Risolverli significa trasformare fin dalle radici il sistema esistente. Ci sono stati in effetti tre approcci sociali ai «dilemmi». L'approccio conservatore è stato quello della negazione. I «dilemmi» non esistono, o esistono appena, o si risolvono da soli. Una parte rilevante del lavoro di Myrdal rappresentò un tentativo di sfondare questa corazza conservatrice, di persuadere gli strati privilegiati del mondo che i dilemmi erano reali e che vi erano forti incongruenze fra le valutazioni sociali e le strutture sociali.

L'approccio liberale – uso il termine «liberale» nell'accezione che ha avuto agli inizi del XIX secolo in Europa e che ha attualmente negli Stati Uniti; potrei usare anche il termine «riformista» o «socialdemocratico» – è consistito nel sollecitare, in una forma o nell'altra, mutamenti legislativi o di politica nel tentativo di ridurre le disuguaglianze. Senza dubbio, questo tentativo, considerato globalmente e sullo spazio complessivo del sistema-mondo, ha avuto un certo impatto. Ma dopo quattro secoli di queste politiche migliorative (che si possono far risalire almeno alla battaglia condotta da Bartolomé de Las Casas per sostenere che anche i nativi americani avevano l'anima) qual è stato il miglioramento? Non credo che il bilancio complessivo sia sensazionale. Esiste realmente meno razzismo e meno sottosviluppo nell'economia-mondo capitalistica della fine del XX secolo di quanto non ve ne fosse ai suoi albori nel XVI secolo?

D'altra parte, l'approccio radicale o rivoluzionario ha permesso di conseguire risultati migliori? È lecito dubitarne. I radicali, o rivoluzionari, hanno nella maggior parte dei casi definito il razzismo e il sottosviluppo come sintomi secondari di qualche malattia primaria. Essi hanno concentrato la loro attenzione intellettuale su quelli che ritenevano essere i sintomi principali, e la loro attenzione politica sulla strategia intermedia di conquista del potere statale. In tal modo hanno senza dubbio assestato, dal punto di vista politico e intellettuale, alcuni colpi efficaci contro il sistema, ma relegando razzismo e sottosviluppo a questioni secondarie hanno perso un'occasione storica e hanno lavorato al rafforzamento del sistema almeno nella stessa misura in cui hanno contribuito a indebolirlo.

Temo che razzismo e sottosviluppo siano più che dilemmi. Essi sono, a mio giudizio, aspetti costitutivi dell'economia-mondo capitalistica in quanto sistema storico. Sono condizioni fondamentali e manifestazioni essenziali della distribuzione ineguale del plusvalore, e rendono possibile l'incessante accumulazione di capitale, la *raison d'être* del capitalismo storico. Organizzano il processo dal punto di vista occupazionale e lo legittimano

politicamente. È impossibile concettualizzare una economia-mondo capitalistica che ne sia priva. Forse è il caso di ritornare alla definizione di «dilemma» data dai dizionari. Dal punto di vista di coloro che detengono il potere nell'economia-mondo capitalistica, risolvere o non risolvere i «dilemmi» del razzismo e del sottosviluppo costituisce «alternative egualmente sgradevoli». Il sistema non può funzionare senza di essi, e sul lungo periodo non può funzionare con essi. È qualcosa in più di una scelta difficile; si tratta di una scelta impossibile.

II

Se la prima metà dell'eredità di Myrdal riguarda le realtà sociali negative costituite dal razzismo e dal sottosviluppo, la seconda è relativa al ruolo che lo scienziato sociale può svolgere rispetto a esse.

Gunnar Myrdal ha avuto una formazione da economista e ha ricevuto il Premio Nobel per l'economia. Tuttavia si è sempre considerato un dissenziente rispetto a quella che definiva la «teoria economica convenzionale», che «lavora con “modelli chiusi” con pochissime variabili» (Myrdal, 1976, p. 83). Contro questa teoria economica convenzionale propose qualcosa che chiamò «economia istituzionale», basata su un «approccio olistico» reso metodologicamente imperativo dal fatto che i sistemi sociali funzionano per «causazione circolare».

Myrdal non faceva mistero del suo fastidio nei confronti degli economisti convenzionali. In uno dei suoi ultimi saggi, *What is Political Economy?* (Myrdal, 1981), egli descrive il processo storico attraverso il quale l'aggettivo «politico» venne escluso dal termine «economia politica» e gli economisti agli inizi del XIX secolo adottarono la filosofia morale a quel tempo dominante, l'utilitarismo. Successivamente, gli autori neoclassici fondarono su questa filosofia morale utilitaristica una psicologia associazionistica e edonistica. E questo, egli osserva, nello stesso momento in cui filosofi e psicologi di professione avevano abbandonato queste teorie. «Lo stesso evidente isolamento della scienza economica rispetto alle altre scienze sociali e alla filosofia, così come esse si svilupparono, risale a quel periodo» (Myrdal, 1981, p. 42).

Myrdal aveva già affrontato queste questioni nel suo primissimo libro, pubblicato in svedese nel 1930, *Vetenskap och politik i national-ekonomien*. Tradotto in tedesco nel 1932 e in italiano nel 1943, esso ebbe un'edizione inglese solo nel 1953. I commenti che, al termine della sua vita, fece sull'impatto del libro sono pungenti:

Dimostrando, quasi cinquanta anni fa, la superficialità e l'incoerenza logica di questa

moderna teoria del benessere [cioè quella sviluppata dalla prima generazione degli autori neo-classici] pensai di essermene finalmente sbarazzato. Ma essa è cresciuta come un tumore maligno. Centinaia di libri e di articoli vengono scritti ogni anno sull'economia del benessere, ragionando nei termini dell'«utilità» individuale o sociale, o di qualche termine analogo. Ma se l'approccio non è del tutto privo di senso, è solo nei termini di una misera psicologia edonistica, e di una filosofia morale utilitaristica costruita su di essa. Mi sono sempre chiesto perché gli psicologi e i filosofi abbiano lasciato gli economisti soli e indisturbati nel loro futile esercizio.

La tendenza, propria dell'economia predominante, verso una visione angusta della professione rispetto alla formazione, alle letture e alla consapevolezza di tutto ciò che esula dall'angusto settore che gli economisti hanno delimitato come campo di indagine, li protegge dai disturbi derivanti da buona parte delle conoscenze della psicologia e della filosofia moderna. E il relativo stato di abbandono in cui versa lo studio della storia del pensiero economico, riscontrabile nei programmi della maggior parte delle università, contribuisce a instillare in essi una fiducia esagerata nella novità dei propri contributi all'economia del benessere. In particolare, impedisce loro di comprendere che ciò che si stanno sforzando di costruire è una teoria economica normativa, ma camuffata, poiché essi non sono disposti a definirsi economisti politici (Myrdal, 1981, p. 43).

Myrdal non è, a mio avviso, troppo severo con la teoria economica dominante, ma, nella sua ansia di sferrarle il colpo decisivo, tende a ignorare il fatto che la follia che la contraddistingue è semplicemente una *reductio ad absurdum* di una malattia molto più diffusa, dovuta ai paraocchi indossati da tutte le scienze sociali storiche.

Avrete forse notato che ho usato ripetutamente questa espressione in un certo senso insolita, le scienze sociali storiche. Si rende forse necessaria una spiegazione. La storia e le scienze sociali, così come le conosciamo oggi, sono in gran parte un prodotto del pensiero del XIX secolo. Naturalmente, la storiografia ha una tradizione molto più antica, e le scienze sociali hanno avuto prima di allora molti proto-praticanti, di solito rubricati sotto l'etichetta di «filosofia». Tuttavia, la rivoluzione francese provocò al sistema-mondo uno shock istituzionale che ha innescato una intera serie di trasformazioni culturali. Tra queste vi fu l'emergere della scienza sociale come attività specializzata. In particolare, quello che era stato un singolo ambito del discorso intellettuale con confini piuttosto vaghi si differenziò, soprattutto fra il 1848 e il 1914, in una serie di cosiddette discipline, ognuna con un proprio nome, spesso un neologismo. Le denominazioni principali furono: storia, geografia, economia, sociologia, scienza della politica, antropologia e (non dimentichiamo) orientalismo.

Nel 1850, nelle università non esistevano dipartimenti, o anche cattedre, in molti di questi settori; nel 1914 nella maggior parte delle università esistevano dipartimenti con queste denominazioni; nel 1960 erano quasi tutti presenti in pressoché tutte le università di ogni parte del mondo. Allo stesso modo, nel 1850, non esisteva nessuna delle associazioni che oggi raggruppano gli

studiosi di questi settori. Come avrebbero potuto d'altronde esserci, dal momento che essi non erano stati ancora riconosciuti in quanto realtà sociali chiaramente circoscritte? E tuttavia nel 1914, in Europa e nell'America settentrionale esistevano associazioni nazionali con questi nomi; e negli anni sessanta questo era vero in tutto il mondo. Le associazioni internazionali sono solo una creazione del XX secolo. Lo stesso discorso può essere fatto a proposito delle riviste specializzate. In breve, un massiccio processo di istituzionalizzazione di cosiddette discipline ha avuto luogo nel corso dell'ultimo secolo circa, ma non prima.

Se ci chiediamo non solo perché la facoltà di filosofia dell'università medievale si differenziò nelle molteplici «discipline» che conosciamo oggi, ma anche perché questa differenziazione assunse proprio questa forma, possiamo osservare che il suo assetto definitivo rifletteva l'ideologia dominante del sistema-mondo del XIX secolo, il liberalismo classico nella sua variante britannica. La prima premessa era che la grande conquista del mondo moderno fosse l'appropriata separazione tra tre sfere della attività umana: la sfera pubblica dell'esercizio del potere, la sfera semipubblica della produzione e la sfera privata della vita quotidiana. Confondere queste sfere era «medievale»; separarle, divino. Fu questa l'origine della triplice divisione del sapere di così fondamentale importanza per l'epistemologia contemporanea: la sfera politica, la sfera economica e la sfera socioculturale. O, nei termini dei dipartimenti universitari e delle associazioni professionali contemporanee: scienza della politica, economia e sociologia.

La seconda premessa era che viviamo in un mondo in progressiva evoluzione. La principale lezione tratta dalla rivoluzione francese fu che il cambiamento era normale. L'impatto della rivoluzione francese e del suo seguito napoleonico fu di indebolire fatalmente la vecchia prospettiva sul mondo sociale, ritenuta ora incompatibile con il funzionamento di un mondo capitalistico che si stava industrializzando, un mondo consacrato al progresso e fiducioso nella possibilità di realizzarlo. Abbiamo dunque una storia che vale la pena conoscere soprattutto perché illustra non la virtù morale o le età dell'oro bensì il lento ma costante conseguimento della perfezione; in breve, l'interpretazione Whig della storia. Poiché ciò che apparteneva al passato era meno buono, in qualche modo meno puro di ciò che appartiene al presente ed è dunque nuovo, la storia non può dirci molto sul presente ed è meglio che resti separata, e distante, dallo studio relativo a esso. Inoltre, si riteneva che la storia esistesse realmente solo quando culminava nel nostro presente. La storia riguardava noi, non gli altri. Di conseguenza, non più tardi degli anni sessanta, uno storico eminente come H.R Trevor-Roper poteva affermare che non esiste nulla che possa essere chiamato storia africana.

La terza premessa era la concezione utilitaristica della psicologia umana, a

sua volta derivata, come Myrdal notava, dalle teorie del diritto naturale, che assumevano l'esistenza di una «natura umana» (scoperta, com'era prevedibile, a imitare i comportamenti sociali degli imprenditori di successo). Questa premessa consentì di assumere l'esistenza di leggi dell'agire umano/sociale che fossero allo stesso tempo universali e conoscibili. E in tal modo permise l'adozione del modello newtoniano della scienza da parte di coloro che avrebbero modellato le nostre idee sul più complesso mondo della realtà sociale.

La quarta premessa era la manifesta superiorità della civiltà occidentale. Naturalmente, questa premessa esisteva già ben prima del XIX secolo. Essa era insita nella visione del mondo cristiana e, a dire il vero, trovava corrispondenza negli assunti comparabili (anche se capovolti) propri di altre civiltà. Ma nel XIX secolo questa visione del mondo sembrò avere la giustificazione empirica del potere militare e tecnologico dell'«Europa» che le permise realmente di dominare il mondo,

Non è dunque difficile capire perché si è arrivati, intorno al 1914, all'attuale divisione disciplinare. Economia, sociologia e scienza della politica rappresentavano lo studio separato delle tre sfere presumibilmente separate della vita contemporanea, ciascuna alla ricerca delle leggi universali che si riteneva governassero ogni sfera. La storia divenne lo studio del passato dell'Europa, in particolare del suo passato politico. I popoli stranieri che venivano conquistati in Africa, in Asia, nelle Americhe e in Oceania richiedevano specialisti che si dedicassero al loro studio. Poiché si trattava di popoli «primitivi», privi di testimonianze scritte, essi dovevano essere studiati *in situ*; e poiché erano «primitivi» e non avevano ancora appreso a differenziare le sfere dell'agire umano, dovevano essere studiati etnograficamente, cioè attraverso la descrizione dell'insieme complessivo dei loro modelli presumibilmente immutabili. Questo studio etnografico veniva contrapposto o allo studio universalizzante del presente dell'Europa, o allo studio storico (cioè evolutivo) del suo passato. Infine, l'orientalismo emerse come lo studio di quella parte lontana del mondo che aveva una cosiddetta civiltà «elevata», che era cioè dotata di scrittura: i mondi della Cina, dell'India, dell'islam ecc. Essi venivano studiati non etnograficamente ma filologicamente allo scopo di comprendere, in ciascun caso, i codici specifici delle élite civilizzate, le religioni (denominate religioni «mondiali», a differenza delle ristrette credenze tribali), la complessità dei linguaggi, le forme artistiche. Ma, ancora una volta, venivano studiati non secondo modalità universalistiche (come nel caso del presente dell'Europa) o storicamente (come nel caso del passato dell'Europa) ma come residui di particolarità fino ad allora immutabili, cioè come preziose, anche se

decadenti, case di bambole.

Tutte queste divisioni disciplinari ci sembrano oggi così ovvie che raramente ne notiamo la singolarità. Le relazioni spaziali, per esempio, non potevano essere facilmente spiegate nel modello dominante, ma ovviamente erano in un modo o nell'altro presenti. Questo fu risolto con la creazione di una disciplina speciale, la geografia, che fu poi relegata al rango di paria nella gerarchia intellettuale.

Tutti i raggruppamenti furono accantonati. L'unica alternativa significativa fu sviluppata in Germania alla fine del XIX secolo con la creazione di un settore di indagine chiamato *Staatswissemchaft*, la cui struttura rappresentava una sfida fondamentale sia alla differenziazione trimodale tra economico, politico e sociale, sia alla distinzione binaria fra il presente universale e il passato storico. La storia della eliminazione istituzionale della *Staatswissenschaft*, completata più o meno negli anni venti di questo secolo, non è mai stata realmente raccontata. Ritengo personalmente che il *Methodenstreit*, che ebbe origine nel mondo di lingua tedesca, debba essere considerato come un importante fattore nella distruzione istituzionale della *Staatswissenschaft*, e che il modo in cui il *Methodenstreit* ha realizzato questa eliminazione è consistito nel rappresentare una enorme diversione dalle questioni reali.

L'essenza del *Methodenstreit* fu di affermare la centralità, per le questioni metodologiche, di una particolare antinomia, quella fra la conoscenza nomotetica e la conoscenza idiografica, presentate come le uniche due modalità di conoscenza possibili (e/o desiderabili), che però si escludevano mutuamente. Le due posizioni presentarono il dibattito come una scelta fra l'esistenza di leggi universali, ritenute obiettivo della ricerca (di qui il termine *scienza sociale*) e l'inesistenza di tali leggi, dovuta all'unicità di ogni specifico fenomeno umano/sociale. Fu facile adattare le nuove cosiddette discipline all'interno di questa matrice. Economia, sociologia e scienza della politica divennero le discipline nomotetiche, conoscibili attraverso lo studio del presente europeo che incarnava la realizzazione del potenziale umano. La storia (la descrizione del passato dell'Europa, l'unico dotato di carattere evolutivo), insieme all'antropologia e all'orientalismo (entrambi impegnati nella descrizione del passato/presente delle civiltà non europee, ciascuno singolare e immutabile) divennero allora le discipline idiografiche. Non vi era dunque spazio per qualsiasi categorizzazione intellettuale che, come la *Staatswissenschaft*, lanciaresse uno sguardo scettico sia sulle pretese nomotetiche sia su quelle idiografiche.

La falsa ferocia del *Methodenstreit* non solo eliminò le alternative come la *Staatswissenschaft*, ma rafforzò anche la compartimentazione delle scienze sociali storiche, un gruppo delle quali era nomotetico (e scientifico) mentre un

secondo gruppo era idiografico (e dunque, secondo la terminologia convenzionale, umanistico). Abbiamo avuto di conseguenza non solo una divisione in «discipline» ma anche un raggruppamento di queste «discipline» in due diverse «facoltà» – le scienze sociali e gli studi umanistici – una istituzionalizzazione supplementare che, non senza imperfezioni, fu di fatto conseguita ovunque.

L'istituzionalizzazione di queste categorie ebbe una ulteriore implicazione per la ricerca collettiva. Il numero degli studiosi aumentò considerevolmente e in modo costante. Furono istituiti programmi di formazione e la accresciuta importanza attribuita nella ricerca alle regole di precisione divenne un corollario naturale. Ma come si diventa precisi nella ricerca nomotetica e in quella idiografica?

La strada verso la precisione della scienza universalizzante consiste nella quantificazione come passo necessario nella ricerca di formule collegate in teoremi. Questo pone un chiaro vincolo alla ricerca empirica concreta. Partendo dall'esigenza della massima quantificazione possibile della ricerca, non occorre molto per giungere al requisito derivato per il quale l'indagine empirica dovrebbe essere condotta in ambiti nei quali esistono dati quantificabili, e quanto più «esatti» (cioè quanto più elaborati e più attentamente compilati) possibile. Non dovrebbe richiedere un grande sforzo di immaginazione accorgersi che, poiché la maggior parte dei dati quantitativi esistenti nel mondo sono stati e sono tuttora raccolti dai governi – il termine statistica è derivato dal termine stato – quanto più «avanzato» lo stato, quanto più recente l'evento, e quanto più rigorosamente definito il fenomeno, tanto più «esatti» i dati. Siamo dunque spinti sempre più nel presente immediato, in particolare quello di alcuni paesi, e verso lo studio di fenomeni di dimensioni sempre più ridotte, una spinta rafforzata dalla naturale differenziazione che era il risultato dell'espansione del numero dei ricercatori. Questo restringimento dell'interesse empirico generò raramente questioni intellettuali per i praticanti di queste ricerche poiché, se si ritiene che la natura umana abbia un carattere universale, ciò che apprendiamo su come essa opera, per esempio, a Stoccolma nel 1988 è applicabile universalmente, a condizione che siano state rispettate le esigenze di precisione nell'uso delle tecniche.

La strada verso la precisione della conoscenza idiografica è naturalmente differente. Quando Ranke esortò a studiare la storia *wie es eigentlich gewesen*, il suo obiettivo era un modello di storiografia che si occupasse della mitologia eroica. Ma come facciamo a sapere ciò che è *realmente* accaduto? Ranke e gli altri diedero una risposta fondamentalmente ingegnosa: scoprire ciò che le persone avevano registrato per iscritto quando gli eventi erano accaduti. Il concetto di «archivi» non costituì una conquista intellettuale da

poco. Ma chi custodiva gli archivi? Naturalmente essi erano tenuti essenzialmente dalle stesse persone che mantenevano le statistiche: soprattutto funzionari statali che, tuttavia, mantenevano (e mantengono) sia archivi sia statistiche relativi solo alle questioni che essi considerano rilevanti. Non è un caso che l'uso degli archivi ci abbia spinti prima di tutto verso la storia diplomatica e, in secondo luogo, verso la storia politica in generale. L'uso degli archivi è un lavoro che ovviamente richiede del tempo. Inoltre, l'uso ripetuto degli stessi archivi spinse gli studiosi a produrre dettagli sempre più accurati. La precisione e il tempo che ciò richiede, combinati con l'espansione delle dimensioni della comunità dei ricercatori, hanno portato gli studiosi a restringere sempre più gli ambiti di ricerca delle loro indagini.

Dunque, la logica del *Methodenstreit* e le sue implicazioni metodologiche indirizzarono sin dall'inizio l'impresa mondiale delle scienze sociali storiche verso lo studio di fenomeni di dimensioni temporali e spaziali sempre più piccole, sia nella ricerca empirica nomotetica sia in quella idiografica. Nel corso del processo, gli studiosi che si opposero a questo risultato perverso furono ignorati, come Myrdal ebbe a lamentarsi del disinteresse nei confronti della cosiddetta «economia istituzionale» da parte del «tumore maligno» dell'economia nomotetica e universalizzante; importanti questioni intellettuali vennero così ignorate non potendo essere affrontate all'interno della cornice di ciascuna delle due metà dell'antinomia del *Methodenstreit*.

Eravamo dunque incapaci di spiegare il razzismo e la sua persistenza. E non potevamo spiegare il sottosviluppo e la sua persistenza. Non potevamo neanche spiegare il come e il perché dell'origine degli stati, né perché avessimo assunto implicitamente che ogni stato ha una «società» e ogni «società» ha uno stato. Ma un mondo del sapere che non è in grado di spiegare fenomeni così centrali è destinato a ritrovarsi in grandi difficoltà. Il mondo reale è costretto a adeguarsi a esso. La prima guerra mondiale e la rivoluzione russa furono un duro colpo; fascismo e nazismo furono ancor più sconvolgenti; e ritengo che il fenomeno Bandung fu ancor più preoccupante. Senza dubbio le scienze sociali storiche «trattarono» ciascuno di questi shock successivi ricorrendo a adattamenti delle teorie e delle pratiche di ricerca. Ma fu un po' come aggiungere epicicli aggiuntivi al modello tolemaico. L'intera analisi stava diventando poco maneggevole. Quando giunse la rivoluzione culturale mondiale del 1968 fu un po' troppo; l'intero edificio barcollò e oggi seguita ancora a crollare.

Politicamente, il 1968 rappresentò a mio avviso non solo un momento rivoluzionario antisistemico (cioè una rivolta su scala mondiale contro l'economia-mondo capitalistica in quanto sistema storico), ma anche, e di eguale importanza, una rivoluzione contro gli stessi «vecchi» movimenti

antisistemici. Questi movimenti, nelle loro tre principali varianti, erano stati in grado, nel periodo dal 1945 al 1968, di conseguire in una certa misura il potere: i socialdemocratici (intesi un po' ampiamente) in Occidente, i comunisti nell'Est, e i movimenti di liberazione nazionale nel Sud. La rivolta del 1968 ne fu in misura rilevante una critica, a causa del loro fallimento nell'essere veramente antisistemici.

In quanto momento rivoluzionario, il 1968 è passato, e in modo definitivo. Ma lo stesso avvenne per il 1848. Tuttavia, il 1968, come già era stato per il 1848, ha lasciato eredità enormi. Tra queste l'impatto sulle università e sul mondo del dibattito intellettuale. Il 1968 spezzò il controllo totale sulle università da parte degli eredi del pensiero del XIX secolo e restituì l'università al suo ruolo di luogo del dibattito intellettuale. Nel frattempo, il *Methodenstreit* cessò di essere l'unica cornice plausibile del dibattito epistemologico. Il confine precedentemente invalicabile fra studi storici o umanistici e studi contemporanei o scientifico-sociali cessò di essere vangelo. Infine, e in modo forse ancor più radicale, fu sfidata quella sfera di tacito consenso all'interno della quale ebbero luogo gli stessi conflitti reali fra il liberalismo e il marxismo del XIX secolo, un tacito consenso che aveva costituito la cornice delle formulazioni concettuali nelle scienze sociali storiche.

Il risultato è stato il disordine. Versioni rivedute dell'ideologia conservatrice degli inizi del XIX secolo si sono affrettate a colmare il vuoto. Sebbene chiassose e aggressive, la loro consistenza intellettuale è stata finora modesta, ottenendo credito principalmente a causa del discredito della sfera del consenso liberale-marxista. D'altro canto, nelle università sono sorti nuovi ambiti di ricerca come risultato diretto della rivoluzione mondiale del 1968; in particolare, gli studi sulla condizione femminile e molteplici versioni di quelli che potrebbero essere genericamente chiamati studi «etnici». Tutti hanno mostrato una grande vitalità, ma si trovano ancora prevalentemente nella fase di acquisizione di consapevolezza, e non hanno ancora di fatto sviluppato la forza per rimodellare l'ordine del giorno del sistema universitario. Alcuni di noi hanno proposto una «prospettiva dei sistemi-mondo» come sfida alle strutture concettuali e alle tendenze metodologiche delle scienze sociali storiche. Devo tuttavia riconoscere che, quale che sia la reputazione della prospettiva dei sistemi-mondo, essa non è riuscita finora ad avere un impatto significativo sulle prospettive di ricerca all'interno delle università.

In breve, siamo nel mezzo di una grande confusione. Attualmente non esiste più in realtà, nelle università, alcun chiaro ordine del giorno della ricerca, e io insisto nel dire che, quantomeno negli ultimi cento anni, è la prima volta che ciò si verifica. Ciò è dovuto al fatto che il mondo del sapere (esso stesso per la prima volta comodamente sistemato in una comunità

universitaria *mondiale*) è nel mezzo di una trasformazione radicale il cui esito è ancora incerto.

Le testimonianze di questa trasformazione radicale sono dappertutto. Ho rilevato ciò che è accaduto in quelle che chiamo le scienze sociali storiche. Ma non dovremmo perdere di vista quello che è avvenuto nelle scienze fisiche e in matematica. Prigogine (insieme a molti altri) sostiene che la dinamica lineare newtoniana e l'analisi dell'equilibrio sono casi molto speciali di un processo più generale nel quale la dinamica non-lineare e le analisi di situazioni lontane dall'equilibrio svolgono il ruolo centrale. Egli ha auspicato la reintroduzione della «freccia del tempo» anche in fisica, e ha sostenuto che lo scopo della scienza non è di semplificare ma di spiegare la complessità. Mandelbrot sostiene, in modo analogo, che la geometria euclidea è un caso molto speciale di un processo più generale, nel quale il mondo reale deve essere misurato principalmente in dimensioni frattali (cioè dimensioni che assumono per la maggior parte valori non interi). Caos, catastrofe e biforcazione sono divenute le parole d'ordine di un movimento che sta cambiando da capo a fondo la scienza moderna.

Nel momento in cui gli scienziati fisici stanno per rigettare le premesse newtoniane sulle quali è basata l'economia neoclassica, gli economisti neoclassici saranno gli ultimi difensori di un modo di teorizzazione sempre più irrilevante e, sulla scena intellettuale attuale, sempre più antiscientifico? I Nobel per l'economia continueranno a essere assegnati a studiosi che offrono dimostrazioni di teoremi la cui confutazione riceve i Nobel in fisica e chimica?

Conclusioni

Quali conclusioni possiamo dunque trarre dall'eredità di Myrdal?

In primo luogo, i dilemmi ai quali Myrdal ha dedicato la sua vita intellettuale sono persino più profondi e intricati di quanto egli pensasse. Egli sembrava credere, in un certo senso come uno psicoanalista, che una volta svelati i meccanismi profondi e le razionalizzazioni sconosciute proprie delle contraddizioni esistenti fra valori e realtà sociali, la società, come un paziente, avrebbe modificato il suo modo di funzionamento. I dilemmi del razzismo e del sottosviluppo non sono, tuttavia, così facili da risolvere. Essi costituiscono piuttosto il tessuto stesso dell'attuale sistema storico: non sono malattie curabili, ma caratteristiche che lo definiscono. Le loro manifestazioni possono cambiare, ma la loro realtà è costante.

In secondo luogo, la questione dei valori nella teoria sociale ha proprio l'importanza che Myrdal gli accordava. E, a questo proposito, egli non è stato

ignorato, come sembrava invece temere. Egli fu anzi un grande profeta che ignoriamo oggi a nostro rischio morale e intellettuale. La trasformazione radicale di cui ho parlato ha liberato la forza di tutti coloro che comprendono che la pretesa ottocentesca di escludere i valori dalla ricerca sociale era per l'appunto questo, una pretesa. E la posizione che Myrdal adottò ha ora acquisito un enorme supporto da un versante non previsto, quello degli scienziati della natura, i quali sostengono che la «freccia del tempo» e l'impatto inevitabile del ricercatore sull'oggetto di studio sono fenomeni veri non solo per le scienze sociali storiche ma anche per la fisica e la matematica; uno sviluppo che Prigogine ha definito il «reincantamento del mondo».

In terzo luogo, Myrdal aveva decisamente colto nel segno per quanto riguarda le sue preoccupazioni metodologiche. Come è noto, la sua metafora organizzativa fondamentale era quella della «causazione circolare e cumulativa», basata sul riconoscimento che «non esiste una ... tendenza verso una automatica e spontanea stabilizzazione nel sistema sociale» (Myrdal, 1959, p. 23). Ciò che occorre tuttavia sottolineare è che, nelle situazioni lontane dall'equilibrio dove avvengono le biforcazioni, queste ultime hanno un carattere stocastico, sono processi il cui esito non può essere previsto e nei quali fluttuazioni relativamente piccole hanno conseguenze vaste e irreversibili.

In quarto luogo, la logica della posizione di Myrdal, come il «disordine» intellettuale degli ultimi due decenni testimonia, indica che vi è un urgente bisogno di una ristrutturazione del sistema universitario mondiale. Ne abbiamo bisogno per resistere a questa trasformazione radicale, e per adeguare le nostre teorizzazioni e le nostre metodologie in modo da far fronte alle biforcazioni sociali e intellettuali che sono davanti a noi. Chiedo dunque l'abolizione dei dipartimenti di economia, sociologia, antropologia, scienza della politica, geografia, storia, e la loro fusione in un singolo dipartimento di scienze sociali storiche. La mia richiesta è ovviamente simbolica. Poiché sebbene le cosiddette discipline non possano più affermare la loro legittimità a esistere in quanto discipline separate, esse sono organizzativamente ben fortificate nelle loro trincee istituzionali. Se si tenesse conto di questo invito, nel corso dei prossimi cinquanta anni emergerebbero certamente molte nuove sotto-discipline, con specifiche definizioni intellettuali e forse con specifici programmi di formazione. Ma il prerequisito essenziale di questa complessa ridefinizione è la creazione di un unico ambito del sapere, basato su un singolo dibattito relativo alle appropriate teorizzazioni euristiche, rivolto allo studio distico di un particolare fenomeno intellettuale, le modalità di funzionamento dei sistemi sociali storici – quello in cui viviamo, quelli esistiti in precedenza nel corso della storia, e quelli possibili.

Infine, questa ristrutturazione delle scienze sociali storiche non può essere concepita come qualcosa di isolato, né dal resto del mondo del sapere né dal mondo sociale del quale essa costituisce sia un riflesso sia una forza motrice. Nella metà del XIX secolo le scienze sociali emersero in accordo e in tensione con i movimenti sociali, determinandosi reciprocamente, Lo stesso accadrà adesso. Chiedendosi quando e come i suoi dilemmi sarebbero stati risolti, Myrdal giunse all'unica risposta possibile; «Quando coloro che hanno delle lamentele da fare concentrano un certo potere, viene il momento in cui gli ideali e la coscienza sociale possono diventare realmente operanti» (Myrdal, 1959, p. 74). I movimenti sociali creano le questioni intellettuali alle quali le scienze sociali storiche cercano di rispondere. Le scienze sociali storiche, nel teorizzare su queste questioni, creano sia gli strumenti sia gli ostacoli per la loro soluzione.

Concluderò pertanto con questa riflessione di Myrdal. La «difficoltà logica di ogni scienza», disse, sta nel fatto che:

essa assume in tutte le sue indagini un *a priori*, ma la sua ambizione deve essere continuamente di trovare una base empirica per tale *a priori* [...] Siamo quindi costantemente alla ricerca di qualcosa che non è possibile sia perfetto, e non raggiungiamo mai altro che sostituti temporanei: questi, però, possono essere migliori o peggiori. Nella nostra presente situazione il compito non è, come a volte si presume, quello relativamente facile di riempire «scatole vuote» di teoria con un contenuto di conoscenza empirica della realtà. Perché le nostre scatole teoriche sono vuote principalmente per non essere costruite in modo tale che possano contenere la realtà. Abbiamo bisogno di nuove teorie che, per quanto astratte, siano più realistiche nel senso che abbiano un alto grado di adeguatezza ai fatti.

Nello stesso tempo, credo che sia una forza disciplinatrice nei nostri sforzi dispersi [...] il fatto che un chiaro concetto dello schema ideale sia continuamente tenuto presente e abbia una funzione di orientamento di tutta la nostra ricerca. Abbiamo bisogno, come condizione preliminare, di liberarci dall'impaccio di quelle predilezioni, piene di pregiudizi e inadeguate, e di quegli schemi teorici irreali e inconsistenti che ci trasciniamo dietro nella nostra tradizione accademica come una pesante zavorra (1959, p. 157).

Uniamoci a Myrdal nel suo invito ad andare «Controcorrente» (1975a). E ricordiamoci che, come egli disse nel discorso in occasione della consegna del premio Nobel, «quando politici ed esperti esitano nel dare la dovuta importanza agli impegni morali, il realismo è assente» (Myrdal, 1975b, p. 420).

7. Sviluppo: stella polare o illusione?

Non vi è forse alcun obiettivo sociale capace di riscuotere un consenso più ampio dello sviluppo economico. Dubito che negli ultimi trent'anni vi sia stato anche un solo governo che non abbia affermato di perseguire questo obiettivo, almeno per il proprio paese. Ovunque nel mondo, ciò che oggi divide la sinistra e la destra, comunque definite, non è la scelta tra sviluppo e non sviluppo, ma quella relativa alle politiche che offrono maggiori garanzie di successo. È stato detto che il socialismo è la strada verso lo sviluppo. È stato detto che il *laissez-faire* è la strada verso lo sviluppo. È stato detto che una rottura con la tradizione è la strada verso lo sviluppo. È stato detto che una tradizione rivitalizzata è la strada verso lo sviluppo. È stato detto che l'industrializzazione è la strada verso lo sviluppo. È stato detto che un incremento della produttività agricola è la strada verso lo sviluppo. È stato detto che lo «sganciamento» è la strada verso lo sviluppo. È stato detto che una maggiore apertura al mercato mondiale (sviluppo orientato alle esportazioni) è la strada verso lo sviluppo. Più di ogni altra cosa, è stato detto che lo sviluppo è possibile, a patto di fare la cosa giusta.

Ma qual è questa cosa giusta? Naturalmente non mancheranno risposte a questa domanda, risposte convincenti, persino appassionate. Se da lungo tempo esistono nel mondo movimenti rivoluzionari, la spinta di fondo è di porre fine a una situazione oppressiva. Ma l'altra motivazione che li sostiene è l'aspettativa che la loro vittoria a livello statale aprirà finalmente le porte a un vero sviluppo del loro paese.

Nello stesso tempo, i risultati delle politiche di sviluppo del passato hanno provocato molte delusioni. In Cina si discute dei modi in cui la rivoluzione culturale avrebbe bloccato per un decennio, e così ritardato, lo sviluppo. In Unione Sovietica sono state messe sotto accusa le rigidità burocratiche e gli errori politici che hanno danneggiato l'economia e si è invocato una *perestroika*. In Africa si discute delle cause del grave peggioramento della situazione economica dopo l'indipendenza e del successivo «decennio» (in realtà vari decenni) di sforzi in direzione dello sviluppo. Negli Stati Uniti e in Europa occidentale si discute di come un eccessivo o inappropriato intervento statale nel processo economico abbia ostacolato l'iniziativa e creato dunque una situazione economica meno vantaggiosa di quella di cui questi paesi beneficiarono in precedenza, o di cui avrebbero altrimenti beneficiato. Malgrado tutte queste discussioni, di fatto nessuno, in Cina, in Unione Sovietica, in Africa, negli Stati Uniti o in Europa occidentale, ha messo in

discussione la desiderabilità o la praticabilità dell'obiettivo dello sviluppo. I critici, o riformatori, o comunque essi si definiscano, hanno solo sostenuto la necessità di adottare nuove e differenti politiche in sostituzione di quelle che secondo loro hanno fallito.

Si pensa che lo sviluppo economico sia un concetto nato nel secondo dopoguerra. Ed è senza dubbio vero che gran parte del lessico usato attualmente da politici e intellettuali è un prodotto della geopolitica dell'epoca post-1945 nel sistema-mondo. È vero anche che a partire dal 1945, la teoria dello sviluppo è stata applicata in modo più ampio e con una maggiore legittimazione sociale che in passato. Ma l'idea fondamentale ha radici molto più antiche. La sua storia sembra coincidere con la storia della stessa economia-mondo capitalista. Autorevoli dibattiti intellettuali relativi ai modi di promuovere lo sviluppo dell'uno o dell'altro paese si sono avuti almeno a partire dal XVII secolo. Dopo tutto, cos'altro era in discussione nell'insieme di proposte politiche che oggi classifichiamo sotto l'etichetta di mercantilismo?

Vorrei perciò riesaminare le nostre conoscenze relative alla storia dell'economia-mondo capitalista allo scopo di rispondere a cinque domande:

- 1) lo sviluppo è sviluppo di che cosa?
- 2) chi o che cosa si sviluppa?
- 3) che cosa si nasconde dietro la richiesta di sviluppo?
- 4) in che modo può avvenire questo sviluppo?
- 5) quali sono le implicazioni politiche delle risposte alle prime quattro domande?

Allora, e solo allora, affronterò la domanda contenuta nel titolo: lo sviluppo è una stella polare o un'illusione?

I

Il termine sviluppo ha due diverse connotazioni. La prima fa riferimento ai processi di un organismo biologico. Dalla piccola ghianda cresce una quercia gigante. Tutti i fenomeni organici hanno vite o storie naturali. Essi vengono in qualche modo alla luce; poi crescono o si sviluppano; infine muoiono. Ma, poiché si riproducono, la morte di un singolo organismo non rappresenta mai la morte delle specie.

La presunta analogia socio-economica è evidente. Le nazioni o gli stati, o le società, in qualche modo (e da qualche parte) vengono alla luce; in seguito crescono ossia si sviluppano. Il seguito dell'analogia, tuttavia, è raramente

portato avanti. Sono pochi i dibattiti relativi all'eventualità che queste entità alla fine scompaiano, o che le specie sopravvivano attraverso un processo di riproduzione. Potremmo chiederci perché l'analogia non è condotta fino in fondo e perché tutta la nostra attenzione è concentrata su quelle che sono considerate le normalità o le anormalità della parte centrale della sequenza, il presunto processo di crescita.

Uno dei motivi può essere che il termine sviluppo ha una seconda connotazione, più aritmetica che biologica. Sviluppo significa spesso semplicemente «di più». In questo caso l'analogia è non con un ciclo organico ma con una proiezione lineare, o almeno monotona. E naturalmente le proiezioni lineari tendono all'infinito. Ora, l'infinito è lontano. Ma è lì, ed è sempre possibile immaginare che vi sia un «di più». Ciò è senza dubbio molto incoraggiante, se viene inteso come possibilità sociale. Di ogni cosa di cui disponiamo oggi una certa quantità, è possibile avere domani quantità maggiori.

Naturalmente, l'infinito è anche terrificante. In un senso molto reale, esso si identifica con il vuoto. Non è qualcosa che tutti sono in grado di sopportare. Esiste una intera letteratura di psicologia clinica relativa al bisogno degli esseri umani di delimitare i loro universi, di creare un ambiente di dimensioni contenute, che offra una ragionevole possibilità di essere controllabile. La discussione di Durkheim sull'anomia è un'altra versione dello stesso argomento.

Qui, tuttavia, ci imbattiamo in una relatività sociale. In un insieme di gruppi ordinati in base alla ricchezza posseduta, e tutti alla ricerca di qualcosa in più, quei gruppi che si trovano in cima hanno dinanzi a loro solo il vuoto, mentre i gruppi che si trovano sul fondo sono delimitati da quelli sopra di loro. In tal modo, mentre alcuni si trovano di fronte prospettive inesplorate apparentemente senza fine, altri devono confrontarsi col progetto più concreto di «colmare il divario» rispetto quelli che già hanno di più.

Ma il quadro presenta un elemento ulteriore. Vi sono momenti buoni e infausti, periodi di espansione e periodi di regresso, o almeno di stagnazione. L'interpretazione sociale di queste fasi tende chiaramente ad avere un carattere relazionale. I periodi buoni sono quelli in cui pensiamo di avere più di quanto avevamo in precedenza. I periodi difficili sono invece quelli nei quali pensiamo o temiamo di avere meno. L'espansione e la contrazione economica presentano poi situazioni differenti se operiamo una distinzione fra i gruppi che si trovano in cima alla scala della ricchezza e quelli che si trovano invece sul fondo. I primi godono naturalmente del benessere che deriva loro dal trovarsi in quella posizione. In periodi di espansione possono, tuttavia, temere il vuoto, e in periodi di contrazione, di non conservare la

propria posizione. Coloro che si trovano sul fondo partono dalla consapevolezza di base del livello relativamente basso di ricompense materiali loro riservato. L'espansione potrebbe suscitare in loro l'ottimistica speranza di un immediato miglioramento assoluto e, a medio termine, di raggiungere il gruppo che li precede. Periodi di contrazione evocano lo spettro dell'arretramento a partire da un livello già basso.

Non è dunque difficile capire perché le persone sono tanto interessate allo sviluppo e oscillino così rapidamente fra schemi alternativi per la sua realizzazione. Lo sviluppo, in quanto raggiungimento di un «di più», è un mito prometeico. È la realizzazione di tutti i nostri desideri libidici. È la combinazione, o meglio la fusione, di piacere e potere. Il desiderio che è dentro ognuno di noi. L'economia-mondo capitalistica in quanto sistema storico ha reso per la prima volta questi desideri legittimi. «Accumulate, accumulate!» è il *leitmotiv* del capitalismo. E in effetti la produzione scientifico-tecnologica del sistema capitalistico ha creato straordinari spettacoli di accumulazione e un impressionante livello di consumo per circa il 10-20 per cento della popolazione mondiale. In breve, la realizzazione del sogno di una accumulazione infinita è diventata non solo legittima ma, in un certo senso, plausibile.

Allo stesso tempo, in quanto esseri viventi, siamo tutti coscienti del problema della morte e della sofferenza. Sappiamo che, mentre alcuni consumano molto, lo stesso non si può dire per la maggior parte degli individui. Siamo tutti egualmente consapevoli che il consumo è una attività orientata al presente, e che nel futuro non potremo più consumare. Coloro che consumano largamente tendono a trarre la conclusione organicistica che non solo loro in quanto individui, ma i gruppi dei quali essi fanno parte, un giorno «tramonteranno». In breve, si trovano di fronte al «disagio della civiltà».

II

Sebbene le controversie relative allo sviluppo abbiano dunque profonde risonanze nelle psicologie sociali (o mentalità) collettive generate dal capitalismo storico, la questione fondamentale non è psicologica ma sociale. Il punto essenziale è che il capitalismo storico è stato finora un sistema caratterizzato da remunerazioni estremamente differenziate, sia in termini di classe sia in termini geografici. Come fatto empirico ciò mi sembra incontestabile, indipendentemente dal fatto che lo concepiamo come un fenomeno teoricamente inevitabile o storicamente durevole.

Se guardiamo tuttavia alle varie zone geografico-giuridiche che costituiscono oggi gli stati sovrani o potenzialmente sovrani, possiamo

osservare che alcune di esse sono incontestabilmente più ricche di quanto non siano state in momenti precedenti della storia dell'economia-mondo capitalistica, sia che il confronto avvenga fra un dato stato oggi e quello stesso stato (più o meno) 50, 100 o 300 anni fa, sia che esso avvenga fra la posizione di uno stato, nella graduatoria interstatale calcolata in base al PNL pro capite, e la sua posizione nella stessa graduatoria 50, 100 o 300 anni fa. È questo ciò che abitualmente intendiamo quando diciamo che un dato stato, per esempio gli Stati Uniti o la Svezia, si è «sviluppato». Esso è «più benevolo» materialmente e (secondo molti) politicamente (espansione dei diritti civili ecc.).

In questo senso chi, dunque, si è realmente sviluppato? A un primo livello la risposta è semplice. Ciò che intendiamo con le espressioni paesi «sviluppati» e «sottosviluppati», così come esse sono state usate negli ultimi trent'anni, è precisamente l'elenco dei paesi che, negli ultimi 50-300 anni, si sono «sviluppati» (o meno) in uno o in entrambi i sensi che ho indicato. In termini generali, consideriamo i paesi dell'Occidente più il Giappone come membri della lista dei paesi «sviluppati», mentre i paesi del cosiddetto Terzo mondo costituiscono l'elenco dei paesi sottosviluppati. I paesi socialisti rappresentano la categoria più controversa rispetto a entrambi i termini di confronto: a che punto si trovano oggi rispetto a dov'erano ieri; e il posto che occupano oggi, rispetto a prima, in una graduatoria. Tra gli studiosi non vi è pieno accordo né sul significato delle misurazioni economiche fondamentali né sul fatto che tali misurazioni rappresentino indicatori validi per i paesi socialisti.

Che cosa sappiamo dunque del modello di «sviluppo nazionale» nel contesto dell'economia-mondo capitalistica prima del 1945? Credo che vi siano alcune cose che possono essere affermate oggi con una certa chiarezza.

In primo luogo, nel corso del XVI secolo cominciò a formarsi un'economia-mondo capitalistica che aveva il suo centro nel continente europeo. Sin dall'inizio, ciò comportò la costituzione di processi di produzione integrati che possiamo chiamare catene di merci. Quasi tutte queste catene di merci tendevano a attraversare i confini politici esistenti. Il surplus totale estratto al loro interno non era mai distribuito equamente in base alla collocazione geografica della sua creazione, ma era sempre concentrato in misura sproporzionata in alcune zone piuttosto che in altre. Chiamiamo «periferie» le zone che hanno avuto la peggio nella distribuzione del surplus rispetto alle zone «centrali». Mentre agli inizi della storia dell'economia-mondo capitalistica sembravano esservi piccole differenze nel benessere economico delle diverse aree geografiche, un semplice flusso di surplus di un secolo fu sufficiente per creare una netta distinzione fra centro e periferia nei termini di tre criteri: l'accumulazione di capitale, l'organizzazione sociale dei processi

di produzione locali, e l'organizzazione politica delle emergenti strutture statali.

Così, intorno al 1600 è possibile affermare già tre cose a proposito delle emergenti zone periferiche (quali l'Europa centro-orientale e l'America spagnola) a confronto con le emergenti zone centrali dell'Europa nord-occidentale. Il consumo pro capite era inferiore; i processi di produzione locali facevano uso di lavoro con un grado di coercizione maggiore e con un reddito reale minore (questo era naturalmente uno dei motivi più importanti per i quali il consumo pro capite era più basso); le strutture statali erano meno centralizzate internamente e più deboli esternamente. È decisivo notare che mentre tutte e tre queste affermazioni erano vere nel 1600, nessuna di esse lo era nel 1450. Queste tre verità empiriche furono la conseguenza dell'operare dell'economia-mondo capitalistica.

In secondo luogo, quantità maggiori di surplus furono ottenute mediante la monopolizzazione relativa di alcuni segmenti delle catene di merci. La monopolizzazione poteva avere luogo a causa dei vantaggi tecnologici o organizzativi goduti da alcuni gruppi di produttori o a causa di vincoli politici imposti al mercato. Quale che fosse la fonte del vantaggio monopolistico, esso era intrinsecamente vulnerabile. Col tempo altri potevano cercare di «copiare» in un modo o nell'altro il vantaggio tecnologico o organizzativo, o cercare di indebolire i vincoli politici imposti al mercato. Questo era naturalmente il desiderio costante dei produttori che ottenevano quote minori del surplus globale creato.

La vulnerabilità storica dei monopoli era reale. I vantaggi erano costantemente minacciati, sia all'interno degli stati sia fra di essi. L'interesse caratteristico del XVIII secolo per la «ricchezza delle nazioni» fu semplicemente una espressione ideologica dell'interesse che i produttori avevano nel mantenere o creare propri vantaggi monopolistici e nel minare quelli degli altri. Ciò che chiamiamo mercantilismo fu semplicemente un metodo organizzato di questa lotta, nella quale i produttori collocati in posizione intermedia in base alla capacità di appropriazione del surplus cercarono di usare le strutture statali all'interno delle quali erano influenti per indebolire rivali economicamente più forti, situati all'interno di altre strutture statali.

Il ricorrente problema della «sovrapproduzione» proprio di ogni mercato esistente, che ha regolarmente condotto a periodi di stagnazione nell'economia-mondo, è stato allo stesso modo il risultato dell'assalto da parte di nuovi produttori al carro della produzione delle merci altamente remunerative, con la conseguenza dell'indebolimento del vantaggio monopolistico mediante l'espansione della produzione totale. Se le politiche mercantilistiche cercarono di rovesciare il vantaggio esistente mediante il

ricorso a meccanismi politici, l'ingresso nella produzione minava tale vantaggio attraverso il mercato. Il risultato finale poteva essere lo stesso, e nessun metodo escludeva l'altro.

Quando un certo tipo di monopolio nelle catene di merci veniva indebolito, i produttori cercavano di crearne di nuovi, poiché questo era l'unico meccanismo praticabile per accaparrarsi una quota significativa (e sproporzionata) del capitale accumulato attraverso la produzione orientata al mercato. Quelli che chiamiamo vantaggi tecnologici riflettono semplicemente questa ricerca di nuovi vantaggi monopolistici. Spesso sono state costituite catene di merci completamente nuove, e altre vecchie sono state costantemente riorganizzate.

Poiché la rendita derivante dalla localizzazione rappresenta un fenomeno relativamente raro (e sul lungo periodo economicamente secondario), l'unica ragione per la quale alcune aree sono più ricche di altre nei termini dell'accumulazione di capitale, vale a dire l'unica ragione per la quale, in ogni dato momento, alcune aree sono più centrali e altre più periferiche, è data dalla loro storia recente all'interno dei processi di funzionamento dell'economia-mondo. Il fatto che una data zona geografica occupi un dato ruolo non costituisce affatto una realtà immutabile. In effetti, ogni volta che un importante monopolio è stato indebolito, il modello di localizzazione geografica del vantaggio è stato soggetto a riorganizzazione. Nell'analisi tendiamo a ignorare le relazioni esistenti e sintetizziamo invece questi fenomeni nei termini delle unità giuridiche che chiamiamo stati. Osserviamo dunque una «mobilità» interstatale. Da un lato abbiamo così l'«ascesa» di alcuni stati. Ma naturalmente questo significa, deve significare, che altri stati «declinano». E ciò accadrà necessariamente finché il surplus sarà accumulato inegualmente e potremo dunque classificare le zone geografico-giuridiche secondo un ordine gerarchico.

In terzo luogo, i confini dell'economia-mondo capitalistica, originariamente situata in Europa, si ampliarono nel corso dei tre secoli successivi. La spiegazione del perché questo è avvenuto risiede nei processi interni alla sua struttura mutevole. Il processo fondamentale può essere descritto nei termini di una sequenza. L'esaurirsi dei monopoli «di punta» ha portato a periodiche stagnazioni economiche nell'economia-mondo (le cosiddette fasi B dei cicli Kondratieff). Ogni stagnazione economica ha portato a una intera serie di cambiamenti destinati a ripristinare il saggio globale del profitto nell'economia-mondo nel suo insieme e ad assicurare il perdurare della distribuzione ineguale: riduzione dei costi di produzione mediante la riduzione del costo del lavoro (sia mediante l'ulteriore meccanizzazione della produzione sia mediante la rilocalizzazione della produzione); creazione di

nuovi prodotti «di punta» monopolizzati mediante l'innovazione; espansione della domanda effettiva mediante l'ulteriore proletarizzazione di alcuni settori della forza lavoro.

Quest'ultimo cambiamento, tuttavia, ha comportato a conti fatti una crescita del reddito reale per i settori in questione, e si è trovato dunque in parziale contraddizione con l'obiettivo di incrementare il saggio globale del profitto. È a questo punto che l'espansione dei confini dell'economia-mondo entra in gioco, come un modo per incorporare nuovo lavoro a basso costo allo scopo di compensare gli incrementi nei salari reali nelle altre zone, mantenendo in tal modo bassa la media globale. La distribuzione ineguale del profitto è rimasta un aspetto cruciale. Ma la strada per conseguire questo obiettivo sta in parte nell'espansione del raggio d'azione dell'economia-mondo capitalistica.

Il fatto che i gruppi dominanti all'interno dell'economia-mondo capitalistica abbiano cercato in vari momenti di ampliarne i confini non significa necessariamente che si è trattato di un processo scontato. Ovunque i popoli hanno opposto resistenza, con diversa efficacia, al processo di incorporazione nell'economia-mondo, soprattutto in considerazione del fatto che l'incorporazione non costituiva affatto una prospettiva attraente, sia nei termini degli interessi materiali immediati, sia nei termini dei valori culturali delle popolazioni che venivano incorporate. Qui, tuttavia, l'economia-mondo capitalistica ha beneficiato dei vantaggi derivanti dai suoi meccanismi interni. La costante ricompensa dell'innovazione ha avuto l'effetto, tra le altre cose, di consentire miglioramenti tecnologici negli armamenti e ha dunque generato una disparità costantemente crescente nel controllo della forza militare fra gli stati centrali dell'economia-mondo capitalistica e le strutture politiche esterne all'economia-mondo. La conquista, persino la conquista degli imperi-mondo organizzati burocraticamente, o almeno il loro graduale smembramento, divenne sempre più possibile.

A questo punto è chiaro che cosa ha comportato il processo di incorporazione. Da un lato, esso ha implicato, nelle aree incorporate, la trasformazione di un certo numero di processi di produzione che furono così integrati nelle catene di merci dell'economia-mondo. Inizialmente le zone incorporate furono inserite nella catena in uno dei seguenti tre punti: produzione di materie prime – prodotti agricoli destinati alla vendita (comprese le derrate alimentari) o prodotti minerari – che entravano a far parte di qualche processo di trasformazione industriale nelle zone centrali; produzione alimentare addizionale per nutrire la forza lavoro impegnata nelle zone periferiche nella produzione delle materie prime; uso del surplus locale per sostenere una forza lavoro che, in determinati periodi, emigrava per

lavorare alla produzione delle materie prime o derrate alimentari necessarie a sostenere i produttori di materie prime.

La seconda trasformazione che avvenne nel corso del processo di incorporazione fu la trasformazione delle strutture politiche esistenti in stati operanti all'interno del sistema interstatale dell'economia-mondo capitalistica. Ciò comportò, a seconda dei casi, la fusione, il rimodellamento delle strutture politiche esistenti, il loro smembramento, la creazione di nuove strutture delimitate in modo del tutto arbitrario. In ogni caso, l'elemento cruciale fu che gli «stati» che risultarono da questo processo (a volte si trattava di quegli «stati» non sovrani chiamati «colonie») dovevano operare all'interno delle regole del sistema interstatale. Essi dovevano mantenere un certo grado di controllo interno effettivo tale da rendere possibili i flussi necessari all'operare delle catene di merci. Ma non potevano essere così forti nei confronti degli stati del centro dell'economia-mondo al punto da minacciare concretamente gli interessi dei principali monopolisti esistenti.

Le varie espansioni dell'economia-mondo capitalistica sono avvenute sporadicamente ma in modo continuo a partire dal XVII e fino al XIX secolo. Alla fine del XIX secolo non vi era nessuna area del globo che fosse esterna alle operazioni del sistema interstatale di questa economia-mondo. Se ancora esistevano zone non coinvolte in nessuna delle catene di merci che costituivano il funzionamento dell'economia-mondo capitalistica, esse non erano numerose, e nel complesso furono incorporate al tempo della seconda guerra mondiale.

La quarta osservazione riguarda la crescita globale delle forze produttive e dei livelli di ricchezza. Sebbene non possa essere logicamente negato che, in una graduatoria, l'ascesa di alcuni implica necessariamente il declino di altri, potrebbe tuttavia essere possibile che una o entrambe le seguenti proposizioni siano anche, e simultaneamente, vere: a) si è avuta l'«ascesa» di tutti gli stati o della maggior parte di essi nei termini di qualche dimensione assoluta dello «sviluppo»; b) la dispersione delle misure assolute è diminuita. In effetti, la principale tesi degli «sviluppisti» liberali è consistita nell'affermare che ciò può essere vero; e molti di essi sosterebbero anzi che ciò è stato storicamente vero,

Credo sia fuori discussione che per il 10-20 per cento della popolazione mondiale con i redditi più elevati, il livello assoluto della ricchezza consumabile sia aumentato, e in misura considerevole, negli ultimi quattrocento anni. Inoltre, poiché questo 10-20 per cento è distribuito in modo diseguale sulla superficie del globo, è certo che questa affermazione è vera per la maggior parte della popolazione delle zone centrali. Se, perciò, utilizziamo misure a livello statale come il PNL pro capite troveremo l'incremento, anche tenendo conto dell'inflazione.

La questione non è se questa espansione straordinaria degli impianti di produzione e della ricchezza reale dovuta alla trasformazione delle forze produttive ci sia stata oppure no. La risposta è naturalmente affermativa. E non è neppure se questa espansione sia andata a vantaggio dei cosiddetti strati intermedi mondiali, i quadri. Naturalmente sì. La questione è principalmente se essa abbia comportato un qualunque aumento del benessere reale per la stragrande maggioranza della popolazione mondiale. Di certo, fino al 1945, quando questa maggioranza era ancora in gran parte rurale, è legittimo dubitare che ciò sia avvenuto. Semmai, in termini del reddito assoluto, queste popolazioni erano probabilmente più povere dei loro antenati. Il divario fra i loro redditi e quelli del 10 o del 15 per cento privilegiato della popolazione mondiale era di certo cresciuto enormemente nei quattro secoli precedenti.

Giungiamo così al momento dal quale la discussione ha preso avvio, il 1945. La trasformazione dell'economia-mondo capitalistica a partire dal 1945 è stata straordinaria sotto due aspetti. In primo luogo, la sua espansione assoluta in termini di popolazione, valore prodotto e ricchezza accumulata è stata probabilmente vasta quanto quella dell'intero periodo 1500-1945. Inoltre, la forza politica delle forze antisistemiche è stata enormemente più grande del periodo precedente al 1945. Questi due fatti, considerati insieme, forniscono la spiegazione del perché lo «sviluppo» sia divenuto a partire da allora un importante argomento del discorso ideologico e un terreno centrale della lotta. Quando le Nazioni Unite proclamarono gli anni settanta «decennio dello sviluppo», la combinazione di crescita materiale e crescita delle forze antisistemiche fu considerata da molti come l'annuncio di una trasformazione fondamentale della struttura pre-1945 dell'economia-mondo. La trasformazione preannunciata non avvenne. E oggi, meno di venti anni dopo, il dibattito ruota in gran parte attorno al perché.

Che cosa è avvenuto dunque, dal 1945 a oggi, per ciò che riguarda la struttura dell'economia-mondo capitalistica? Essenzialmente due cose. Lo sviluppo assoluto delle forze produttive ha comportato una massiccia riduzione della percentuale della popolazione mondiale impegnata nella produzione di beni primari, inclusi beni alimentari. La crescita assoluta del settore manifatturiero e la crescita assoluta e relativa del settore terziario hanno condotto a una «urbanizzazione» sfrenata su scala mondiale, che è ancora in corso a un ritmo sconsiderato. Nel corso di questo processo ci siamo mossi decisamente nella direzione dell'esaurimento delle riserve di lavoro a basso costo finora esistenti. I limiti di questo processo stanno per essere raggiunti. Praticamente tutti gli aggregati domestici sono almeno semiproletarizzati. E le stagnazioni economiche continuano ad avere come conseguenza la completa proletarizzazione di alcuni settori di aggregati

domestici semiproletari. I margini di profitto, sia dei settori «di punta» che di quelli più maturi, devono di conseguenza declinare.

Naturalmente, il tentativo di opporsi a questo processo richiede degli sforzi, da parte delle imprese e delle agenzie statali, per cercare costantemente di «marginalizzare» aggregati domestici precedentemente proletarizzati. E in questo senso i segnali sono evidenti. In effetti, buona parte delle politiche governative neoliberali intraprese in molti paesi nel corso degli anni ottanta hanno rappresentato tentativi che andavano in questa direzione. Per esempio, i vari progetti che, negli Stati Uniti e nell'Europa occidentale, consentirebbero un'adesione facoltativa degli individui ai programmi di assistenza sociale avrebbero, qualora fossero adottati, questo effetto. La resistenza è stata grande. E credo che i prossimi trent'anni mostreranno in maniera definitiva che è politicamente più difficile per il capitale «marginalizzare» popolazioni proletarizzate di quanto non sia per settori della classe lavoratrice proletarizzarsi. Il movimento complessivo rimarrà dunque con tutta probabilità in direzione di una completa proletarizzazione degli aggregati domestici, il che significa lavoro salariato a costi più alti. Se questo è vero, allora il capitale si trova ad affrontare una crescente pressione.

La seconda principale trasformazione del periodo successivo al 1945 è stata la rilevante serie di vittorie di tutti i settori della famiglia mondiale dei movimenti antisistemici. Questo si è manifestato innanzitutto nella creazione di una serie di paesi che chiamiamo «paesi socialisti», intendendo con questo che essi rivendicano, in un modo o nell'altro, di essere eredi della Terza Internazionale. Di fatto, alcuni di questi trionfi sono stati dovuti soprattutto alle capacità militari dell'Unione Sovietica, ma in numero significativo essi sono stati il risultato di forze rivoluzionarie interne, in particolare Cina, Corea, Vietnam, Jugoslavia, Albania e (con una storia piuttosto particolare) Cuba. Una seconda manifestazione di questa trasformazione è stato il trionfo dei movimenti di liberazione nazionale in molti paesi del Terzo mondo. In molti casi si è trattato anche dell'esito di una significativa lotta popolare. Il processo naturalmente è stato considerevolmente diverso da paese a paese, ma un elenco minimo dei paesi nei quali si è avuta una significativa lotta popolare potrebbe includere India e Indonesia, Ghana e Algeria, Angola e Mozambico, Nicaragua e Zimbabwe. Una terza manifestazione è stato l'avvento al potere dopo il 1945 di partiti laburisti e/o socialdemocratici nel mondo occidentale e l'istituzionalizzazione del «welfare state» nella maggior parte di questi paesi.

Non sto sostenendo che l'avvento al potere dei partiti marxisti-leninisti nel blocco socialista, dei movimenti di liberazione nazionale nel Terzo mondo, e quello dei partiti socialdemocratici nei paesi dell'OCSE abbiano rappresentato

la stessa cosa. Ma vi sono stati tuttavia tre elementi che essi avevano in comune. In primo luogo, in ciascun caso si trattò del risultato della crescita, in quei paesi, di forze popolari che considerarono le loro vittorie in un certo senso antisistemiche. (Si può essere d'accordo o meno con questa concettualizzazione; mi limito a sostenere che si trattò di una diffusa autorappresentazione.) In secondo luogo, ciascuna di queste esperienze implicò l'assunzione di funzioni di governo da parte di partiti o movimenti che erano stati all'opposizione politica (e di frequente nell'illegalità). In terzo luogo, e di maggiore rilevanza per la nostra discussione, in tutti i casi i gruppi al potere si posero il duplice obiettivo della crescita economica e di una maggiore eguaglianza interna.

Ho detto che avevano in comune tre cose. In effetti da qualche tempo ve ne è una quarta. Ciascun tipo di movimento al potere è stato sottoposto a critiche dall'interno del proprio paese, e spesso persino dal suo stesso interno, a causa dei fallimenti nel conseguire, o nel conseguire in misura sufficiente, gli obiettivi della crescita economica e della maggiore eguaglianza interna. È questa la fonte della disillusione alla quale facevo riferimento al principio.

III

Questo ci porta alla terza domanda che vorrei affrontare: che cosa si nasconde dietro la richiesta di sviluppo? Il duplice obiettivo indica la doppia risposta. Da un lato, si è ritenuto che sviluppo significasse maggiore eguaglianza interna, vale a dire una fondamentale trasformazione sociale (o socialista). Dall'altro, si è ritenuto che sviluppo significasse crescita economica, e dunque «colmare il divario» con chi sta davanti. Per tutti ciò significò colmare il divario, in un momento o nell'altro, con gli Stati Uniti. Questo fu persino l'obiettivo dell'Unione Sovietica, come fu reso noto con la previsione che essa avrebbe «superato» gli Stati Uniti entro il 2000.

Ma trasformazione sociale e «colmare il divario» dei paesi più sviluppati sono obiettivi diversi. Non sono necessariamente in relazione tra di essi; e possono persino essere obiettivi contraddittori. Mi sembra questa l'essenza di ciò che Mao Zedong sosteneva negli anni sessanta. In ogni caso, dovrebbe essere ormai chiaro che dobbiamo analizzare questi obiettivi separatamente e non possiamo continuare superficialmente ad assumere che essi siano associati, come gli sviluppisti, sia liberali sia marxisti, ma anche molti dei loro antagonisti conservatori, hanno in gran parte fatto negli ultimi centocinquanta anni.

Ho detto che sia i liberali sia i marxisti hanno assunto con superficialità che una crescita che conduca a colmare il divario e una distribuzione più egualitaria costituiscono, sul lungo periodo, vettori paralleli, se non le facce

opposte della stessa medaglia. Ciò che intendevo dire realmente è che le affermazioni ideologiche di entrambi i gruppi hanno sostenuto questo. Rimane la domanda: quale dei due obiettivi, derivati dalle due differenti connotazioni del concetto di sviluppo, è stato il principio guida della spinta politica verso lo sviluppo? In altre parole, di quale dei due obiettivi ci si è preoccupati? A quale si è data la priorità?

La risposta è che gli stati hanno sempre dato priorità al «colmare il divario» e i movimenti si sono divisi su questa questione. In effetti questa divisione risale alle stesse origini delle loro storie collettive e individuali. I movimenti riunirono sotto uno stesso tetto organizzativo coloro che desideravano avere di più, raggiungere (e implicitamente sorpassare) altri, e coloro che lottavano per l'eguaglianza. La convinzione ideologica nel fatto che i due obiettivi fossero correlati servì inizialmente da collante organizzativo. Questo collante prese spesso la forma dell'affermazione che attraverso la crescita economica (la fine della scarsità) sarebbe stato possibile conseguire l'eguaglianza. L'avvento al potere da parte dei movimenti ha tuttavia costretto questi ultimi a considerare operativamente le proprie priorità, cosa che ha rimosso, almeno parzialmente, il rivestimento ideologico. Di qui la disillusione, o almeno la confusione e il malcontento.

Ciò non rappresentava un problema prima del 1945 per due ragioni. In primo luogo, l'economia-mondo capitalistica era ancora in espansione secolare. Fino a che ciò fu vero, le prospettive di una torta crescente erano lì ad assicurare che ciascuno potesse sperare di ottenere di più. Coloro che potevano sperare di avere di più in un prossimo futuro di solito sostennero il sistema in modo totale. Coloro le cui speranze di miglioramento sembravano invece più remote formarono di solito la base sociale dei movimenti antisistemici, una delle cui principali attrazioni fu che essi sembravano offrire una strada politica per accelerare la realizzazione di questa speranza.

In secondo luogo, fino a che l'economia-mondo capitalistica era nella sua fase di espansione secolare, i movimenti antisistemici rimasero politicamente deboli. Sebbene essi sostenessero di rappresentare le classi popolari, e dunque la stragrande maggioranza della popolazione, il sostegno che ricevevano è stato sempre eroso a entrambi gli estremi del loro spettro sociologico. Da un lato, al vertice superiore, il miraggio della mobilità individuale, perfettamente razionale in un sistema in espansione secolare, distrusse il senso di solidarietà collettiva nella lotta degli strati popolari relativamente più ricchi. E, al vertice inferiore, gli strati più poveri (gli aggregati domestici semiproletarizzati) vennero spesso sconfitti, difficili da organizzare, o semplicemente in lotta per la sussistenza. Alcuni furono resi docili anche dalla prospettiva di un impiego a tempo pieno, che costituiva una significativa mobilità ascendente,

naturalmente non nella borghesia ma nel proletariato. Questo era plausibile solo per alcuni, ma non era mai certo chi fossero; e dunque sembrava a molti una prospettiva plausibile. Questa duplice «defezione» spiega naturalmente perché il tradizionale scenario ottocentesco di una rivoluzione operaia non si sia mai finora realmente avverato.

Paradossalmente, la debolezza politica dei movimenti antisistemici fu, prima del 1945, la loro forza. Non potendo giungere al potere, essi furono in grado di mantenere intatta l'ideologia, per quanto contraddittoria, che li aggregava, e dunque di sopravvivere egregiamente in quanto movimenti. Fu l'indebolimento della corazza politica del capitalismo che, consentendo ai movimenti antisistemici di conquistare in gran numero il potere statale, mostrò la loro profonda divisione interna, il contrasto fra quelli che miravano alla mobilità ascendente e quelli il cui obiettivo era l'eguaglianza.

La domanda «che cosa si vuole, quando si chiede lo sviluppo?» non trova dunque nell'analisi storica nessuna risposta univoca. Lo slogan ha occultato una contraddizione che è profonda e duratura. A partire dal 1945, e soprattutto dagli anni settanta, questa contraddizione si è fatta palese, e ci è ora richiesto di fare collettivamente difficili e impegnative scelte politiche.

IV

Prima di affrontare le scelte politiche occorre tuttavia chiarire una ulteriore questione storica, relativa al come lo «sviluppo nazionale» ha in realtà avuto luogo, al dove ha avuto luogo, o almeno al dove si sostiene abbia avuto luogo (più o meno nei paesi dell'OCSE).

Il quadro che solitamente si dipinge mostra, fra il 1750 e il 1950, un certo numero di paesi «svilupparsi» o «industrializzarsi» l'uno dopo l'altro; e considera di solito il termine «industrializzato» come un sinonimo o un indicatore dello sviluppo. La storia si racconta di solito così. Prima si è sviluppata l'Inghilterra, poi forse alcuni altri paesi occidentali, infine l'intera lista (più il Giappone). Questa versione degli avvenimenti storici ci porta, diciamo, al 1950. A partire da questo momento le versioni più conservatrici e quelle più radicali differiscono. Lo scenario più conservatore mostra un processo che continua dopo il 1950, come dimostra l'esperienza di alcuni paesi come la Repubblica di Corea. La versione più radicale sostiene invece che, mentre nel XIX secolo tale sviluppo ha avuto luogo, le condizioni sono ora del tutto diverse e gli ostacoli allo sviluppo nazionale «capitalistico» molto più grandi. La sola alternativa sarebbe oggi una via del tutto nuova di rottura totale con il sistema.

Ma prima di confrontare il modello orientato alle esportazioni con quello dello sganciamento, chiediamoci se in realtà questo scenario rifletta

accuratamente ciò che è avvenuto. Vi è un altro modo di leggere la storia mondiale del periodo 1750-1950. Potremmo infatti considerarla non come la storia del succedersi di sforzi nazionali di sviluppo coronati da successo, ma come quella dell'espansione secolare dell'economia-mondo nel suo complesso. Vi ricordo due aspetti di questa struttura: l'accentuata polarizzazione tra le diverse zone nel corso del tempo, e la costante espansione dei confini esterni del sistema. Ciò che è avvenuto mi sembra abbastanza semplice. L'espansione dell'ambito geografico delle operazioni portò a un aumento delle popolazioni incluse nell'economia-mondo, incorporate allo scopo di creare segmenti delle catene di merci su scala mondiale a basso costo, che creavano surplus senza trattenerlo. La crescita in termini assoluti di questi segmenti doveva implicare uno sviluppo parallelo di altri segmenti di queste catene di merci. E se i primi trattenevano un basso ammontare di surplus, ciò naturalmente significava che gli altri ne trattenevano in quantità elevate. Se le dimensioni (e dunque la geografia) delle zone centrali non fossero cresciute contemporaneamente a quelle delle zone periferiche, il sistema non sarebbe più stato capitalistico.

Se nel 1950 le zone «sviluppate» sembravano molto più numerose del 1750, ciò non fu una conseguenza del fatto che una o due dozzine di stati avessero «sviluppato» le proprie economie «nazionali». Era avvenuto che una o due dozzine di stati erano giunti a racchiudere i frutti principali dell'espansione e dello sviluppo dell'economia-mondo capitalistica nel suo insieme. Gli stati dell'OCSE non hanno «raggiunto» il loro «sviluppo nazionale», ma se lo sono trovato «imposto». A svilupparsi è stata l'economia-mondo capitalistica. È stato come una macchia di surplus accumulato che si espandesse nelle zone immediatamente circostanti nella carta assorbente. Che venisse registrato nella contabilità nazionale di un paese piuttosto che di un altro, non era necessariamente, e neanche principalmente, il risultato delle politiche del paese in questione.

In effetti la situazione oggi è cambiata. I confini del sistema non possono più espandersi. Dunque, nemmeno le dimensioni del centro possono espandersi ulteriormente. Un qualsiasi mutamento significativo nella composizione geografica del centro è *più che mai* un gioco a somma zero. Se una nuova zona ne entra a far parte, un'altra deve esserne espulsa. Ciò è stato sempre parzialmente vero, ma solo parzialmente, a causa dell'espansione globale del sistema. Ora è completamente vero. Se nei prossimi trent'anni la Cina, l'India o il Brasile dovessero effettivamente colmare il divario con i paesi sviluppati, un segmento significativo della popolazione mondiale in altre zone di questo sistema-mondo dovrebbe declinare in quanto centro di accumulazione. Questo sarà vero sia che la Cina, l'India o il Brasile colmino

il divario mediante una strategia di sganciamento, sia che ricorrano a una strategia di sviluppo orientato alle esportazioni o a qualsiasi altro metodo. E sarà vero fino a che gli stati, separatamente, andranno alla ricerca di strategie di sviluppo. «Colmare il divario» implica competizione, che a sua volta implica che lo sviluppo di un paese avverrà in definitiva a spese di altri.

V

Siamo così giunti alla questione che interessa tutti: che cosa bisogna fare? Quali implicazioni politiche possono essere tratte da questa analisi? La prima è anche la più radicale: lo sviluppo nazionale può essere un obiettivo politico esiziale. E questo per due ragioni: per la maggior parte degli stati esso è irrealizzabile, quale che sia il metodo adottato; e per quei pochi stati che possono ancora realizzarlo, che possono cioè trasformare radicalmente la localizzazione dei processi produttivi su scala mondiale e dunque la propria posizione gerarchica rispetto agli altri stati, i benefici saranno ottenuti necessariamente alle spese di qualche altra zona. Questo è sempre stato vero fino a un certo punto. E oggi è vero più che mai.

Sento le grida di tutti coloro che stanno soffrendo a causa della attuale distribuzione ineguale del surplus mondiale. Dunque, che cosa bisogna fare? Possiamo starcene con le mani in mano? La mia risposta è: certamente no.

A questo punto è necessaria una premessa: l'obiettivo è realmente un mondo egualitario e democratico, e non semplicemente un ribaltamento delle fortune all'interno dell'attuale sistema-mondo inegualitario e antidemocratico. Se questo è l'obiettivo, quale è la strada da seguire? Alla fine del XIX e agli inizi del XX secolo l'opinione dominante era che essa passasse per i movimenti della classe lavoratrice organizzati su base nazionale. Nel periodo successivo al 1945 essa si è di fatto trasformata in una convinzione in qualche modo diversa: che la strada fosse quella dei movimenti nazionali organizzati su base popolare.

Ma questi ultimi saranno in grado di ottenere realmente maggiore eguaglianza e democrazia? A questo proposito sono diventato, come molti altri, sempre più scettico. Credo che i movimenti nazionali organizzati su base popolare si siano trovati in un dilemma per il quale non vi è nessuna soluzione facile e che ha fortemente contribuito al senso di impasse e di frustrazione cresciuto di recente.

Il principale argomento a sostegno dei tentativi organizzati dallo stato di trattenere il surplus creato all'interno dei propri confini è che lo stato è l'unico organismo potenzialmente in grado di contrastare la direzione dei flussi di scambio ineguale, strutturalmente essenziali al funzionamento dell'economia-

mondo capitalista. Questo è un argomento molto solido che ha garantito un ampio sostegno. Il suo principale aspetto negativo, tuttavia, è che ogni organismo statale agisce attraverso individui che assumono decisioni e occupano i posti chiave nella politica e nella burocrazia. Questi individui hanno come sottogruppo un interesse diretto nella scelta di priorità fra la crescita e l'eguaglianza. È chiaro che l'interesse economico personale li spinge verso l'obiettivo della crescita e della riduzione del divario; sul medio periodo le condizioni degli strati popolari tendono, nella migliore delle ipotesi, a non registrare alcun miglioramento, e talvolta subiscono un peggioramento. Fino a che le soluzioni saranno delineate e tentate al livello nazionale, il dilemma rimarrà, e gli stati governati da movimenti fino ad allora antisistemici saranno repressivi nei confronti degli strati popolari e nel migliore dei casi solo parzialmente vincenti nel gioco del «colmare il divario», essenzialmente a beneficio dei quadri.

Non vi è un'altra strategia disponibile per i movimenti? Non mi sto riferendo a una strategia a livello mondiale, se con questo si intende una strategia che richiede la costituzione di un movimento su scala mondiale. Una tale alternativa è irrealistica, almeno nel presente. La rivoluzione mondiale o persino un conflitto politico coordinato su scala mondiale rimane in gran parte un artificio retorico. Sto pensando piuttosto di attaccare i flussi di surplus in un altro punto, quello della loro produzione. Supponiamo che i movimenti antisistemici concentrino le loro energie ovunque (nei paesi OCSE, nei paesi del Terzo mondo e sì, anche nei paesi socialisti) su sforzi diretti a trattenere per sé la maggior parte del surplus creato. Un modo ovvio sarebbe di mirare a un incremento del prezzo del lavoro o del prezzo di vendita da parte dei produttori diretti. Questi, come la maggior parte dei prezzi, sono controllati da considerazioni di mercato, ma considerazioni di mercato *all'interno di parametri determinati dalla lotta politica*. Questi parametri sono soggetti a cambiamento, e cambiano costantemente. I capitalisti lo sanno bene e dedicano buona parte delle loro energie politiche su scala mondiale alle politiche dei prezzi.

L'aumento del prezzo del petrolio da parte dell'OPEC negli anni settanta ne è stato un esempio straordinario. Si è trattato chiaramente di un conflitto consapevolmente politico, e i paesi dell'OPEC inizialmente ottennero ottimi risultati. Senza dubbio si può ribattere: «ricorda quello che è avvenuto negli anni ottanta». Senza entrare nei dettagli della controffensiva che in un decennio forzò l'OPEC a cedere, la marcia indietro chiarisce tutti i tranelli delle strategie di sviluppo al livello nazionale. Quando, dopo il 1973, i paesi dell'OPEC trattennero per sé una percentuale maggiore del flusso di surplus, questo fu opera degli stati. Fu poi compito di questi ultimi redistribuirlo: ai quadri, per la creazione di infrastrutture, ai lavoratori ecc. Le pressioni furono

evidenti, così come le vulnerabilità di questa linea di azione.

Se il processo avesse avuto inizio con un aumento del prezzo del lavoro nei settori petroliferi dei paesi dell'OPEC, il suo impatto avrebbe potuto essere meno drammatico, ma anche considerevolmente più difficile da invertire. Se si fosse trattato di una lotta dei lavoratori all'interno degli stati dell'OPEC e non di un conflitto degli stati dell'OPEC contro le potenze mondiali del tempo, lo svolgimento sarebbe stato del tutto diverso. Un aumento costante e politicamente indotto nella quantità di surplus trattenuto difficilmente avrebbe condotto a gravi perdite sul mercato mondiale. Se domani, in tutti i NIC (Newly Industrializing Countries) i lavoratori del settore tessile venissero pagati il 20 per cento in più, l'alternativa di fronte agli acquirenti di questi prodotti potrebbe consistere solo nel rivolgersi ad altre zone egualmente costose. O potrebbero andare alla ricerca di nuovi NIC. La lotta avrebbe i suoi alti e bassi. Ma, e questo è il punto cruciale, in un'economia-mondo che si avvia verso l'esaurimento della sua forza lavoro di riserva, questa battaglia avrebbe molti più alti che bassi.

In un certo senso, quello che sto auspicando è una inversione nella oscillazione del pendolo. La prima grande strategia nella battaglia contro l'ineguaglianza implicò la cosiddetta lotta di classe. Nel XIX secolo questa lotta fu combattuta sia sul posto di lavoro (mediante la costituzione di sindacati) sia nell'arena politica (mediante la costituzione di partiti socialisti). I capitalisti risposero secondo due modalità principali: usarono lo stato per reprimere questi movimenti; e reclutarono nuovi lavoratori, su scala nazionale e mondiale, dal fondo di riserva degli aggregati domestici (semiproletarizzati).

Poiché la distribuzione degli aggregati domestici proletari e semiproletari non è stata casuale ma stratificata su base nazionale, etnica e di razza, risultò chiaro che una strategia politica che si fosse basata sugli aggregati domestici proletari avrebbe ignorato una buona metà delle forze in campo. Siamo così giunti allo spostamento, in modo sempre più netto nel corso del XX secolo, verso quella che potrebbe essere definita una tendenza «antimperialista». Lo scontro enfatizzava ora la liberazione *nazionale* e lo sviluppo nazionale dell'economia, mentre, parallelamente, all'interno degli stati dell'OCSE l'enfasi si spostò sulla lotta antirazzista.

Nel frattempo, tuttavia, la spinta inesorabile del capitalismo verso l'accumulazione di capitale ha indebolito la sua capacità di disporre dell'accesso a una riserva di forza lavoro di fatto illimitata. La strategia dei capitalisti è dunque cambiata. La battaglia sul modello di quella dell'OPEC in effetti fa il loro gioco. Nessuna delle «sette sorelle» (le principali imprese transnazionali del petrolio) ha risentito dell'aumento dei prezzi dell'OPEC. Al contrario! Fino a che l'interesse sarà rivolto principalmente alla distribuzione nazionale del plusvalore accumulato, i capitalisti potranno trasferire la sede

del loro capitale senza necessariamente perdere il controllo di lungo periodo su di esso.

D'altro canto, oggi i capitalisti sono, nei confronti della strategia originaria della lotta «di classe», più vulnerabili di prima poiché l'economia-mondo ha raggiunto i limiti della propria espansione geografica. Ma questo richiede una riorganizzazione delle priorità dei movimenti. Essi non possono più permettersi stretti legami con gli stati, nemmeno con i regimi di cui hanno sostenuto l'avvento al potere. La loro preoccupazione deve essere rivolta a come trattenere una percentuale maggiore del surplus a ogni punto di lunghissime catene di merci. Una tale strategia tenderebbe col tempo a «sovraccaricare» il sistema, riducendo significativamente il saggio globale del profitto e livellando la distribuzione. Questa strategia potrebbe anche essere in grado di mobilitare gli sforzi delle diverse varietà dei nuovi movimenti sociali, tutti orientati in un modo o nell'altro più verso l'eguaglianza che verso la crescita.

Non si tratta di una nuova strategia fabiana. Non ci muoveremo a poco a poco verso l'eguaglianza mondiale. Piuttosto essa si basa sulla convinzione che i saggi di profitto globali sono esposti a attacchi politici a livello locale. E, con il sommarsi di successi locali, avrà luogo un significativo crollo del supporto politico al sistema, poiché ciò forzerà gli ingordi a litigare fra loro e a attingere alla quota di surplus che distribuiscono ai loro agenti e intermediari. Ma naturalmente questo sarebbe un suicidio collettivo, poiché un «esercito» non nutrito a sufficienza tende a rifiutarsi di combattere, e senza un «esercito» a protezione dei capitalisti (cioè un vasto apparato politico e ideologico), l'economia-mondo capitalista non ha alcun modo per sopravvivere.

VI

Lo sviluppo è dunque stella polare o illusione? Spero che adesso la mia risposta sia ovvia. Lo sviluppo nazionale è oggi un'illusione, quali che siano i metodi sostenuti e usati. Se tutte le nostre energie saranno rivolte in quella direzione, allora il capitalismo potrà disporre di quegli ulteriori duecento anni che Schumpeter sperava sarebbe riuscito ad assicurarsi. E, in questo modo, gli strati privilegiati a livello mondiale potrebbero essere in grado di governare una transizione a un sistema-mondo del tutto diverso ma comunque inegualitario.

Ma lo sviluppo può essere una stella polare. Possiamo tentare di forzare il ritmo delle tendenze secolari dell'economia-mondo capitalista, proprio ciò che i capitalisti temono maggiormente. Richieste locali e circoscritte di

maggiore partecipazione e di un reddito reale più elevato, cioè una insubordinazione su scala mondiale dei produttori nei luoghi di produzione (usando questo termine nella sua accezione più ampia) produce effetti di mobilitazione politica e di redistribuzione economica. Essa priva inoltre i beneficiari dello status quo di alcune delle loro armi migliori: le divisioni politiche tra aggregati domestici proletari e semiproletari (su scala sia nazionale sia mondiale); e l'appello al sacrificio (la rinuncia al surplus prodotto da parte di ciascun aggregato domestico) a vantaggio dello stato.

Questa strategia è meno ovvia di quanto si possa ritenere. Nessuno dei movimenti antisistemici tradizionali o comunque finora esistiti (i socialdemocratici in Occidente, i partiti comunisti di tutto il mondo, i movimenti di liberazione nazionale) la sta seriamente sostenendo, neppure come opzione subordinata. E lo stesso può essere detto a proposito dei movimenti antisistemici sorti negli ultimi 20-30 anni; quantomeno essi non lo stanno facendo con lo scopo consapevole di sovraccaricare il sistema. I movimenti hanno ancora una fiducia eccessiva nella possibilità di ottenere l'eguaglianza mediante la crescita; ciò a cui devono pensare seriamente è la crescita mediante l'eguaglianza. Ma non può trattarsi di un egualitarismo che volga le spalle alle realizzazioni individuali e alle differenze sociali. L'eguaglianza non è in competizione con la libertà. Esse sono invece intimamente legate. Quando si tenta di mantenere separati questi obiettivi, come è avvenuto nella rivoluzione culturale, non si riesce a conseguirne nessuno dei due.

La debolezza dell'economia-mondo capitalistica è frutto del suo stesso successo. Man mano che essa diviene sempre più mercificata, ne risulta indebolita la sua capacità di realizzare una distribuzione sbilanciata del surplus e dunque di concentrarne l'accumulazione. Ma non è affatto sufficiente affermare che una maggiore mercificazione conduce alla distruzione del sistema. Poiché, lasciate a se stesse, le forze dominanti cercheranno di rallentarne il ritmo. Si è tradizionalmente ritenuto che gli sforzi diretti allo sviluppo nazionale lo abbiano accelerato. Credo invece che essi andrebbero visti come sostituti di altre politiche che ne avrebbero accelerato il ritmo molto di più e molto più velocemente.

Porre l'accento sulla capacità da parte dei produttori di trattenere il surplus da essi creato, cioè su una maggiore eguaglianza e partecipazione democratica, lungi dall'essere un'utopia, potrebbe essere incredibilmente efficace. In questo senso, il principale ostacolo non sono oggi tanto i grandi capitalisti quanto gli stessi movimenti antisistemici. Essi devono diventare consapevoli della propria ambivalenza storica a proposito dei due significati di sviluppo – crescita e maggiore eguaglianza – e devono optare in favore del

secondo. In questa scelta lo stato non è irrilevante. Vi sono molti modi in cui gli apparati statali possono favorire questo programma. Ma se da essi proverrà l'impulso principale, lo sviluppo non sarà una stella polare ma un'illusione.

Parte III
I concetti di tempo e spazio

8. Riflessioni epistemologiche: che cos'è l'Africa?

In principio era il Verbo, e il Verbo era presso gli dèi, e il Verbo erano gli dèi. C'erano molti popoli e ogni popolo aveva i suoi dei. Ciò è ancora vero, solo che la tradizione religiosa «occidentale» ha sviluppato un'importante variazione sul tema. Innanzitutto essa ha sostituito alla molteplicità degli dei un unico dio, di cui ha fatto immediatamente il dio di tutto il mondo. La sola versione ancora esistente di questa prima fase della svolta al monoteismo è l'ebraismo. L'ebraismo è riuscito a combinare l'idea di un unico dio per tutti con l'idea di «popolo eletto». Questa combinazione limitava, a un tempo, l'universalismo del monoteismo ebraico e la sua invadenza.

Il monoteismo ebraico fu seguito da altre due versioni, il cristianesimo e l'islamismo, che eliminarono l'idea di «popolo eletto». La logica di tale eliminazione, tuttavia, implicava che non vi erano più limiti alle pretese universalistiche delle due religioni. Ciò comportò inevitabilmente che queste religioni fossero intrinsecamente portate al proselitismo. Ed effettivamente entrambe fecero proseliti con risultati decisamente notevoli, ma certo senza conseguire un successo totale. I modelli religiosi presenti nel continente africano nel XX secolo costituiscono una prova eloquente di questo successo relativo, ma non totale. Come sappiamo, l'emergere dell'economia-mondo capitalista, originariamente collocata in una zona cristiana del mondo, fu accompagnato da un processo di «secolarizzazione». Nel corso di questo processo, il proselitismo cristiano a favore del suo dio universale fu in parte rimpiazzato e in parte soffocato da una forma più secolare di universalismo, che si incarnò nei concetti di verità scientifica e di progresso tecnologico. Il marxismo discese da questa tradizione e costituì una delle varianti principali di questa affermazione dell'esistenza della verità universale.

Il continente africano, nel corso della sua incorporazione nell'economia-mondo capitalista, si trovò dunque a fare i conti con l'invadenza di un'ideologia che non solo respingeva il valore dei suoi dei di un tempo, ma era così pervasiva da potersi presentare sotto numerose spoglie: cristianesimo, scienza, democrazia, marxismo. Naturalmente l'Africa non fu il solo continente a fare questa esperienza, né fu unica la sua reazione a essa. La resistenza culturale manifestatasi dovunque a questa nuova ideologia dominante così invadente e insistente assunse forme alquanto ambigue. Da un lato molti africani accettarono, o sembrarono accettare, il nuovo universalismo, cercando di apprenderne i segreti, di placare il nuovo dio e di guadagnarne i favori. Dall'altro, molti africani (ma spesso gli stessi) gli si ribellarono. In tutto ciò non c'è nulla di sorprendente. L'osservazione di reazioni ambigue di questo tipo è diventata ormai da tempo un luogo comune.

La situazione è tale che possiamo parlare di un doppio legame, per cui non c'è nessuna reazione che possa rimuovere la pressione e l'oppressione.

Il concetto di Africa è emerso nel corso degli ultimi cento anni. Africa è una parola europea che venne definita per la prima volta dagli europei. Ma recentemente coloro che ne sono stati definiti hanno combattuto per assumere o per incrementare il controllo del processo definitorio, che è intrinsecamente un processo insieme continuo e sempre reciproco (ossia mai unilaterale). Per esempio, la decisione politica assunta nel 1958 ad Accra, in occasione della prima Conferenza degli stati africani indipendenti, di includere la zona a «nord del Sahara» nella definizione dell'Africa ha avuto effetti importanti e durevoli.

Nondimeno, finché viviamo in un unico sistema-mondo gerarchico (l'economia-mondo capitalistica), porre il problema se un insieme di idee o un modo di pensare sia universale (europeo) o africano, ci riporta al doppio legame creato dal sistema stesso. Se vogliamo liberarci da questo doppio legame, dobbiamo far tesoro delle contraddizioni del sistema per superarlo.

Dobbiamo prendere le mosse dal classico interrogativo posto da Jean Genet in *I negri* (Genet, 1982): «Ma che cos'è dunque un nero? E, innanzitutto, di che colore è?». L'obiettivo di Genet qui è quello di indurci a capire che la definizione dell'universale è una definizione particolare di un sistema particolare, il sistema-mondo moderno, e che, all'interno di tale sistema, la definizione del particolare non ha nessuna particolarità ma è un universale di quel sistema. Finché quel sistema funziona ragionevolmente bene, non solo il dibattito sul rapporto tra universale e particolare è vano e inconcludente, ma lo stesso processo del dibattito tende a rafforzare la struttura della gerarchia culturale e dell'oppressione interna al sistema.

È solo quando il sistema entra in crisi che, al livello dei sistemi di idee così come a quello dei movimenti sociali, abbiamo delle opzioni reali e quindi la possibilità di dibattiti altrettanto reali. Ma in questo momento noi siamo nel bel mezzo di tale crisi sistemica e di un dibattito di questo tipo. Sarà bene, quindi, chiarire su che cosa verta il dibattito. Il problema non è se ci sia, ci sia stato o possa esserci un insieme di idee, di concetti o di visioni del mondo «specificamente africane» suscettibile di surrogare, integrare o respingerne uno occidentale nello studio dell'Africa o di qualsiasi altra cosa. Porre la questione in questo modo significa tornare al doppio legame, condurre il gioco nei termini delle regole di un sistema oppressivo attualmente in crisi.

Il dibattito verte piuttosto su due cose. Che cos'è la scienza e che cos'è la conoscenza scientifica? Non in Africa, ma dovunque. Questo è un interrogativo che ha ugualmente senso per l'America settentrionale, per l'Europa occidentale e per l'Africa. La seconda questione è relativa alle

opzioni sistemiche di cui disponiamo. Se il sistema-mondo moderno è in crisi, quali sono le alternative esistenti? Se fosse vero che il «progresso» è inevitabile, la domanda non avrebbe senso. Ma se invece accettiamo che le transizioni sistemiche possono indirizzarsi in varie direzioni, allora, e solo allora, ci si presenterà un problema epistemologico: come possiamo conoscere la gamma delle opzioni? E quali tipi di indagini scientifiche favoriranno l'una o l'altra opzione?

Il contributo degli africani (non sono certo che si possa parlare di contributo dell'Africa) potrebbe essere legato al fatto che il peso e i vincoli dei sistemi di idee attuali tendono a gravare meno su di essi che sugli europei, e alla speranza che i movimenti che emergeranno tra di essi – nella più vasta arena politica, non meno che nel mondo accademico – rifletteranno questa situazione. È quindi possibile che lì emergano intuizioni più coerenti relative alle opzioni a nostra disposizione. Ma esse emergeranno solo se non verranno castigate nel vecchio vicolo cieco del contrasto tra universalismo e particolarismo.

9. Esiste l'India?

Chiedersi se esiste l'India è assurdo. Nel mondo contemporaneo vi è un'entità politica chiamata India; dunque l'India esiste. Ma se la domanda è considerata ontologicamente, in analogia con l'antico interrogativo teologico «esiste Dio?», allora non è affatto assurda. Se l'India esiste, come sappiamo che esiste? Chi l'ha creata? Quando?

Prendiamo le mosse da un'impostazione controfattuale. Supponiamo che nel periodo 1750-1850 i britannici abbiano colonizzato l'antico impero moghul, chiamandolo Indostan, e che contemporaneamente i francesi abbiano colonizzato le zone meridionali (in gran parte dravidiche) dell'attuale Repubblica indiana, dando loro il nome di Dravidia. Penseremmo oggi che «storicamente» Madras ha fatto parte dell'India? Useremmo lo stesso termine «India»? Credo di no. Piuttosto, studiosi di tutto il mondo avrebbero probabilmente scritto opere erudite per dimostrare che da tempo immemorabile l'«Indostan» e la «Dravidia» costituivano due culture diverse, due popoli, due civiltà, due nazioni. Potrebbe anche darsi che degli irredentisti «indostani» avanzino di quando in quando rivendicazioni sulla «Dravidia» in nome dell'«India», ma le persone sensate li liquiderebbero come «estremisti irresponsabili».

La mia domanda è dunque questa: in che modo ciò che è storicamente avvenuto tra il 1750 e il 1850 d.C. ha influito su ciò che è storicamente avvenuto tra il VI secolo a.C. e il 1750, le date convenzionali che indicano attualmente l'«India premoderna»? Ciò è possibile perché quello che è accaduto nel passato remoto è sempre una funzione di ciò che è accaduto nel recente passato. Il presente determina il passato, e non viceversa, come le nostre strutture analitiche logico-deduttive ci inducono a pensare.

Desidero avanzare tre tesi. Ciascuna di esse sarà relativa all'India. Ma sarebbero egualmente vere se all'India sostituissi il Pakistan, l'Inghilterra, il Brasile o la Cina. Ciò che intendo sostenere a proposito dell'India non è specifico della sua storia. È invece comune a tutti gli stati sovrani attualmente esistenti, membri delle Nazioni Unite.

La prima tesi è che l'India è un'invenzione del sistema-mondo moderno. L'operare dell'economia-mondo capitalistica presuppone l'esistenza di una sovrastruttura politica di stati sovrani tenuti assieme in, e legittimati da, un sistema interstatale. Poiché tale struttura non è sempre esistita, essa deve essere stata costruita. Il processo della sua costruzione è stato, sotto vari aspetti, un processo continuo. La struttura fu inizialmente creata solo in una parte del globo, soprattutto l'Europa, più o meno nel periodo 1497-1648. Essa

fu poi sporadicamente allargata per includere una zona geografica sempre più vasta. Questo processo, che possiamo chiamare l'«incorporazione» di nuove zone nell'economia-mondo capitalistica, comportò il rimodellamento dei confini e delle strutture politiche nelle zone che venivano incorporate e la creazione in esse di «stati sovrani membri del sistema interstatale» o, almeno, di quelle che potremmo considerare «aspiranti stati sovrani», le colonie.

Il processo è stato continuo sotto un secondo aspetto. La struttura del sistema è stata continuamente rafforzata nel corso degli ultimi cinquecento anni. Il sistema interstatale è stato definito sempre più chiaramente e i suoi poteri specificati e accresciuti. Lo stesso può essere detto a proposito della «statalità» degli «stati sovrani». Ci siamo dunque mossi nella direzione di strutture statali sempre «più forti» vincolate da un sistema interstatale sempre «più forte».

In quest'ottica potremmo affermare che lo «stato sovrano» dell'India fu in parte creato dai britannici nel periodo 1750-1850. Ma non solo da loro. Anche altre «grandi potenze» (come la Francia) presero parte a questo processo, nella misura in cui ne riconobbero la realtà giuridica e nella misura in cui non furono abbastanza forti da alterare i confini che emersero. Ma furono soprattutto le popolazioni residenti durante questo periodo nel subcontinente indiano a svolgere un ruolo importante nella creazione dell'«India». Le strutture politiche esistenti, dotate di forze militari e sociali ineguali e con differenti obiettivi politici, opposero resistenza e collaborarono al processo in vari modi. I britannici non incontrarono una tabula rasa ma strutture vitali contro le quali combatterono. La storia reale è complessa. Quello che intendo sottolineare è che l'esito del processo fu il risultato di questa storia in tutta la sua complessa specificità; e anche che l'esito relativo ai confini non fu affatto preordinato ma, in ogni caso, esso sarebbe diventato l'entità conosciuta come India. Se in quel periodo il Nepal fosse stato assorbito nell'«India», oggi non parleremmo di un popolo, nazione, cultura nepalese più di quanto parliamo di un popolo, nazione, cultura dell'Hyderabad.

Come è noto, quando, nel 1948, l'India divenne uno stato pienamente sovrano, la colonia preesistente fu divisa in due, e nacque il Pakistan. In seguito il Pakistan fu a sua volta diviso, e nacque il Bangladesh. Niente di tutto questo era stato preordinato nel periodo 1750-1850. *A fortiori*, non era preordinato dalla storia del periodo precedente al 1750. Il carattere recente di queste divisioni spinge ancor oggi qualcuno a proclamare la loro «illegittimità». Ma la legittimità è, fra le altre cose, funzione della durata. Con il passare degli anni, le realtà del «passato» divengono sempre più incontestabili – naturalmente fino al giorno in cui saranno messe in discussione improvvisamente, drammaticamente e soprattutto con successo,

cosa che può sempre accadere.

La mia seconda tesi è che la storia dell'India premoderna è un'invenzione dell'India moderna. Non sto affermando che essa non sia realmente avvenuta. Presumo, dato l'insieme dei meccanismi interni di controllo della storiografia mondiale, che nei libri di testo vi siano poche affermazioni (se non nessuna) che non abbiano una base documentaria. Ma l'unione di queste affermazioni in una narrazione interpretativa non è un fenomeno spontaneo. I «fatti» non equivalgono alla «storia». Lo storico inventa la storia nello stesso modo in cui un artista inventa il suo dipinto, L'artista usa i colori sulla sua tavolozza e la sua visione del mondo per presentare il suo «messaggio». Lo stesso fa lo storico che, come l'artista, ha una grande libertà d'azione. Tuttavia, la libertà d'azione non è totale, ma socialmente vincolata. Una narrazione che rifletta una psicopatologia bizzarra dell'autore non sarà letta, o, cosa ancora più importante, non sarà insegnata, né creduta, né usata.

Il racconto di eventi passati da parte dello storico «interpreta» questi eventi nei termini di continuità di lungo termine e di modelli di cambiamento di carattere «congiunturale» (o ciclico) di medio termine. Ci viene detto che un qualcosa chiamato India ha una «cultura», o è il prodotto di una cultura. Che cosa significa? Significa che riteniamo che l'India abbia o rifletta una certa visione del mondo (o una specifica combinazione di visioni del mondo), che abbia uno stile artistico caratteristico, che sia stata sede di particolari movimenti religiosi ecc.

Ma che cosa significano, a loro volta, queste affermazioni? Con esse non si intende (e mai si è voluto intendere) che ogni individuo residente in questa area geografica condivide, ora e da tempo immemorabile, questi tratti culturali. Si tratta, piuttosto, di parametri statistici relativi a un periodo di tempo usualmente non specificato. Ma che tipo di parametro? La media, la mediana, la moda? Il solo porre la questione in questo modo muove al riso. Ma sottolinea anche l'arbitrarietà di ogni affermazione relativa alla «cultura» dell'India (o a ogni altra cultura). La cultura dell'India è ciò che noi, collettivamente, affermiamo che sia. E possiamo essere in disaccordo. Possiamo anche cambiare idea. Se fra cinquanta anni definiremo la cultura storica dell'India in modo diverso da come la definiamo oggi, la cultura dell'India sarà in effetti cambiata nel *passato*.

Come è stata inventata dunque la versione attuale della cultura storica dell'India? A grandi linee la risposta è semplice. I britannici in particolare, e gli europei in generale, fecero delle affermazioni relative a ciò che credevano essa fosse, o volevano che fosse. Gli indiani, che vivevano la loro «cultura», ascoltarono queste affermazioni, ne accettarono alcune, ne rifiutarono molte, e formularono una o diverse versioni alternative. Il singolo fattore che ha

influito maggiormente sulla versione che prevalse nel periodo 1850-1950 fu probabilmente il movimento nazionalista indiano. Oggi, il governo dell'India indipendente autorizza i libri di testo per le scuole e ha preso il posto del movimento nazionalista indiano nel dare forma alla storia dell'India. Poeti, storici e sociologi indiani cercano di prendere parte all'opera, e senza dubbio esercitano una certa influenza. Lo stesso vale per i milioni di intoccabili quando decidono di convertirsi, o meno, al buddhismo o all'islam. Se un numero considerevole di essi dovesse convertirsi, la continuità del buddhismo indiano riemergerebbe improvvisamente come filo conduttore per l'interpretazione della storia indiana.

La mia terza tesi è che l'India attualmente esiste, ma nessuno sa se, fra duecento anni, essa esisterà ancora. Forse sarà stata divisa in cinque stati separati; forse avrà riassorbito il Pakistan e il Bangladesh; forse l'intero sistema interstatale composto di stati sovrani sarà scomparso. Ciascuno di questi eventi, qualora dovesse realizzarsi, trasformerà il passato. India potrebbe apparire in futuro come un concetto transitorio e senza importanza; o potrebbe profondamente rinforzarsi come espressione di una «civiltà» duratura.

Non vi è alcun dubbio che, attualmente, il nazionalismo in generale, incluso certamente quello indiano, costituisca, a livello mondiale, una forza culturale straordinariamente forte. Esso sembra oggi più forte di ogni altro tipo di espressione sociale o mentalità collettiva, sebbene negli ultimi dieci anni circa la coscienza religiosa sia emersa ancora una volta in molte parti del mondo come una valida motivazione alternativa. Ma il nazionalismo, in termini storici, è un concetto nuovissimo. Esso è chiaramente il prodotto, e in effetti un prodotto recente, del moderno sistema-mondo. Sarebbe difficile sostenerne l'esistenza prima del XIX secolo; e nel XXI secolo esso si sarà forse esaurito, sebbene sia difficile prevederlo con certezza. Ciò dovrebbe tuttavia farci esitare quanto meno nell'affermare il carattere duraturo della realtà sociale dell'essere indiani.

Consentitemi di formulare un'ultima domanda. Come ho affermato al principio, ciò che ho sostenuto a proposito dell'India avrebbe potuto essere egualmente detto a proposito del Pakistan o dell'Inghilterra, del Brasile o della Cina. Non c'è dunque nulla di speciale a proposito dell'India, nulla di specifico al caso indiano? Naturalmente sì. L'India in quanto entità concreta differisce sotto innumerevoli e importanti aspetti da ogni altro stato, nazione, popolo o civiltà. Il mondo sociale reale è una entità complessa composta da gruppi e individui incredibilmente complessi. Ogni cosa è specifica.

Abbiamo tuttavia due differenti opzioni nel confrontarci con la specificità. O ci arrendiamo intellettualmente a essa, nel qual caso il mondo rappresenta

una «confusione rigogliosa e abbagliante»; o proviamo a spiegarla. La specificità non è semplicemente lì. L'India (cioè l'India che crediamo di osservare oggi) non è semplicemente lì; è il risultato di un lungo processo storico, i cui particolari essa condivide con altre entità presumibilmente comparabili solo a certi livelli elementari (sebbene cruciali).

Non intendo negare in alcun modo la specificità storica dell'India. In effetti, il vero obiettivo dell'analisi sociologica, così come io lo intendo, è di generare un'interpretazione storica del concreto. Sto solo sostenendo che ciò che fa parte della descrizione della specificità storica dell'India è un fenomeno sempre mutevole ed estremamente fluido. Il fondamento storico sul quale ci reggiamo è stabile più o meno quanto il terreno che copre una faglia nel sottosuolo. La possibilità di un terremoto è sospesa su di noi come una minaccia continua. L'India dunque esiste, perlomeno nell'istante in cui sto scrivendo.

10. Le invenzioni delle realtà spaziotemporali: verso una comprensione dei sistemi storici

Poche cose appaiono così evidenti come il tempo e lo spazio. Gran parte dell'istruzione dei bambini fino a sei anni è dedicata a insegnare loro i concetti e la terminologia relative al tempo e allo spazio. Le nozioni concernenti il tempo e lo spazio vengono apprese nello stesso modo in cui si apprendono quelle concernenti la famiglia, la struttura sociale più ampia, la religione, la lingua, il comportamento, il proprio corpo, vale a dire attraverso l'insegnamento e l'esempio dei genitori, degli anziani e dei coetanei. Generalmente tutto ciò si apprende nella forma di una ortodossia. Su ognuno di questi argomenti esistono alcune «verità» che sono esterne, oggettive e eterne e che i bambini devono memorizzare e interiorizzare.

Nel mondo moderno, man mano che cresciamo, l'educazione alla quale siamo costantemente sottoposti si trasforma. In un settore dopo l'altro l'ortodossia si allenta, e siamo introdotti all'idea che la nostra conoscenza, le nostre verità sono in realtà creazioni sociali; non sono altro che un modo di percepire il mondo fra molteplici modi alternativi. Naturalmente, i nostri maestri sostengono di solito che il loro modo di insegnare è quello migliore, ma sono pochi coloro che, a 18 anni, non riescono a comprendere che quelli che hanno appreso non sono gli unici modi possibili di descrivere la realtà. Una buona parte della nostra istruzione superiore consiste nel discutere su come reagire e comportarci in quella che, talvolta, viene definita realtà «multiculturale».

Da adulti tutti noi oggi tendiamo dunque a pensare, e a tenere ben presente, che esistono molte divinità, molte società, molti sistemi di usanze e di valori familiari, e naturalmente molte lingue, molti modelli di comportamento sociale, molte sessualità. In questa litania, che ciascuno di noi può recitare, l'assenza più sorprendente sembra riguardare il tempo e lo spazio. Pochi di noi affermerebbero che esistono molti tipi di tempo o di spazio. Per qualche ragione, la nostra educazione al relativismo sociale e al riconoscimento delle origini sociali dei concetti che organizzano la nostra percezione del mondo si arresta di colpo dinanzi al tempo e allo spazio. Essi sono, per la maggior parte di noi, immediatamente presenti: permanenti, oggettivi, esterni, immutabili. Il tempo scorre incessantemente come l'acqua, ci viene detto. Ma sarà poi vero?

Nel 1958 Fernand Braudel pubblicò un famoso saggio dal titolo *Storia e scienze sociali: la lunga durata* (Braudel, 1969) in cui sosteneva che il tempo è una creazione sociale e che gli storici non possono limitarsi a utilizzare una sola varietà di tempo. Braudel distinse tre categorie principali di tempo

sociale, che definì in maniera duplice: in base alla durata e all'oggetto della misurazione.

In riferimento all'arco di tempo preso in esame egli distinse un breve periodo, un medio periodo e un lungo periodo. Questo linguaggio naturalmente non ci porta molto lontano. I termini compongono una serie ordinale, ma di per sé non forniscono né ordini di grandezza cronometrica né modalità con le quali mettere in relazione ciascun uso specifico del tempo a ognuna di queste categorie.

Braudel naturalmente non si fermò qui. Diede immediatamente alle sue tre categorie temporali dei nomi, che riporterò dapprima in francese poiché essi pongono dei problemi di traduzione. Il tempo breve è il tempo dell'*histoire événementielle*, un termine che Braudel mutuò da Paul Lacombe e François Simiand, che lo avevano coniato agli inizi del XX secolo. Il medio periodo è il tempo di ciò che egli chiamò *l'histoire conjoncturelle*. E il lungo periodo, la *longue durée*, è il tempo dell'*histoire structurelle*.

L'histoire événementielle è di solito tradotta come storia evenemenziale, ma lo spirito dell'espressione potrebbe forse essere reso più fedelmente con «storia episodica». *L'histoire conjoncturelle*, o storia congiunturale, si riferisce a ciascuna fase (ascendente o discendente) di un processo ciclico, una metà, per così dire, di una curva a forma di campana tracciata su un grafico. Il ciclo al quale si fa riferimento non è quello della totalità della storia umana, come quando si dice che Toynbee ha una concezione ciclica della storia nella quale ogni civiltà ripete un certo modello fondamentale. I cicli di Braudel sono cicli *all'interno* di qualcosa. Quel qualcosa è ciò a cui fa riferimento *l'histoire structurelle*, o storia strutturale. Siamo abituati a pensare alle «strutture» come all'antinomia di ciò che è «storico», come nell'antropologia strutturalista di Lévi-Strauss. Lo stesso Braudel è consapevole di questa possibile confusione. È per questo che egli aggiunge un quarto tempo, la lunghissima durata, quello delle strutture di Lévi-Strauss, di cui dice che «se esiste [...] non può essere altro che il tempo dei saggi» (Braudel, 1989, p. 86).

Per comprendere le categorie di Braudel bisogna tener presente che egli sta combattendo una guerra su due fronti, contro le due posizioni nominalmente antitetiche che hanno dominato il pensiero sociale a partire almeno dalla metà del XIX secolo, l'epistemologia idiografica e quella nomotetica.

Da un lato si trovano gli storici tradizionali, quelli idiografici, secondo i quali il tempo contiene una serie di avvenimenti che hanno luogo in date specifiche, principalmente le date degli avvenimenti politici. Il tempo è lì, nel calendario. Esso segna i momenti in cui vennero combattute le battaglie, furono firmati i trattati, i re salirono al trono e furono realizzati i cambiamenti

giuridici. Datare questi eventi ci dà una cronologia e dunque una narrazione, un racconto, una storia che è unica e spiegabile solo nei suoi stessi termini. I fatti sono là fuori come se attendessero solo di essere scoperti dagli storici alla ricerca di dati primari (gli unici veri dati) negli archivi che li hanno conservati per noi.

Senza dubbio, dice Braudel, questi «eventi» verosimilmente ebbero luogo. Ma occorre notare due cose. In primo luogo, non tutti gli eventi sono registrati nel momento in cui avvengono. Alcuni di essi vengono riconosciuti come tali dagli storici solo in seguito, mentre altri non lo sono affatto. Non esiste a priori alcun motivo per assumere che un evento del 1450, registrato nel 1452, e riconosciuto come tale da uno storico nel 1952 sia, nei termini delle verità odierne, più o meno importante di un altro avvenimento del 1450, non registrato o non riconosciuto. E in secondo luogo, anche se fossero stati registrati e riconosciuti come eventi gli accadimenti più significativi e non quelli meno significativi, che importanza ha tutto ciò? «Gli eventi sono polvere» recita una famosa *boutade* compresa in *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, (Braudel, 1953).

Piuttosto che sugli eventi, che sono polvere, Braudel ci esortò a concentrare l'attenzione su due oggetti dell'analisi, due tipi di tempo che egli considerava più reali; le strutture durevoli (soprattutto economiche e sociali) che determinano nella *longue durée* il nostro agire collettivo (la nostra ecologia sociale, i nostri modelli di civiltà, i nostri modi di produzione); e i ritmi ciclici del funzionamento di queste strutture (le espansioni e le contrazioni dell'economia, la ricorrente alternanza dell'enfasi sui fenomeni politici e culturali. Al di sotto degli accadimenti effimeri delle sfere pubbliche immediate si trovano le continuità durevoli dei modelli (inclusi i modelli oscillatori) che cambiano lentamente.

Ma dopo averci scongiurato di ricordare che il cambiamento storico fondamentale è lento, egli si affrettò a ricordarci che tuttavia la storia è in realtà la storia del cambiamento sociale. E in tal modo aprì l'altro fronte della sua battaglia intellettuale. Egli vedeva un grande pericolo nella ricerca di modelli universali eterni dell'agire umano. In tali sforzi, il tempo storico diviene in effetti irrilevante:

L'immensa architettura di questa città ideale resta immobile; la storia è assente. Vi si ritrova bensì il tempo del mondo, il tempo storico, ma come il vento da Eolo, chiuso in un otre. Non è che i sociologi ce l'abbiano in fondo e inconsciamente con la storia: essi ce l'hanno col tempo della storia, questa realtà che resta violenta anche se si cerca di regolarizzarla e diversificarla. Questa costrizione cui lo storico non si sottrae mai è quasi sempre elusa dai sociologi: essi evadono o nell'istantaneo, sempre attuale, come sospeso fuori dal tempo, o nei fenomeni ripetitivi, che non appartengono a nessuna età; seguendo dunque una diversa disposizione mentale che li confina o nell'*événementiel* più ristretto o

nella più lunga durata (Braudel, 1989, pp. 88-9).

In breve, i due poli antitetici, la storia idiografica e la scienza sociale nomotetica, costituiscono in realtà un'unica posizione intellettuale, poiché non sono altro che due modi per tentare di sfuggire ai vincoli imposti dalla realtà storica.

E in che cosa consiste questa realtà storica? E la realtà di sistemi di strutture durevoli ma non eterne (che io chiamo sistemi storici), che hanno i loro modelli di funzionamento (i loro ritmi ciclici), ma che sperimentano anche un processo di trasformazione lento e continuo (le loro tendenze secolari). Gli eventi sono polvere non solo perché sono effimeri ma anche perché sono polvere nei nostri occhi. Ma l'immobile città ideale è egualmente un'illusione che può renderci ciechi. Attenti, sostiene Braudel, alle morfologie senza fine create dalla scienza sociale universalistica. Come scrisse a proposito di uno di tali sforzi da parte di Georges Gurvitch (persino Georges Gurvitch che Braudel considerava rappresentante di una «accogliente, quasi fraterna sociologia»):

Come potrebbe lo storico lasciarsi convincere? Con questa gamma di colori gli sarebbe impossibile ricostruire la luce bianca, unitaria che gli è indispensabile [...] È un altro modo di riscrivere, senza modificarle, le stesse equazioni (Braudel, 1989, p. 88).

In questa analisi delle varietà dei tempi sociali, in questa sua spassionata invocazione a spostare la nostra attenzione collettiva dal tempo episodico e dal tempo eterno verso il tempo strutturale e quello ciclico, curiosamente non vi è alcuna menzione dello spazio. Ciò è tanto più curioso poiché, nei suoi principali lavori, lo spazio è stato un elemento centrale dell'analisi. Talvolta Braudel si definì persino un geostorico, e si considerava un discepolo tanto di Vidal de la Blache che di Lucien Febvre.

È mia intenzione mutuare i quattro tempi di Braudel – tempo evenemenziale, tempo congiunturale, tempo strutturale e tempo dei saggi – e sostenere che ognuno di essi ha uno spazio; e inoltre che tempo e spazio non costituiscono due categorie separate, ma un'unica categoria che chiamerò spazio-tempo.

Abbiamo già notato che Braudel distinse i suoi quattro «tempi» in due modi: in base alla lunghezza dell'arco di tempo considerato e mediante l'oggetto concreto descritto. Il parallelo spaziale della durata potrebbe essere l'ampiezza dello spazio. Questo tuttavia non ci è di grande utilità. In ogni caso, come abbiamo notato, è difficile trovare una precisa misurazione quantitativa del tempo. Quanto dura un evento? Un istante, un giorno, un anno, dieci anni? Quanto è lunga la vita di una struttura? Cinquecento anni? Un millennio? Potremmo incontrare difficoltà ancora maggiori per quanto

riguarda le dimensioni dello spazio.

Proporrei invece di rivolgerci agli oggetti concreti che vengono descritti. Ritengo sia possibile in questo modo trovare dei plausibili complementi spaziali alle categorie di tempo sociale. Al tempo evenemenziale corrisponde lo spazio geopolitico immediato, che naturalmente è, in ogni dato momento, un fenomeno controverso e socialmente costruito. Consideriamo, per esempio, un presunto evento del 1987-88, a cui alcuni giornali fanno riferimento come a una «rivolta palestinese in Israele». Abbiamo ovviamente difficoltà nel datarlo. Ha avuto inizio alla fine del 1987, o nel 1948, o nel 1917? Ma incontriamo simili difficoltà anche nel collocarlo geopoliticamente.

Questa rivolta sta avendo luogo in Israele, in Palestina, o nella striscia di Gaza e nella West Bank, o nei territori occupati da Israele, o a Gaza, in Giudea e in Samaria? Q sta avendo luogo in quello spazio più vasto che chiamiamo Medio Oriente? Non intendo rispondere a queste domande poiché (come è ovvio) non vi è alcuna risposta corretta. Ogni risposta implica un giudizio storico e politico, ed è proprio a questo che la rivolta si riferisce. E tuttavia non potremmo parlare di questa rivolta senza attribuire a essa uno spazio geopolitico immediato.

Ma si potrebbe forse pensare che queste difficoltà nel definire lo spazio siano dovute al fatto che ci si sta occupando di una vicenda attuale che suscita passioni accese. Eppure risulta che i confini spaziali non sono molto più chiari qualora si prenda in considerazione un episodio tratto dai secoli passati. Nel corso del XVI secolo i Paesi Bassi borgognoni, che facevano parte dei domini del re di Spagna, si ribellarono. I libri di storia lo considerano un evento, che chiamano «la rivolta dei Paesi Bassi», e ne datano lo svolgimento dal 1566, o dal 1568, al 1648. Evento curioso, sia detto di sfuggita, se è durato ottanta anni.

Vi ricordo due sottoeventi all'interno di questo lungo evento. Il primo ebbe luogo nel 1579. Ci fu una tregua nel conflitto che portò alla divisione di quest'area in due parti lungo una linea più o meno simile alla attuale frontiera fra Olanda e Belgio. La zona a nord di questa linea era nelle mani delle forze che condussero la rivolta, e a quel tempo fu chiamata Province Unite. Nella zona a sud continuò a governare un regime leale alla Spagna, e a essa fu dato il nome di Paesi Bassi spagnoli. La temporanea linea di tregua divenne una realtà di lungo termine, e ancor oggi queste due zone sono politicamente separate. Si potrebbe pensare che i belgi, attuali eredi di coloro che furono al fianco del re di Spagna, esitino di conseguenza a identificarsi con la rivolta dei Paesi Bassi.

Qui introduco il secondo sottoevento. Durante le prime fasi del conflitto, uno dei consiglieri del re di Spagna, il conte di Egmont, discendente di una

delle grandi famiglie aristocratiche della Borgogna (più precisamente delle Fiandre, parte dell'attuale Belgio), esortò il re alla prudenza e alla conciliazione. Egli fu infine accusato di intese con i rivoltosi e giustiziato. In un certo senso, dunque, fu un martire della rivoluzione. Fu così con un certo stupore che, alcuni anni fa, scoprii una sua statua non ad Amsterdam ma a Bruxelles, una statua che celebrava la sua opposizione al dispotismo straniero. Chiesi a un amico belga che cosa gli fosse stato insegnato, ai tempi della scuola, a proposito del ruolo del conte di Egmont, e quale fosse la percezione che i belgi avevano oggi della rivolta dei Paesi Bassi. Si limitavano a celebrarne la prima fase, quando le Fiandre e il Brabante erano anch'esse regioni in rivolta, o la celebravano per intero? Volevo sapere se essa faceva parte anche della loro eredità storica, oltre che di quella degli olandesi. Di qui la mia seconda sorpresa. Il mio amico rispose di non sapere, poiché era di Liegi e, come ero sicuramente al corrente, sebbene Liegi appartenesse al Belgio contemporaneo, non aveva fatto parte dei Paesi Bassi borgognoni. In tal modo mi fu chiaro che i confini spaziali della rivolta dei Paesi Bassi erano altrettanto confusi di quelli temporali, e che le discussioni relative al tempo e allo spazio erano chiaramente legate.

Rivolgiamoci ora al tempo congiunturale, ai tempi dei ritmi che si alternano. Ritengo che al tempo congiunturale corrisponda ciò che chiamo «spazio ideologico», Consentitemi di illustrare questo argomento con una categoria spaziale che è oggi di uso comune; est-ovest, È noto che il suo uso si riferisce alla attuale divisione del mondo, che è politica, militare, culturale, e soprattutto ideologica; sappiamo che vi è stata una cosiddetta guerra fredda fra Est e Ovest, e che attualmente molti ritengono sia terminata.

Ma questo uso particolare della categoria est-ovest ovviamente non si applica al periodo precedente al 1945. Esso non avrebbe molto senso in riferimento al 1935 o al 1925, e non ne avrebbe affatto in riferimento al 1915. Naturalmente vi sono stati altri est-ovest nella terminologia degli storici: Grecia e Persia, Roma e Bisanzio, l'Europa e l'Oriente. E ritengo che si potrebbe sostenere che concettualmente vi siano analogie fra tutti questi usi. Ma è chiaro che l'uso fatto dopo il 1945 della categoria est-ovest è legato a una fase ciclica particolare della storia del mondo moderno. E non è affatto chiaro che esso stia sopravvivendo alla fine di questo ciclo politico-economico.

Faccio notare inoltre che est-ovest non costituisce una categorizzazione incontestata dello spazio. Sin dal principio vi fu chi dissentì sull'utilità di questa distinzione. Negli anni cinquanta questi dissidenti divennero politicamente più forti nel sistema-mondo e negli anni sessanta sostennero che fosse più significativa una divisione spaziale alternativa, quella tra Nord e

Sud. Ancora una volta, non intendo entrare nel merito dell'importanza concettuale della categoria est-ovest opposta a quella nord-sud, o sostenere, come fanno alcuni, che esse sono di pari importanza, o, ancora, prendere posizione a favore di una teoria dei «tre mondi». E di certo non intendo entrare nella spinosa questione relativa a quali paesi trovano posto in ciascuna casella (e quando). Intendo solo sottolineare che est-ovest e nord-sud sono chiaramente categorie geografiche socialmente create di fondamentale importanza per la comprensione del mondo contemporaneo. Ma sono anche, come ammettiamo prontamente, categorie connesse a un dato periodo di tempo. Questo periodo di tempo è troppo lungo per essere definito la durata di un evento, Queste categorie sono molto più vaste. Esse sono collegate, spiegate, e spiegano a loro volta, importanti spinte economiche, politiche e sociali la cui durata è in un certo senso di «medio termine».

Dovrebbe ora essere chiaro che al tempo strutturale (la lunga durata) corrisponde lo spazio strutturale (su larga scala). Inoltre, questo spazio strutturale non ha bisogno di rimanere costante nel corso del tempo cronologico, Consentitemi di illustrare in modo semplice questa questione prendendo a esempio il sistema storico tema dei miei lavori, l'economia-mondo capitalistica. Come ogni altro sistema storico, l'economia-mondo capitalistica ha temporalmente avuto un inizio e avrà una fine Naturalmente questi confini temporali non sono affatto ovvi. Per esempio, ho sostenuto nei miei scritti che l'economia-mondo capitalistica ebbe origine nel lungo XVI secolo (cfr, Wallerstein, 1978, 1982, 1989b, 1985). Altri ne daterebbero l'origine successivamente. Alcuni prima. E naturalmente non tutti concordano sul fatto che un tale sistema storico sia esistito. Inoltre, è chiaro che, nel corso del lungo XVI secolo, nessuno (o quasi) concepì questo sistema storico in quanto sistema. In effetti non fu prima del XIX secolo che qualcuno cominciò ad analizzare seriamente questo sistema storico. Ed è solo negli ultimi venti anni che il concetto di «economia-mondo capitalistica» si è radicato nell'ambiente accademico mondiale, e tuttora solo fra alcuni studiosi. Ma naturalmente è facile comprendere perché il riconoscimento dell'esistenza del tempo strutturale proprio di questo sistema sia stato di gran lunga successivo al dispiegarsi della realtà storica.

Ma quale è lo spazio strutturale di questa economia-mondo capitalistica? La prima cosa da dire è che i suoi confini esterni si sono evoluti. La seconda è che vi è un ampio dibattito relativo al quando e al come. Personalmente ritengo che, nel lungo XVI secolo, l'economia-mondo capitalistica includeva geograficamente gran parte dell'Europa e parti delle Americhe, ma non includeva la Russia, l'impero ottomano, il subcontinente indiano e l'Africa occidentale. Credo che queste ultime zone furono tutte incorporate in questo sistema-mondo nel corso della sua seconda grande espansione, che durò

approssimativamente dal 1750 al 1850. Ma altri, usando lo stesso modello di base, sosterranno che queste zone erano già «interne» al sistema-mondo nel XVI e XVII secolo (sulla Russia cfr. Nolte, 1982; sull'India cfr. Chaudhuri, 1981). Questo è in parte un dibattito empirico. Ma è ancor più un dibattito teorico sulla natura dello spazio strutturale.

Un simile dibattito strutturale esiste a proposito dei confini dell'economia-mondo capitalista nel periodo successivo al 1945. Secondo l'opinione più diffusa, il cosiddetto blocco dei paesi socialisti era situato «fuori» dal sistema. Si riteneva che questi paesi si fossero in qualche modo «ritirati» da esso. Alcuni, me compreso, ritenevano invece che questo fosse un modo sbagliato di concettualizzare ciò che stava storicamente avvenendo. (Per parte del dibattito relativo a questa questione cfr. Chase-Dunn, 1982.) Ancora una volta si tratta di una questione relativa a come concettualizziamo e dunque misuriamo lo spazio strutturale.

Alcuni dei concetti dello spazio strutturale relativi all'economia-mondo sono entrati a far parte del linguaggio comune. La coppia centro-periferia, sebbene inventata nel suo uso corrente solo negli anni venti di questo secolo e diffusa appena fra una minoranza di studiosi solo a partire dal 1950 circa, è ora presente nelle enciclopedie (per esempio *The New Palgrave*, pubblicato nel 1987). Centro-periferia si riferisce alle concentrazioni spaziali di attività economiche all'interno dell'economia-mondo capitalista. Ma queste concentrazioni «spaziali» possono essere tracciate al livello dei confini statali? Possiamo cioè designare alcuni stati come stati centrali e altri come stati periferici? Si tratta di una questione difficile e abbastanza controversa. Alcuni sostengono che le unità spaziali descritte in questo modo devono essere più piccole degli stati. Ma, naturalmente, man mano che restringiamo l'ambito spaziale allo scopo di individuare centro e periferia, ci muoviamo verso un asintoto in cui, una volta arrivati al livello dell'impresa individuale, perdiamo pressoché ogni riferimento spaziale significativo. Naturalmente possiamo invece muoverci nella direzione opposta, verso zone più grandi degli stati. In questo caso, nord-sud diviene una metafora per centro-periferia; e diviene non spazio ideologico, che è congiunturale, ma spazio strutturale, che è relativo alla lunga durata e che esiste dunque non nel tempo congiunturale ma nel tempo strutturale.

Ciò apre molte altre questioni. È possibile che particolari zone (nel senso di spazio geopolitico immediato) cambino, nel corso di un certo periodo di tempo, la loro collocazione nello spazio ideologico, in tal modo rafforzando invece che indebolendo lo spazio strutturale? Naturalmente sì. È d'ora che chiamiamo «ascesa e declino delle nazioni», e che possiamo naturalmente analizzare con l'uso dei concetti propri dello spazio strutturale. Ieri il

Giappone era sede di lavoro a basso costo; oggi è un cosiddetto stato centrale; domani potrebbe essere la potenza egemonica mondiale. Nel corso di questo processo lo spazio ideologico cambia. L'Occidente in quanto categoria sarà forse rimpiazzato dall'OCSE, che include il Giappone. Ma lo spazio strutturale permane. Le stesse categorie strutturali perdurano malgrado le rilocalizzazioni geopolitiche.

Inoltre, centro e periferia non esauriscono la totalità dei concetti possibili. Vi è il controverso concetto di semiperiferia come collocazione costante e tuttavia geograficamente mutevole nello spazio strutturale dell'economia-mondo capitalista (cfr. Arrighi e Drangel, 1986). E vi è anche il concetto di «arena esterna», un concetto spaziale inerente al processo di «incorporazione» di nuove zone nell'economia-mondo capitalista (cfr. Hopkins e Wallerstein, 1987). Ancora una volta, non sto sostenendo le virtù di particolari concetti ma ne sto semplicemente illustrando l'esistenza.

Infine, quello che corrisponde al tempo dei saggi può essere chiamato spazio eterno, e può essere rintracciato nelle generalizzazioni della scienza sociale nomotetica, ritenute vere «al di là del tempo e dello spazio». Al pari del tempo, in una tale formulazione anche lo spazio diviene irrilevante. Se l'incesto è un tabù universale, inerente alla natura (la natura biologica?) della socializzazione umana, allora non ha alcuna rilevanza se esso viene studiato qui o altrove, ora o poi. È proprio questo ciò che mi venne detto da studente. In questa prospettiva, una conoscenza ulteriore, scientifica, di fenomeni complessi (e dunque complicati e disordinati) come la storia dell'umanità, può in definitiva essere trovata nelle verità di mondi intellettuali più semplici e più puri – in biologia, in fisica. Come primo passo, la Royal Geographical Society potrebbe considerare la possibilità di ribattezzarsi Royal Meteorological Society.

Parlando della lunghissima durata, la *troppo* lunga durata, Braudel affermò che se essa esiste, non può essere altro che il tempo dei saggi. Nello stesso spirito, se lo spazio eterno esiste – e le notizie che ci giungono in questi giorni dai cosmologi ci fanno capire quanto l'universo sia fragile se si vuole pensare ad alcune cose come eterne e immutabili – deve essere il luogo dove predicano i saggi.

Dove siamo, dunque? Lo spazio-tempo degli scienziati sociali nomotetici sembra una illusione irrilevante. Lo spazio-tempo degli storici idiografici (eventi nello spazio geopolitico immediato) appare come una serie di invenzioni interessate su cui, finché esisteranno divergenze, non vi sarà mai consenso. In nessuno dei due casi lo spazio-tempo è seriamente considerato come un ingrediente fondamentale del nostro universo geostorico. Ma poiché questi due gruppi hanno insieme dominato l'analisi sociale negli ultimi due

secoli, non c'è da meravigliarsi se non ci è mai stato insegnato a riflettere seriamente sul tempo o sullo spazio.

Credo che incomba su di noi l'obbligo di diventare molto più attenti, molto più consapevoli dell'uso che facciamo delle realtà dello spazio-tempo. Vi è innanzitutto il problema puramente linguistico. Il prevalere del condominio idiografico-nomotetico nel pensiero sociale mondiale negli ultimi due secoli ha reso tutto il nostro vocabolario incredibilmente confuso, e questo in tutte le principali lingue. Termini come «tempo» e «spazio» (ma anche «stato» o «famiglia») sembrano avere un significato chiaro. Ma questo è vero solo se si accettano le premesse dei sostenitori del metodo idiografico e di quello nomotetico. Se queste premesse non sono condivise potrebbe essere meglio usare parole totalmente diverse per i vari tipi di tempo e spazio, e per i vari tipi di stati e famiglie, come in effetti avveniva spesso in molte delle cosiddette lingue premoderne. Ma questo sarebbe, forse, uno strappo culturale eccessivo, e per di più non tutti sarebbero d'accordo sulla sua necessità. Alcuni di noi perseverano dunque, come io stesso ho fatto, nel creare espressioni linguisticamente goffe quali «spazio ideologico» o «spazio-tempo strutturale». Se altri continuano invece a parlare semplicemente di «spazio» o di «tempo», si pone un problema di congruenza terminologica, e un bisogno ineludibile di traduzione concettuale. Ma nella traduzione concettuale, come in quella linguistica, tradurre è tradire.

Il problema linguistico è modesto, tuttavia, rispetto al più fondamentale problema intellettuale: come percepiamo il mondo, a che fine utilizziamo i nostri sforzi di conoscenza, come organizziamo l'attività scientifica. La visione congiunta idiografico-nomotetica era parte integrante dello scientismo e dell'ottimismo che ha formato il collante ideologico dell'attuale sistema storico, l'economia-mondo capitalista. Questa ideologia raggiunse la sua versione matura nell'illuminismo del XVIII secolo e nella sua adesione di carattere religioso all'idea dell'inevitabilità del progresso umano. Nel XIX secolo le idee dell'illuminismo erano gli assunti non problematizzati propri non solo degli intellettuali ma anche della gente comune. In questa atmosfera era perfettamente comprensibile che i dibattiti epistemologici delle scienze sociali emerse di recente, incluse sia la storia sia la geografia, fossero limitati a quelle che apparivano come le due uniche alternative plausibili: la realtà esclusiva del dato apparentemente concreto e scientifico (basta con tutte le congetture filosofiche!); o la realtà esclusiva dei teoremi scientifici universalmente veri (basta con l'incomprensibile disordine della complessità originaria!).

Ma, come Braudel ricordava a Gurvitch, siamo vincolati dalla realtà, e al mondo del XIX secolo è seguito un XX secolo che ha contribuito a smentire le premesse e le aspettative dell'illuminismo. Lentamente, ma incessantemente,

le complessità del mondo sociale si sono imposte a noi, e la plausibilità del condominio idiografico-nomotetico è venuta meno o, se non altro, ha perso terreno. Dobbiamo dunque ricostruire le nostre stesse modalità di pensiero. Dobbiamo riesaminare i nostri concetti più ovvi, e dunque, per cominciare (o per finire?) tempo e spazio.

Vi è un ultimo spazio-tempo da considerare. È il tempo di cui parlano i teologi; *kairos* in quanto opposto a *chronos*; il «tempo giusto» in quanto opposto al «tempo formale»; quella che Paul Tillich (1948, p. 33) riteneva fosse la distinzione fra tempo «qualitativo» e tempo «quantitativo». Ci si potrebbe forse chiedere se è proprio necessario che gli scienziati storico-sociali si occupino dello spazio-tempo teologico. In effetti le cronosofie dell'umanità hanno profondamente incorporato questi concetti teologici, sebbene si limitino a indossarli nella forma di abiti secolari. La mia tesi è che i concetti interconnessi di «crisi» e di «transizione» (due dei termini più comuni nel vocabolario delle scienze sociali) non sono altro che incarnazioni di *kairos*.

Ma quando e dove avvengono crisi e transizioni? Noi invochiamo questi termini con troppa facilità. Crisi e transizioni non sono relative allo spazio-tempo congiunturale-ideologico, malgrado la nostra propensione a etichettare ogni fase discendente di un ciclo come una crisi e ogni fase ascendente come una transizione a un nuovo ordine. Lo spazio-tempo congiunturale-ideologico, è fondamentalmente ripetitivo, benché con un andamento a spirale. Siamo stati inclini a gridare a crisi e transizioni come il bambino che grida al lupo. E le nostre parole sono state regolarmente smentite dalle successive constatazioni di quanto poco fosse cambiato.

Ma naturalmente anche il cambiamento reale, fondamentale, strutturale, avviene. Lo spazio-tempo strutturale è relativo ai sistemi sociali geostorici reali. In quanto sistemi, essi persistono attraverso i processi ciclici che li governano. Così, finché durano, hanno alcune caratteristiche che sono costanti; non potremmo altrimenti chiamarli sistemi. Ma, nella misura in cui sono storici, essi cambiano costantemente; non sono mai identici da un istante all'altro; cambiano in ogni dettaglio, inclusi naturalmente i loro parametri spaziali. Questa tensione fra ritmi ciclici e tendenze secolari è la caratteristica che definisce un sistema sociale geostorico. Tutti contengono delle contraddizioni; vale a dire che, a un certo punto, per tutti arriva il momento della loro scomparsa.

Un sistema è in crisi quando la sua scomparsa è in vista, e deve dunque trovarsi in una fase di transizione verso qualcosa d'altro. E questo il «tempo giusto», e naturalmente il «luogo giusto», a cui fa riferimento il concetto di *kairos*. I teologi ci ricordano di qualcosa di fondamentale, dell'esistenza di

una scelta morale fondamentale che si presenta raramente ma che, quando arriva, non può essere evitata.

Gli individui sono restii a compiere scelte morali fondamentali. Lo sono sempre stati, e sempre lo saranno. Scegliere non è facile, e il più delle volte non è realmente possibile. Di fatto, quasi tutto quello che facciamo è determinato; siamo vincolati, persino nei recessi più profondi della nostra mente, dalle nostre biografie sociali. Ed è del tutto possibile per l'analista spiegare e dunque prevedere il probabile agire sociale, anche nei più piccoli dettagli.

Ma la determinazione del nostro agire è il risultato dell'effettivo funzionamento di un sistema sociale geostorico nel corso del suo sviluppo. Ipotizziamo, tuttavia, che il sistema non funzioni più normalmente. Ipotizziamo che le contraddizioni del sistema siano così pienamente sviluppate da trovarci in una crisi sistemica, e dunque in una transizione. L'esito di questa crisi, di questa transizione, è determinato? A molti di noi piacerebbe pensarlo. Nell'antichità, la responsabilità delle scelte morali fondamentali fu trasferita agli dei, e gli uomini si affidarono ai loro umori. I laici moderni furono indotti ad abbandonare gli dei. Ma, riluttanti a operare delle scelte, si affidarono alla loro incarnazione, la Storia con la S maiuscola, che garantiva il Progresso con la P maiuscola. La transizione avverrebbe sempre e necessariamente verso il meglio, dalla barbarie alla civiltà, dalla schiavitù alla libertà, dallo sfruttamento all'eguaglianza.

Sfortunatamente, *kairos* è lo spazio-tempo della scelta umana. È il raro momento in cui il libero arbitrio è possibile. È lo spazio-tempo in cui, nel linguaggio di Prigogine, «biforcazioni a cascata» assicurano la «transizione al caos», dal quale emergerà poi un nuovo ordine non facilmente prevedibile:

Il cammino «storico» lungo il quale il sistema si evolve al crescere del parametro di controllo, è caratterizzato da una successione di regioni stabili, in cui dominano le leggi deterministiche, e di regioni instabili, vicino ai punti di biforcazione, in cui il sistema può «scegliere» più di un possibile futuro (Prigogine e Stengers, 1981, p. 164).

Di fronte a *kairos*, di fronte a ciò che chiamerò spazio-tempo trasformazionale, gli esseri umani non possono dunque evitare la scelta morale. Questa si è imposta loro nel momento e nel posto «debito», in un momento di tempo e spazio qualitativo la cui lunghezza e la cui ampiezza sono di misurazione incerta e di collocazione imprevedibile. Ma, nonostante la presenza di tutti questi elementi incontrollabili, possiamo essere certi che esiste un *kairos*, uno spazio-tempo nel quale avviene la trasformazione, uno spazio-tempo in cui tutti noi esercitiamo il nostro libero arbitrio per il bene o per il male. E quando arriva scegliamo il nostro nuovo ordine.

Nell'offrire questo piccolo modello di cinque tipi di spazio-tempo – spazio-tempo geopolitico evenemenziale, spazio-tempo congiunturale-ideologico, spazio-tempo strutturale, spazio-tempo eterno, e spazio-tempo trasformatore – non ho voluto offrire un quaderno da colorare con le istruzioni su quale pastello usare. Ho invece proposto di intraprendere una strada estremamente difficile e incerta, di mettere in discussione uno dei fondamenti della nostra conoscenza, le nostre certezze sul tempo e sullo spazio. Alla fine di questa strada si trova non la semplicità ma la complessità. Ma i nostri sistemi sociali geostorici sono complessi; in realtà le strutture più complesse dell'universo. Se abbiamo qualche speranza (e non può essere nulla più di questo) di modellarli, crearli o ricostruirli secondo modalità umanamente soddisfacenti, dobbiamo dunque comprenderli nella loro complessità. E, innanzitutto, dobbiamo renderci conto di come abbiamo formato le categorie di spazio-tempo che usiamo per interpretare la realtà, dobbiamo chiederci *cui bono*, e lottare per categorie più adeguate.

Parte IV
Rivisitare Marx

11. Marx e il sottosviluppo

Nella ricerca che ha occupato tutta la sua vita, Karl Marx fu lacerato dalla fondamentale tensione epistemologica insita in ogni tentativo di analizzare i processi di cambiamento sociale su larga scala e di lungo periodo; descrivere caratteristiche e principi di un «sistema» e, allo stesso tempo, ricostruirne il processo unitario di sviluppo.

Questa tensione tra teoria, che è necessariamente astratta, e storia, che è necessariamente concreta, è ineliminabile per definizione. Al pari della maggior parte dei pensatori che nella propria attività intellettuale si sono trovati ad affrontare consapevolmente questa tensione, Marx nei suoi scritti fece ricorso alla tattica di accentuare di volta in volta alternativamente l'importanza dell'uno o dell'altro aspetto. Non stupisce, quindi, che spesso la sua prospettiva sia stata falsata cogliendo solo un estremo di questa oscillazione e presentandolo come il «vero Marx», in modi che egli avrebbe respinto, e che di fatto ha frequentemente respinto.

Siccome, tuttavia, questa tensione è ineliminabile, per definizione nessun pensatore, per quanto acuto, può mai definire le cose in modo che esse siano corrette anche cento anni dopo. Lo stesso sviluppo avutosi in quei cento anni crea una nuova realtà empirica, e questo fa sì che le astrazioni teoriche di un tempo *devono* essere modificate. Questa situazione è destinata a non cambiare mai. Avesse scritto il *Manifesto del partito comunista* nel 1948, anziché nel 1848, e *Il capitale* nel 1959, anziché nel 1859, Marx avrebbe prodotto due opere molto diverse. E noi dobbiamo fare altrettanto.

«Marx e il sottosviluppo» è un tema per molti versi singolare, in quanto Marx in realtà non conobbe il concetto di sottosviluppo. Si tratta di un concetto estraneo al suo lavoro e all'immagine che egli ne ha. Si aggiunga che si tratta di un concetto che, per molti versi, sfida le idee di Marx non meno che quelle del liberalismo borghese tradizionale. Non bisogna dimenticare, infatti, che liberalismo e marxismo sono entrambi eredi del pensiero illuministico e della sua fede profonda nella inevitabilità del progresso.

Tuttavia, il concetto di sottosviluppo apre la strada ad analisi che so le sono in grado di confermare la forza decisiva dell'intuito di Marx nella comprensione dello sviluppo storico del mondo e, più in particolare dei processi storici del modo di produzione capitalistico. Dalla combi nazione delle analisi astratte e concrete intraprese da Marx ed Engels movimenti socialisti, i «marxisti», hanno tratto, a mio avviso, tre messaggi principali (almeno fino a poco tempo fa).

Il primo messaggio è stato la centralità del proletariato per i processi

economici e politici del mondo capitalistico. Il proletariato industriale, e solo il proletariato industriale, produceva il plusvalore, la cui appropriazione (o accumulazione) costituiva l'unico obiettivo dell'impresa capitalistica (D-M-D'); il capitale accumulato era poi usato per rinnovare il processo («riproduzione allargata del capitale») allo scopo di accumulare quantità ancora maggiori di capitale.

Politicamente, poi, era il proletariato industriale, e solo il proletariato industriale, che «non aveva da perdere che le sue catene», e dunque l'unico ad avere l'interesse e la lucidità di cogliere le contraddizioni del capitalismo e di cercare di trasformare il mondo in senso comunista. Dalla centralità del proletariato derivava una lezione politica. La lotta per il socialismo/comunismo doveva essere guidata da un partito politico organizzato che fosse radicato nel proletariato e che riflettesse i suoi interessi.

Il secondo messaggio è stato la priorità dei paesi più «avanzati» («*De te fabula narratur*»). Il capitalismo rappresentava uno sviluppo progressivo in entrambi i sensi della parola «progresso». Era un «avanzamento» rispetto a forme precedenti di organizzazione sociale ed era un processo che si sviluppava a partire da queste forme e solo a tempo debito (senza «balzi avventati»).

Questo aveva una conseguenza evidente sia per l'analisi storico-sociale che per l'azione politica, Comportava, per entrambe, che l'eurocentrismo era non solo legittimo, ma anche, in un certo senso, imperativo. Il capitalismo, infatti, si era sviluppato per la prima volta nell'Europa occidentale e qui era emerso anche, per la prima volta, il proletariato. Di conseguenza era in Europa occidentale che per la prima volta si sarebbe avuto il successo delle rivoluzioni socialiste.

Il terzo messaggio è stato l'importanza economica della distinzione, che era anche una sequenza storica, tra capitale mercantile e capitale industriale. Essi erano considerati come due forme distinte di capitalismo, una situata nella sfera della circolazione (e che dunque non comportava lavoro produttivo), l'altra situata nella sfera della produzione. Era solo quando il capitale industriale diveniva (successivamente) dominante in una certa zona, che si poteva parlare dell'esistenza di «vero» capitalismo, e dunque di estrazione di plusvalore.

L'implicazione politica di questa distinzione è stata che il trionfo del capitale industriale sul capitale mercantile in un dato stato aveva in qualche modo un carattere progressivo e che, dunque, i movimenti della classe operaia potevano anche assumersi il compito di appoggiare la lotta del capitale industriale per giungere a quel trionfo, fino al punto di sostituirsi a una borghesia industriale che avesse fallito nello svolgere il proprio ruolo

«storico».

E *tuttavia*, sebbene questi messaggi appaiano chiari e abbiano in gran parte determinato l'uso che è stato fatto in seguito delle idee di Marx, egli stesso ci aveva offerto significative precauzioni in proposito. Per quanto riguarda il primo messaggio, sul proletariato inteso soprattutto (se non esclusivamente) nel senso di lavoratori industriali salariati urbani, rivolgiamo lo sguardo, in primo luogo, alla famosa discussione sui contadini nelle *Lotte di classe in Francia* e nel *18 brumaio*:

Così è avvenuto che il contadino francese, sotto forma di *interessi* per le *ipoteche* vincolanti la terra, sotto forma di interessi per *anticipazioni dell'usuraio non garantite da ipoteca*, cede al capitalista non solo la rendita fondiaria, non solo il profitto industriale, non solo, in una parola, *tutto il guadagno netto*, ma persino *una parte del salario del lavoro*, e così precipita al livello del *fittavolo irlandese*: e tutto ciò sotto il pretesto di essere *proprietario privato* [...] Si comprende quale fu la situazione dei contadini francesi, quando la repubblica ebbe aggiunto loro ancora nuovi pesi oltre gli antichi. Si vede che il loro sfruttamento differisce dallo sfruttamento del proletariato industriale soltanto per la *forma*. Lo sfruttatore è il medesimo; il *capitale* (Marx, 1977a, p. 120).

Ormai, il piccolo appezzamento del contadino è soltanto il pretesto che permette al capitalista di cavare profitto, interesse e rendita dal terreno, lasciando all'agricoltore la cura di vedere come può tirarne fuori il proprio salario (Marx, 1977b, p. 118).

Questi brani contengono due chiari avvertimenti. Il primo è l'uso del termine «salario» per indicare il reddito del contadino proprietario. Il secondo è l'affermazione che il rapporto di quest'ultimo con il capitalista differisce «soltanto per la *forma*» da quella del proletariato industriale. (Si noti, inoltre, l'uso dell'aggettivo «industriale» per qualificare «proletario», come se esistessero molte varietà di proletari.) Come è noto, quando Marx qualifica una differenza come di forma intende indicare che si tratta di una differenza secondaria e marginale, che non toglie nulla alla somiglianza *sostanziale* dei due fenomeni. Quasi a sottolineare ulteriormente questo punto, Marx parla di «salario» del contadino proprietario, sebbene in questo caso non vi sia alcun passaggio di denaro da un «datore di lavoro» a un «lavoratore dipendente».

Quanto all'idea che si possa estrarre plusvalore unicamente da un lavoratore salariato, Marx afferma esplicitamente l'opposto, precisando che può esservi estrazione di plusvalore non solo quando non vi è sussunzione reale del lavoro, ma anche quando non vi è neppure sussunzione formale del lavoro. Al riguardo è significativo un brano del capitolo VI inedito del *Capitale*:

Un esempio è quello del capitale *usuraio*, in quanto esso anticipa ai produttori immediati, come per esempio in India, materie prime, strumenti di lavoro, o anche entrambi, nella forma di denaro. Gli interessi colossali che ne trae, gli interessi che in generale, a prescindere dalla loro grandezza, riesce in tal modo a spremere dal produttore

immediato, sono solo un altro nome per plusvalore. Spremendo dai produttori immediati lavoro non pagato, surplus-lavoro, il capitale usuraio trasforma di fatto il suo denaro in capitale. Ma esso non interferisce nel processo di produzione stesso, il quale gli si svolge accanto esattamente come prima, nel suo modo tradizionale. In parte il capitale usuraio si sviluppa dal *deperimento* di questo modo di produzione, in parte è un mezzo per farlo *deperire* e per continuare a farlo vegetare nelle condizioni più sfavorevoli. Qui la sussunzione formale del lavoro sotto il capitale *ancora non* ha luogo (Marx, 1984, pp. 129-30).

Infine ci sono le sue ben note discussioni sulla schiavitù, in cui Marx distingue chiaramente tra schiavitù all'interno del «sistema patriarcale, che lavora soprattutto per l'autoconsumo» e schiavitù all'interno del «sistema di piantagione vero e proprio, che lavora per il mercato mondiale». Ancora una volta egli parla esplicitamente della creazione di plusvalore che vi ha luogo:

Dove predomina una concezione capitalistica, come nelle piantagioni americane, tutto questo plusvalore è considerato profitto. Là dove il modo di produzione capitalistico non esiste, né le concezioni che vi corrispondono sono state importate da paesi capitalistici, appare come rendita (Marx, 1965, III, p. 916).

Né si può dire che la schiavitù sia marginale rispetto al funzionamento del capitalismo. In una lettera a P.V. Annenkov del 28 dicembre 1846, anzi, Marx critica Proudhon proprio per aver sostenuto questa tesi:

La schiavitù diretta è il cardine del nostro industrialismo attuale proprio come le macchine, il credito ecc. Senza schiavitù niente cotone. Senza cotone niente industria moderna. Solo la schiavitù ha conferito alle colonie il loro valore, solo le colonie hanno creato il commercio mondiale e il commercio mondiale è la condizione necessaria della grande industria meccanizzata (Marx, 1972, p. 465).

La schiavitù e i rapporti di produzione diversi da quelli basati sul lavoro salariato non sono marginali per il capitalismo a causa del caratteristico «processo di circolazione del capitale industriale»:

Siano le merci il prodotto della produzione fondata sulla schiavitù, o di contadini (cinesi, *ryots* indiani) o di comunità (Indie orientali olandesi) o della produzione di stato (come quella che, fondata sulla servitù della gleba, si presenta in epoche passate della storia russa), o di popolazioni semiselvagge di cacciatori ecc.: come merci e denaro esse si trovano di fronte al denaro e alle merci in cui si presenta il capitale industriale ed entrano sia nel ciclo di questo sia in quello di plusvalore contenuto nel capitale-merce, in quanto questo plusvalore viene speso come reddito; dunque, in ambedue i rami di circolazione di capitale-merce. È indifferente il carattere del processo di produzione dal quale provengono; come merci esse operano sul mercato, come merci entrano sia nel ciclo del capitale industriale, che nella circolazione del plusvalore in esso contenuto. È dunque il carattere onnilaterale della loro origine, l'esistenza del mercato come mercato mondiale che contrassegna il processo di circolazione del capitale industriale (Marx, 1965, II, p. 113).

Si noti ancora una volta che qui si considera che tutte queste forme di produzione creino «plusvalore», una volta che siano entrate nel «ciclo» del capitale, «È indifferente il carattere del processo di produzione dal quale provengono.»

Quanto al secondo messaggio, ossia la priorità di quelle che oggi chiamiamo aree centrali dell'economia-mondo, troviamo una prudenza analoga nella famosa Prefazione alla prima edizione tedesca del *Capitale*. Mi sia consentita una citazione piuttosto lunga:

Il fisico osserva i processi naturali nel luogo dove essi si presentano nella forma più pregnante e meno offuscata da influssi perturbatori, oppure, quando è possibile, fa esperimenti in condizioni tali da garantire lo svolgersi del processo allo stato puro. In quest'opera debbo indagare il *modo capitalistico di produzione* e i *rapporti di produzione e di scambio* che gli corrispondono. Fino a questo momento, loro sede classica è l'*Inghilterra*. Per questa ragione è l'*Inghilterra* principalmente che serve a illustrare lo svolgimento della mia teoria. Ma nel caso che il lettore tedesco si stringesse farisaicamente nelle spalle a proposito delle condizioni degli operai inglesi dell'industria e dell'agricoltura o si acquietasse ottimisticamente al pensiero che in Germania ci manca ancor molto che le cose vadano così male, gli debbo gridare: *De te fabula narratur!*

In sé e per sé, non si tratta del grado maggiore o minore di sviluppo degli antagonismi sociali derivanti dalle leggi naturali della produzione capitalistica, ma *proprio di tali leggi*, di tali *tendenze* che operano e si fanno valere con bronzea necessità. Il paese industrialmente più sviluppato non fa che mostrare a quello meno sviluppato l'immagine del suo avvenire.

Ma facciamo astrazione da ciò. Dove la produzione capitalistica ha acquistato piena cittadinanza fra noi, per esempio nelle fabbriche vere e proprie, le condizioni sono *molto peggiori* di quel che sono in Inghilterra poiché manca il contrappeso della legislazione sulle fabbriche. In tutte le altre sfere siamo tormentati, come tutto il resto dell'Europa occidentale continentale, non solo dallo sviluppo della produzione capitalistica, ma anche dalla mancanza di tale sviluppo. Oltre le miserie moderne, ci opprime tutta una serie di miserie ereditarie, che sorgono dal vegetare di modi di produzione antiquati e sorpassati, che ci sono stati trasmessi col loro corteggio di rapporti sociali e politici *anacronistici*. Le nostre sofferenze vengono non solo dai vivi, ma anche dai morti. *Le mort saisit le vif!* (Marx, 1965, I, pp. 32-3).

Si noti come il «*De te fabula narratur*» venga immediatamente precisato. Il problema non sta nel fatto che un paese ha un grado di sviluppo «più elevato» e che l'altro ne ha uno «inferiore». Qui stiamo parlando di leggi che li riguardano entrambi. E non è vero neppure che la Germania sia nelle stesse condizioni dell'Inghilterra: sta *peggio*. Essa sconta non solo lo «sviluppo della produzione capitalistica» ma anche la «mancanza di tale sviluppo». E la differenza di oggi condizionerà il futuro. «*Le mort saisit le vif!*»

Un'ulteriore precisazione relativa al confronto tra Inghilterra e Francia compare nelle *Lotte di classe in Francia*. Marx sta spiegando perché nel 1848 la borghesia industriale francese, a differenza di quella inglese, *non*

governava lo Stato:

La borghesia industriale può dominare soltanto là dove l'industria moderna foggia a propria immagine tutti i rapporti di proprietà, e l'industria può raggiungere questo potere solo quando ha conquistato il mercato mondiale, perché i confini nazionali non bastano al suo sviluppo. Ma l'industria francese in gran parte si assicura lo stesso mercato nazionale solo mediante un sistema proibitivo più o meno modificato (Marx, 1977a, p. 53).

Tra un paese che ha «conquistato il mercato mondiale» e gli altri vi è, a quanto pare, una differenza fondamentale. Ma è possibile, logicamente o empiricamente, che a «conquistare il mercato mondiale» siano più paesi alla volta? La cosa sembra improbabile e lo stesso Marx sembra propendere per l'ipotesi di un solo paese alla volta:

In Francia il piccolo borghese fa ciò che dovrebbe normalmente fare il borghese industriale; l'operaio fa ciò che normalmente sarebbe il compito del piccolo borghese; e il compito dell'operaio, chi lo assolve? Nessuno. In Francia, non viene assolto, viene proclamato. Questo compito non viene assolto in nessun luogo entro i limiti della nazione; la guerra di classe in seno alla società francese si allarga in una guerra mondiale, in cui le nazioni muovono l'una contro l'altra. Quel compito non incomincerà a essere assolto se non nel momento in cui da una guerra mondiale il proletariato sarà spinto alla testa del popolo che domina il mercato mondiale, alla testa dell'Inghilterra. La rivoluzione che quivi troverà non già la sua fine, bensì il suo inizio di organizzazione, non sarà una rivoluzione di breve respiro. La attuale generazione rassomiglia agli ebrei, che Mosè condusse attraverso il deserto. Non solamente deve conquistare un nuovo mondo; deve perire, per far posto agli uomini nati per un nuovo mondo (Marx, 1977a, p. 115).

Nel deserto in cui stiamo vagando, possiamo prendere due strade diverse. Possiamo decidere che la transizione al socialismo può avvenire soltanto nel paese più «avanzato» (o che solo lì può avvenire per la prima volta). Sappiamo che questa è una conclusione che Marx talvolta trasse. O, seguendo una strada del tutto diversa, possiamo decidere che la situazione del paese che domina il mercato mondiale è così speciale da non dirci nulla della realtà politica che esiste altrove. Di fatto, la maggior parte dei partiti marxisti ha seguito questa strada, sia pure in molti casi (anzi in quasi tutti) senza essere disposti ad ammetterlo teoricamente e dunque senza affrontare le necessarie conseguenze di un tale attacco alla priorità teorica del centro.

Lo stesso Marx sembra consapevole del dilemma e cerca di salvare la situazione ricorrendo alla tesi di uno zig-zag rivoluzionario:

Come sul continente il periodo della crisi sopravviene più tardi che in Inghilterra, così quello della prosperità. Il processo iniziale lo si trova sempre in Inghilterra; essa è il demiurgo del cosmo borghese. Sul continente le diverse fasi del ciclo, che la società borghese ricomincia sempre a percorrere, appaiono in forma secondaria e terziaria. Prima di tutto il continente esporta in Inghilterra enormemente più che in qualsivoglia altro paese. Questa esportazione in Inghilterra dipende però anch'essa dalla posizione dell'Inghilterra,

specialmente verso il mercato d'oltremare. Poi l'Inghilterra esporta nei paesi d'oltremare enormemente più che il continente intiero, cosicché la quantità dell'esportazione continentale in quei paesi è sempre dipendente dalla contemporanea esportazione d'oltremare dell'Inghilterra. Se quindi le crisi originano rivoluzioni prima nel continente, la loro causa si deve tuttavia trovare sempre in Inghilterra. È naturale che le esplosioni violente si manifestano prima alle estremità del corpo borghese che nel suo cuore, perché qui le possibilità di un compenso sono più grandi. D'altra parte il grado in cui le rivoluzioni continentali si ripercuotono in Inghilterra è insieme il termometro che mostra fino a qual punto queste rivoluzioni mettano veramente in questione le condizioni di esistenza borghesi, o fino a qual punto esse si limitano a colpirne le formazioni politiche (Marx, 1977a, pp. 134-5).

Nel 1870, in una lettera a S. Meyer e A. Vogt, Marx suggeriva un'altra versione, anche più «terzomondista», di questo zig-zag rivoluzionario; la rivoluzione in Irlanda sarebbe un prerequisito della rivoluzione in Inghilterra.

L'Irlanda è il bulwark *aristocrazia fondiaria inglese*. Lo sfruttamento di questo paese non è soltanto una delle fonti principali della sua ricchezza materiale. Esso è anche la sua massima autorità *morale*. Di fatto essi rappresentano il *dominio dell'Inghilterra sull'Irlanda*. L'Irlanda perciò è il *grand moyen*, mediante il quale l'aristocrazia inglese conserva il suo *dominio* anche in *Inghilterra*.

D'altro canto: se domani l'esercito e la polizia inglese si ritirano dall'Irlanda, voi avrete immediatamente *an agrarian revolution* in Irlanda. La caduta dell'aristocrazia inglese in Irlanda condiziona, a sua volta, e ha come conseguenza necessaria la sua caduta in Inghilterra. Poiché in Irlanda, fino a oggi, la *questione agraria* è stata la *forma esclusiva* della questione sociale, poiché essa è una questione di pura sopravvivenza, una questione *di vita o di morte* per l'immensa maggioranza del popolo irlandese, poiché, al tempo stesso, essa è inscindibile dalla questione *nazionale*, l'annientamento dell'aristocrazia fondiaria inglese in Irlanda è un'operazione infinitamente più facile che non in Inghilterra. Tutto ciò a prescindere dal carattere più passionale e rivoluzionario degli irlandesi rispetto agli inglesi (Marx, 1975, pp. 719-20).

Un'ultima precauzione di Marx merita di essere notata. Essa ha a che fare con il terzo messaggio, quello sulla distinzione tra capitale mercantile e capitale industriale, così cara a quanti credono che, in un mondo capitalistico, la sfera della produzione goda di una sorta di privilegio e di un primato ontologico rispetto alla sfera della circolazione. Senza dubbio Marx ha ampiamente utilizzato questa distinzione, ma quando si occupa delle «sfere» di circolazione del capitale può apparire stranamente «circolazionista». Le sue polemiche sono sempre chiarissime. Nel 1846 attacca Proudhon. Nel 1875 attacca Lassalle. Ma a trent'anni di distanza la sua critica resta sostanzialmente la stessa. In una lettera ad Annenkov, scrisse a proposito di Proudhon:

Proudhon è così lontano dalla verità, da tralasciare ciò che perfino gli economisti profani sanno. Per parlare della divisione del lavoro, egli non sente il bisogno di parlare del *mercato*

mondiale. Ebbene! Forse che la divisione del lavoro nei secoli quattordicesimo e quindicesimo, quando ancora non vi erano colonie, quando l'America non esisteva ancora per l'Europa, quando l'Asia orientale esisteva soltanto attraverso la mediazione di Costantinopoli, non doveva essere radicalmente differente dalla divisione del lavoro nel diciassettesimo secolo, che aveva già colonie sviluppate? E non è tutto. Che cosa sono tutta l'organizzazione interna delle nazioni, tutte le loro relazioni internazionali se non espressione di una determinata divisione del lavoro? e non debbono forse mutare col mutarsi della divisione del lavoro? (Marx, 1975, pp. 461-2).

E contro il Programma di Gotha di Lassalle tuona così:

S'intende da sé, che per poter avere, in genere, la possibilità di combattere, la classe operaia si deve organizzare nel proprio paese, in casa propria, *come classe*, e che l'interno di ogni paese è il campo immediato della sua lotta. Per questo la sua lotta di classe è nazionale, come dice il *Manifesto comunista*, non per il contenuto, ma «per la forma». Ma «l'ambito dell'odierno stato nazionale», per esempio del Reich tedesco, si trova, a sua volta, economicamente «nell'ambito» del mercato mondiale, politicamente «nell'ambito» del sistema degli stati. Anche il primo commerciante che capiti sa che il commercio tedesco è al tempo stesso commercio estero, e la grandezza del signor Bismarck consiste appunto in una specie di politica *internazionale* (Marx, 1966, p. 964).

Ancora una volta troviamo la distinzione tra forma e sostanza. La forma della lotta di classe può essere nazionale, anzi «deve» esserlo; ma la sua sostanza economica è il mercato mondiale, e la sua sostanza politica è il sistema degli stati. L'«organizzazione interna delle nazioni» e le loro «relazioni internazionali» cambiano *necessariamente* in funzione dei cambiamenti nella «divisione del lavoro», e quest'ultima è situata al livello del mercato mondiale.

Voglio fare osservare che, se mi sono attardato in estese citazioni di Marx, non è stato per scoprire il vero Marx. Il vero Marx non esiste. Di Marx ce ne sono due, almeno due. E devono esserci, poiché egli era lacerato da quell'ineliminabile dilemma epistemologico di cui ho parlato all'inizio. Al contrario, con le estese citazioni riportate sopra intendevo dimostrare che, come minimo, dovremmo ricordarci delle sue precisazioni, delle sue prudenze, delle sue ambiguità. Alla radice della mia scelta c'è il desiderio di occuparmi dei vicoli ciechi in cui si è trovata gran parte dell'analisi e della prassi marxista per aver dimenticato quelle precisazioni, quelle prudenze e quelle ambiguità.

Questi vicoli ciechi – o, se si vuole essere generosi, queste questioni teoriche irrisolte – sono noti. L'enfasi sul ruolo chiave del proletariato industriale urbano ha significato che i marxisti hanno cercato di spiegare o di giustificare continuamente il ruolo (o l'esistenza stessa) delle nazionalità, dei contadini, delle minoranze, delle donne e dell'intera zona periferica. Quanto inchiostro è stato versato – e quanto sangue – su marxismo e questione

nazionale, su marxismo e questione contadina, su marxismo e questione femminile! In quella prospettiva, infatti, nove decimi del mondo sono divenuti «questioni», «anomalie», «sopravvivenze» – fenomeni forse oggettivamente progressivi per un certo periodo, ma destinate a scomparire sociologicamente, analiticamente, politicamente.

E come se tutto questo non fosse già abbastanza strano, i marxisti hanno dovuto affrontare il fatto inquietante che quella che avrebbe dovuto essere il luogo deputato alla rivoluzione mondiale, ossia il centro del centro, risultò essere tra tutte la zona più refrattaria: nessuna rivoluzione, nessun immiserimento, e certamente nessuna estinzione dello stato.

La principale questione teorica irrisolta è stata quella posta dall'Unione Sovietica. Essa è nata da una rivoluzione che non si riteneva potesse scoppiare, e da allora i marxisti per 65 anni si sono confrontati continuamente con le strutture e le politiche che, per quanto impreviste e in larga misura non spiegate all'interno della prospettiva teorica precedente, vi erano prevalse. In generale, i marxisti hanno reagito a questo fenomeno o con l'apologia o con la denuncia. Alcuni hanno cercato di trovare una scomoda nicchia a metà strada tra queste due risposte estreme. Quello che invece i marxisti non hanno fatto è stato di vedere se, nel quadro della teoria marxista, fosse possibile prevedere che sarebbe accaduto ciò che poi è accaduto; se le politiche dell'Unione Sovietica – da Lenin a Stalin, a Krusciov, a Breznev, a Gorbaciov – non siano completamente spiegabili come conseguenza del funzionamento dell'economia-mondo capitalistica. Non si applica qui ancora la domanda che Marx pone ad Annenkov nella sua lettera del 1846? «Che cosa sono tutta l'organizzazione interna delle nazioni, tutte le loro relazioni internazionali se non espressione di una determinata divisione del lavoro?»

A questo punto intendo sostenere che, se prendiamo quelle che io considero le sei tesi principali del corpus marxiano, esse possano spiegare, e spieghino adeguatamente, la storia degli ultimi centocinquanta anni, se non addirittura quella degli ultimi quattrocento anni e, inoltre, indichino a un tempo le promettenti possibilità e i gravi pericoli che il futuro immediato ci riserva.

1. La realtà sociale è un processo caratterizzato da incessanti contraddizioni che può essere compose solo dialetticamente.

2. Il capitalismo è un processo di incessante accumulazione del capitale, cosa che lo distingue dai modi di produzione precapitalistici.

3. Il capitalismo come sistema storico comporta una trasformazione dei processi produttivi che consente la creazione di un plusvalore di cui si appropria la borghesia per accumulare capitale.

4. Col tempo il capitalismo polarizza l'organizzazione sociale della vita in

modo tale che un numero sempre più elevato di persone è classificato o come borghese o come proletario, e che il proletariato subisce un immiserimento.

5. Nel mondo capitalistico lo stato è uno strumento dell'oppressione capitalistica, il socialismo implica l'estinzione dello stato.

6. La transizione dal capitalismo al socialismo non può essere frutto di un'evoluzione graduale, ma può scaturire solo da una rivoluzione. Credere altrimenti è utopico nel senso negativo del termine.

Dove si colloca in questo quadro il concetto di «sottosviluppo»? La risposta è molto semplice. Possiamo pervenire a una spiegazione coerente del capitalismo come sistema storico, e a una spiegazione in cui le sei tesi di Marx sopra elencate acquistano validità, solo quando diveniamo pienamente consapevoli del fatto che l'insieme delle caratteristiche evocate dall'espressione «sottosviluppo» – cioè forme di produzione per il mercato basate sul lavoro non salariato, marginalizzazione e occupazioni abusive delle occupazioni, un esteso settore terziario, l'emergere del ruolo sociale della casalinga, l'etnicità, il clientelismo, apparati statali corrotti e oppressivi ecc. – non sono né anomalie né sopravvivenze, ma creazioni del modo di produzione capitalistico che sono parti integranti del suo funzionamento.

Finché le idee di Marx saranno considerate come tesi relative a processi che avvengono soprattutto all'interno dei confini statali e che riguardano soprattutto i lavoratori industriali salariati urbani che lavorano per capitalisti industriali privati, sarà allora facile dimostrare che queste tesi sono false, fuorvianti e irrilevanti – e che ci conducono a seguire strade politicamente sbagliate. Ma una volta che siano considerate come tesi relative a un sistema-mondo storico, il cui stesso sviluppo comporta «sottosviluppo», anzi è proprio basato su di esso, esse sono non solo valide, ma anche rivoluzionarie.

In questo caso abbiamo la seguente sommaria spiegazione dello sviluppo storico reale nel tempo dell'economia-mondo capitalistica. Nel basso Medioevo, come risultato della cosiddetta crisi del feudalesimo che mise in pericolo la capacità degli strati superiori europei di estrarre quantità significative di surplus dai diretti produttori coi metodi tipici del sistema feudale, si cominciò a privilegiare un modo alternativo di estrazione del surplus, che si serve dei meccanismi del mercato. È il sistema che chiamiamo capitalismo.

Esso richiese nuove forme dei processi produttivi, nuove modalità di controllo del lavoro e nuovi quadri istituzionali. Richiese inoltre nuovi ruoli sociali, quelli che siamo giunti a chiamare ruolo del borghese e ruolo del proletario. In un arco di tempo relativamente breve di duecento anni (diciamo entro il 1650), questo nuovo «modo di produzione» si impose al punto da rovesciare completamente il precedente declino del saggio di estrazione del

surplus e rendere possibili nuovi livelli, ben al di là dell'immaginazione della società feudale. Il nuovo sistema si consolidò in Europa e da lì partì alla conquista del mondo, eliminando via via tutti i modi alternativi di organizzazione sociale e finendo per imporre in tutto il mondo, e per la prima volta nella storia umana, un'unica divisione del lavoro.

Verso il 1650 non solo vi era un'economia-mondo capitalistica, situata soprattutto in Europa, ma era già in funzione anche un sistema interstatale, composto da stati cosiddetti sovrani. L'economia-mondo era strutturata sulla base di un insieme integrato di processi produttivi che comportava un modello di scambio che assicurava non solo il trasferimento di plusvalore dai produttori diretti agli strati superiori, ma anche una concentrazione dell'accumulazione nelle cosiddette aree centrali di questa economia-mondo, essenzialmente per mezzo di meccanismi di scambio ineguale che privilegiavano gli strati superiori delle aree centrali a spese dei più deboli strati superiori delle aree periferiche. Gli stati sovrani divennero le principali unità politiche che organizzavano il necessario flusso dei mezzi di produzione. Collocati secondo un ordine gerarchico, tutti questi stati (anche i più forti) erano vincolati dalle «regole» emergenti del sistema interstatale, «regole» che fornivano l'essenziale sovrastruttura politica del capitalismo come modo di produzione.

Perché questo sistema funzionasse un numero sempre maggiore di processi produttivi dovevano essere mercificati, cioè orientati alla produzione per un mercato mondiale che si sviluppava mediante lunghe «catene di merci». Quando queste catene di merci venivano sottoposte ad analisi empirica, seguendo all'indietro le tracce dei molteplici *input* confluiti in beni di consumo principali, come per esempio i tessuti finiti, esse rivelavano sin dall'inizio due caratteristiche principali. In primo luogo, queste catene attraversavano molte frontiere, procedendo per lo più dalla periferia verso il centro. In secondo luogo, gli *input* di queste catene erano prodotti da un insieme molto variegato di rapporti di produzione, e solo una piccola parte di essi rientrava in quelli che abbiamo erroneamente finito col considerare come espressioni classiche del capitalismo. Queste due caratteristiche sono rimaste in larga misura vere fino a oggi.

La forma di queste catene e, cosa forse ancora più importante, le strutture dei prezzi delle molteplici transazioni, non si costituivano in un mercato completamente libero, ma in un mercato le cui regole per la determinazione dei prezzi rappresentavano la risultante dell'azione di tutte le autorità politiche (ossia di stati sovrani dotati di forza diseguale che operavano sia direttamente, sia per il tramite delle «regole» del sistema interstatale). Le pratiche per la determinazione dei prezzi sono state stabili nel medio periodo,

ma mutevoli nel lungo periodo, come risultato di una continua lotta di classe.

Le contraddizioni proprie del capitalismo come modo di produzione hanno prodotto, con una frequenza relativamente prevedibile, cicli di espansione e di stagnazione economica dell'economia-mondo (determinando un insieme molto complesso di cambiamenti nelle sue parti costitutive). Uno dei molteplici aspetti di questi movimenti ciclici è stato un bisogno dell'economia-mondo capitalistica, generato al suo interno ma discontinuo, di espandere la sua sfera di operazione, sia in estensione che in intensità. L'espansione estensiva ha comportato l'incorporazione di nuove aree, precedentemente esterne, nella divisione del lavoro dell'economia-mondo capitalistica. L'espansione interna (cioè un'intensificazione dei processi capitalistici) ha comportato innovazioni tecnologiche socialmente incentivate (accompagnate da un aumento della concentrazione del capitale, dall'aumento del tasso di capitale fisso rispetto a quello variabile e da una continua dequalificazione della forza-lavoro). I due processi di espansione, quella estensiva e quella intensiva, hanno spinto, in una certa misura, in direzioni opposte. Invero, l'impulso principale all'espansione estensiva è provenuto dalla necessità di contrastare la riduzione del saggio complessivo di estrazione del plusvalore, riduzione che è stata il risultato delle conseguenze economiche e politiche di un aumento dell'espansione intensiva.

La principale conseguenza sociale di questo processo capitalistico, tuttavia, è stata la *creazione* del proletariato e della borghesia come categorie sociali. Per essere adeguata ai processi di produzione per il mercato mondiale, la forza lavoro ha dovuto essere costretta a lavorare in modi diversi da quelli dei suoi predecessori. E questa la famosa e fondamentale intuizione di Marx sull'alienazione del proletariato e sulla espropriazione dei mezzi di produzione e del controllo su di essi. Tuttavia, questa intuizione cruciale è stata erroneamente interpretata, in parte dallo stesso Marx, come una semplice sequenza di sottrazione della terra al piccolo contadino indipendente e di trasformazione dello stesso in salariato urbano.

Storicamente, il quadro è talmente più complesso di ciò che questa immagine ci dice, che possiamo solo considerarla manifestamente fuorviante. In effetti, è accaduto che il processo di mercificazione del lavoro è stato accompagnato da una riorganizzazione così profonda delle forme di lavoro finalizzate alla «sussistenza», che queste sono rimaste una parte integrante della riproduzione della forza lavoro nel modo di produzione capitalistico. È precisamente questo fatto, ossia che la grande maggioranza della forza lavoro dipende, per i bisogni di reddito che essa ha nel corso di tutta la sua vita, solo *parzialmente* dal lavoro salariato, che ha reso la forza lavoro totalmente integrata nella logica dell'economia-mondo. E ciò è avvenuto secondo

modalità che per gli strati superiori sono state molto più efficaci – e redditizie – di quanto sarebbe avvenuto se la forza lavoro fosse stata effettivamente composta solo di lavoratori industriali salariati a tempo pieno, privi di fonti di reddito diverse da quelle ricevute dai loro datori di lavoro sotto forma di salari.

Al contrario, i lavoratori si sono riuniti in strutture complesse che possiamo chiamare aggregati domestici, collettività di individui di entrambi i sessi e di differenti età, che tuttavia non sono necessariamente né parenti stretti né coresidenti. Questi aggregati domestici hanno tipicamente riunito redditi provenienti da molteplici fonti, una delle quali è costituita ancora oggi da varie forme di attività di «sussistenza» (consacrate nel lavoro scarsamente apprezzato che ha il proprio simbolo nel ruolo sociale della «casalinga»). In aggiunta, il reddito dell'aggregato domestico proveniva dalla piccola produzione, dalle rendite, da trasferimenti e doni, e, naturalmente, dal lavoro salariato (che tuttavia è stato statisticamente meno importante di quanto si ritiene di solito).

Gli aggregati domestici così formati si sono trovati esposti a due pressioni continue: mercificare ulteriormente tutti gli aspetti della riproduzione sociale; convogliare indirettamente plusvalore verso gli strati superiori, consentendo significative riduzioni dei livelli salariali complessivi dei lavoratori, perfino di quella minoranza che percepisce più del salario reale minimo. Dunque, non solo nelle strutture di questi aggregati domestici si riflette un'ampia gamma di combinazioni sociali, ma è solo una minoranza di essi – anche oggi, anche nelle zone centrali – che si è avvicinata alla immagine «classica» del proletariato. Eppure, paradossalmente – ed è un paradosso su cui torneremo – è vero che il grado di proletarizzazione è di fatto cresciuto nel tempo, sia nei termini della percentuale di forza lavoro impegnata nella produzione per il mercato mondiale, sia nei termini del grado di dipendenza dal lavoro salariato come percentuale del reddito dell'aggregato domestico.

Parallelo a questo processo di proletarizzazione è stato un processo di borghesizzazione. Proprio come una parte sempre maggiore della forza lavoro è stata orientata alla produzione per il mercato mondiale, così una parte sempre maggiore degli strati superiori sono stati orientati a trarre il proprio surplus dalle operazioni correnti del mercato mondiale. Anche gli aggregati domestici borghesi sono diventati strutture che riuniscono, in modi complessi, differenti forme di reddito, e i profitti provenienti dalla gestione delle imprese costituiscono solo una di queste forme, e (come nel caso del lavoro salariato per la forza lavoro) una forma minoritaria. L'equivalente per gli strati superiori del reddito di «sussistenza» della forza lavoro è stato il reddito proveniente dalla «rendita feudale» (*lato sensu*). In un sistema capitalistico,

proprio come le attività di «sussistenza» assicurano alla borghesia profitti più alti di quelli realizzabili se ogni vendita di lavoro avvenisse per il tramite del mercato, così la «rendita feudale» assicura alla borghesia profitti più alti di quelli realizzabili se ogni acquisto di lavoro avvenisse per il tramite del mercato.

Dunque, non solo esiste un'ampia varietà di aggregati domestici borghesi, ma è solo una minoranza di essi – anche oggi, anche nelle zone centrali – che si è avvicinata alla immagine «classica» della borghesia. Eppure, paradossalmente, è vero che il grado di borghesizzazione è cresciuto, nello stesso duplice senso che abbiamo evocato per la proletarizzazione. La percentuale degli strati superiori coinvolta in operazioni di estrazione di plusvalore tramite il mercato è andata crescendo, e una proporzione sempre maggiore del loro reddito di fatto è derivata da operazioni correnti di mercato.

Ho usato due volte la parola «paradosso», una volta a proposito della proletarizzazione e una volta a proposito della borghesizzazione. In che cosa consiste il paradosso? Consiste nel fatto che questi processi centrali dello sviluppo capitalistico che Marx descrive, e che a loro volta spiegano la polarizzazione materiale e sociale del mondo, sono avvenuti non a causa della volontà e degli interessi della borghesia come classe, ma *a dispetto* di tale volontà e di tali interessi. È il basso, e non l'alto livello di proletarizzazione che ha creato e preservato le potenzialità del capitalismo come sistema di generare profitto. È il basso, e non l'alto livello di borghesizzazione che ha creato e preservato le strutture politiche che ne hanno garantito la sopravvivenza. Né la proletarizzazione né la borghesizzazione sono interessi specifici dei capitalisti. «Accumulate, accumulate! Questa è la Legge e questo dicono i profeti!» (Marx, 1965, I, p. 651).

Proletarizzazione e borghesizzazione si sono avute non in virtù dell'azione demiurgica dei capitalisti, ma in quanto meccanismi per risolvere ripetute crisi di breve periodo che hanno avuto l'effetto contraddittorio di indebolire il sistema sul lungo periodo. È come se le politiche economiche capitaliste che al livello dell'economia-mondo nel suo insieme hanno spinto in direzione di una polarizzazione materiale sempre crescente (nel senso di un aumento costante del carico di lavoro reale per la maggioranza della popolazione del mondo e di un abbassamento storico reale della qualità della sua vita) fossero state neutralizzate da una polarizzazione sociale ancora maggiore (nel senso di una crescente eliminazione delle strutture «neofeudali» che erano state create dai capitalisti per rendere possibile la polarizzazione materiale). Infatti è la polarizzazione sociale, molto più di quella materiale, che ha creato la base fondamentale per la crescita nel mondo capitalistico dei movimenti antisistemici negli ultimi centocinquanta'anni.

E qui veniamo all'ultimo paradosso. La configurazione politica

dell'economia-mondo capitalistica – stati sovrani all'interno di un sistema interstatale – ha posto i movimenti di fronte a una scelta forzata. Essi sono stati costretti a scegliere tra il conseguimento del potere nell'ambito dei vari stati sovrani separati e la rinuncia a ogni possibilità di conseguire un qualsiasi potere. Ma la conquista del potere all'interno di uno stato sovrano vincolato da un sistema interstatale basato sul funzionamento di una divisione del lavoro non ha significato, e probabilmente non avrebbe potuto significare, la possibilità di optare per l'uscita dall'economia-mondo capitalistica. Ha significato invece la possibilità di ottenere una limitata riallocazione del surplus mondiale, in breve la possibilità di realizzare delle riforme, senza necessariamente indebolire il sistema in quanto tale.

È avvenuto anzi il contrario. L'ascesa al potere in uno stato dopo l'altro dei movimenti antisistemici ha sicuramente indebolito il sistema, fornendo modelli e sostegno ad altri movimenti antisistemici, ma, allo stesso tempo, ha rafforzato il sistema stesso fornendo i mezzi per domare la ribellione della forza lavoro mondiale. L'Unione Sovietica – sia nelle sue tendenze «staliniste» che nel suo «revisionismo» – non è né una distorsione né un imprevisto logico. È il modello di ciò che avremmo dovuto attenderci come risultato dello sviluppo del capitalismo come sistema-mondo, se solo avessimo preso sul serio le tesi di Marx, e in particolare alla luce del concetto di «sottosviluppo». L'Unione Sovietica è il modello di uno stato debole che cerca di diventare forte, e in tal modo di cambiare il ruolo economico della propria regione nell'economia-mondo. Il marxismo è servito sia come strumento di lotta contro il sistema capitalistico mondiale sia come copertura e come vincolo ideologico per coloro che erano giunti al potere. Il bilancio è dunque ambiguo.

Ma la storia non è ancora finita. Gli «stati socialisti» sono emersi come parte integrante della storia dello sviluppo del capitalismo. Lo stesso è accaduto per tutti gli etnonazionalismi del XX secolo che hanno continuato a riprodursi e a espandersi. E lo stesso è avvenuto per il razzismo e il sessismo. Il capitalismo è un'idra dalle molte teste ben più di quanto si potesse immaginare nel XIX secolo, per non dire nel XVI. Come tutti i mostri, si trascina faticosamente verso la sua fine, ma così facendo distrugge sul suo cammino molte vite umane e gran parte del nostro patrimonio ecologico.

Questo mi porta alla settima tesi di Marx, quella su cui egli era inequivocabilmente in errore. La tesi numero sette dice che il capitalismo ha rappresentato un progresso su ciò che lo ha preceduto, e che sarà seguito ineluttabilmente dalla nascita della società senza classi. Questo è socialismo utopistico, non scientifico. Il capitalismo ha rappresentato storicamente un regresso morale e, per la vasta maggioranza della popolazione mondiale, un

regresso materiale, perfino quando ha assicurato agli strati superiori del mondo (che oggi sono passati dall'1 per cento a forse il 20 per cento della popolazione mondiale) un livello di benessere economico e uno stile di vita di gran lunga superiori perfino alle possibilità dei «potentati orientali» di un tempo.

In realtà, come ci mostrano i dilemmi dei movimenti antisistemici, oggi il mondo si trova di fronte non a un progresso inevitabile, ma a una scelta storica reale. La borghesia del mondo, borghesizzata suo malgrado, combatte per la propria sopravvivenza. Proprio come l'aristocrazia dell'Europa feudale sopravvisse alla propria profonda crisi strutturale trasformandosi in una borghesia in grado di dominare un nuovo modo di produzione, così la borghesia di oggi è già impegnata nel tentativo di sopravvivere alla propria crisi strutturale trasformandosi in una classe «X» in grado di dominare un nuovo modo di produzione.

Questo processo non è né impossibile né inevitabile. La possibilità alternativa consiste nella creazione, nei prossimi cento anni, di un ordine mondiale socialista, un ordine basato su un sistema di produzione per l'uso, che comporti l'estinzione degli stati come risultato dell'estinzione del sistema interstatale, e che porti a una distribuzione ragionevolmente egualitaria delle risorse, del tempo, dello spazio e dei ruoli sociali. Un sistema di questo tipo non costituisce un'utopia, né si trova al di là della storia. Quali possano essere le sue forme istituzionali è cosa attualmente impossibile da prevedere. Ma quel che è certo è che questa alternativa rappresenterebbe un progresso.

Il problema che è ora di fronte a noi, il solo che presenti un interesse morale o politico, è quello di stabilire in che modo, in questo crepuscolo del capitalismo come sistema sociale-storico, possiamo rendere più probabile l'esito relativamente egualitario anziché quello relativamente inegualitario. Personalmente non dispongo di una risposta facile a questo interrogativo. Ho già osservato che, negli ultimi cento anni circa, le esplosioni più progressive dell'azione e del sentimento collettivi, quelle che hanno lasciato un sedimento più positivo, sono avvenute nelle ultime fasi della mobilitazione politica dei movimenti, quelle in cui essi «sfuggono al controllo». Una volta che questi movimenti hanno conseguito il «potere», le esplosioni sono diventate più pratiche e meno effervescenti, e alla fine si sono esaurite per inerzia, per disillusione o per una attiva soppressione.

Non intendo con questo concludere che i movimenti non dovrebbero mai conseguire il potere statale, né che, qualora lo facciano, si troverebbero in una condizione senza speranza. La mia conclusione, invece, è che se non svilupperemo una strategia di lotta più ampia e più complessa non perverremo a un ordine mondiale socialista egualitario. Posso solo avanzare, a questo

proposito, alcuni suggerimenti specifici, nessuno dei quali è elaborato a fondo, e che insieme possono anche risultare insufficienti. Mi sembrano tuttavia linee d'azione promettenti.

In primo luogo, tre differenti tipi di movimenti antisistemici sono emersi nei tre «mondi» politici che sono esistiti a partire dalla seconda guerra mondiale: ci sono i movimenti di liberazione nazionale negli stati «prerivoluzionari» della periferia; ci sono, nei principali stati del centro, le molteplici forme dei «nuovi» movimenti, che organizzano gruppi di ogni tipo in precedenza esclusi; ci sono, negli stati «postrivoluzionari», gli sforzi emergenti rivolti alla creazione di movimenti sia all'interno che al di fuori dei partiti. Nella misura in cui ciascun segmento riflette una forma diversa di spinta antisistemica (cioè di opposizione all'economia-mondo capitalistica e a tutte le sue conseguenze), questi movimenti devono scoprire in che modo possono diventare un'unica famiglia di movimenti, e non tre.

In secondo luogo, questi movimenti devono ripensare ai propri rapporti con gli attuali movimenti dei «lavoratori». Si tratta, in effetti, di un fondamentale problema di definizione. Se Marx aveva davvero ragione, e il mondo si sta socialmente polarizzando tra borghesi e proletari, allora almeno l'80 per cento della popolazione mondiale è costituita da proletari (anche se questa percentuale, qualora calcolata all'interno di stati particolari, risulterebbe diversa), e tutti e tre i nuovi tipi di movimenti antisistemici sono composti soprattutto da proletari.

In terzo luogo, all'interno del sistema-mondo moderno il potere statale è solo una forma di potere. Esistono infatti molte altre forme di potere – economico, sociale, culturale. Dobbiamo smettere di pensare a queste altre forme di potere come a semplici scorciatoie sulla via del potere statale. Dobbiamo considerarle come parti complementari di un tutto al cui interno si combatte la battaglia. Dobbiamo demitizzare il potere statale senza tuttavia trascurarlo.

In quarto luogo, dobbiamo rimettere in discussione in modo sistematico e completo il comune patrimonio del pensiero sociale ottocentesco, di cui il liberalismo e il marxismo classico sono le due varianti principali, e dobbiamo riscrivere la nostra teoria e soprattutto la nostra storiografia alla luce dell'evoluzione reale del mondo. Dobbiamo fare ciò che Marx ci consigliò: *Hic Rhodus, hic salta!*

Infine, sarebbe opportuno ripensare la nostra metafora della transizione. A partire dalla fine del XIX secolo siamo stati coinvolti in uno pseudo dibattito che ha contrapposto una via evolutiva e una via rivoluzionaria al potere. *Entrambe* le posizioni erano, e sono sempre state, fondamentalmente riformiste, poiché entrambe ritenevano che la transizione fosse un fenomeno

controllabile. Una transizione che è controllata, che è organizzata, deve necessariamente implicare una certa continuità dello sfruttamento. Dobbiamo abbandonare la paura di una transizione che assuma la forma di uno sgretolamento, di una disintegrazione. La disintegrazione significa disordine, e può essere in qualche modo anarchica, ma non è necessariamente disastrosa. Le «rivoluzioni» possono in effetti essere «rivoluzionarie» solo nella misura in cui favoriscono un tale sgretolamento. Le organizzazioni possono essere essenziali all'inizio, per rompere la crosta. Ma è dubbio che possano poi realmente costruire la nuova società.

Se questo vi sembra troppo avventuroso, e troppo vago, vi chiedo di riflettere sugli scenari alternativi – quello rappresentato dalla transizione storica dell'Europa dal feudalesimo al capitalismo, e quello che sembra indicato dalla storia estremamente ambigua e diseguale dei movimenti antisistemici fino a oggi. Non sto raccomandando alcuna forma di passività. Raccomando, invece, l'uso di un'attiva intelligenza e di un'attiva energia organizzatrice che sia allo stesso tempo riflessiva e morale, nella lotta di classe della maggioranza contro la minoranza, degli sfruttati contro gli sfruttatori, di coloro che sono privati del plusvalore che pure creano contro coloro che si appropriano di questo plusvalore e vivono di esso.

12 Marxismi e utopie: ideologie in evoluzione

I

Ciascuno di noi è in qualche misura prigioniero della propria educazione. Il concetto di utopia mi richiama immediatamente alla mente tre scritti: *Utopia* di Thomas More, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* di Friedrich Engels e *Ideologia e utopia* di Karl Mannheim. Questi scritti in effetti implicano tre significati e usi abbastanza diversi del concetto di utopia, che testimoniano del modo in cui tre diversi momenti della storia del sistema-mondo moderno si riflettono negli orientamenti intellettuali.

More non lasciò alcun dubbio su che cosa fosse utopico nella sua *Utopia*, quel luogo che non c'è:

dovunque vige la proprietà privata, dove il denaro è la misura di tutte le cose, è ben difficile che mai si riesca a porre in atto un regime politico fondato sulla giustizia e la prosperità, a meno che tu ritenga che la giustizia si attui là dove le cose migliori vanno ai soggetti peggiori, o che si instauri la prosperità dove tutte le ricchezze sono spartite fra pochissime persone: e neppure queste possono dirsi pienamente a loro agio quando tutti gli altri son ridotti alla miseria.

È per questo che ritorno col pensiero alle istituzioni degli Utopiani, le più savie e degne ch'io conosca, perché essi con così poche leggi governano con tanta efficacia, in modo che al merito non manchi il riconoscimento e nel livellamento economico tutti vivano nell'abbondanza (More, 1979, pp. 156-7).

L'utopia era dunque, secondo More, semplicemente la critica della realtà capitalistica nel nome di ideali egualitari. Egli chiarì inoltre di ritenere che queste critiche potessero condurre ad azioni sociali che avrebbero modificato la situazione. Da buon funzionario dello stato qual era, More riteneva che le riforme legislative potessero realizzare l'utopia.

Ci sono due aspetti dell'*Utopia* di More che non vanno trascurati. Il primo è la sua omogeneità, che emerge chiaramente nella descrizione iniziale della geografia di utopia: «L'isola comprende cinquantaquattro città ampie e magnifiche, pressoché eguali di lingua, costumi, istituzioni e leggi, tutte identiche nel tracciato e dovunque simili nell'aspetto, per quanto il sito lo consente. Le più vicine tra loro distano ventiquattro miglia, ma nessuna è tanto isolata, che da essa non si possa raggiungere a piedi un'altra città con un giorno di cammino» (More, 1979, p. 170). Questo mondo omogeneamente egualitario è composto da persone di grande moralità [«Chi poi ricade nello stesso crimine (di adulterio), viene condannato a morte» (More, 1979, p. 255)], impegnate durante il giorno in duri mestieri rurali e artigianali; esse coltivano nel tempo libero le attività intellettuali e culturali, e non trascurano

di dedicare un certo ammontare del surplus collettivo al sostentamento di una élite intellettuale e culturale.

La seconda cosa da notare, tuttavia, è che, accanto alla omogeneità. Utopia contiene una piccola ineguaglianza, introdotta nella descrizione senza troppo clamore. Sembra che anche a Utopia vi sia un certo ammontare di «mansioni un tantino più sudicie o faticose» (More, 1979, p. 200). Per esse vi sono gli schiavi, mentre per i lavori pericolosi si assoldano mercenari «con paghe spropositate» (More, 1979, p. 209). Questo perché, chiaramente. Utopia è solo un singolo paese; non è il mondo intero. Fortunatamente essa è ben protetta dal territorio circostante contro ogni pericolo di invasione: un dettaglio così importante da indurre More ad aprire con esso la descrizione del luogo. Utopia è una grande isola a forma di mezzaluna, i cui abitanti vivono lungo le coste dell'immenso versante interno della baia formata dai vertici di questa mezzaluna, distanti 11 miglia:

L'imboccatura è pericolosa in certi punti a causa dei banchi di sabbia e in altri per gli scogli. Proprio a mezzo del varco si innalza una rupe in vista, e perciò non pericolosa, sulla quale hanno eretto una torre presidiata, mentre le altre rocce sono sommerse e insidiose. Solo la gente del paese conosce i passaggi, cosicché è ben difficile che qualche straniero si avventuri nella baia senza pilota utopiano, se si pensa che anche per questi ultimi l'accesso sarebbe tutt'altro che sicuro, se non fossero collocati sulla sponda alcuni segnali per guidare la rotta. Basterebbe spostarli per affondare con facilità una flotta nemica per quanto numerosa (More, 1979, p. 168).

Così ben protetta contro le flotte nemiche, si potrebbe pensare che Utopia sia isolazionista. Sembra tuttavia che essa sia soggetta a capricci demografici e dunque a una spinta verso l'espansione. I problemi sono inizialmente risolti trasferendo i cittadini nelle famiglie meno numerose e poi in altre città all'interno dell'isola. Tuttavia, talvolta questo non è sufficiente.

Nel caso infine che fosse l'intera popolazione dell'isola a crescere oltre il dovuto, preparano liste di abitanti da trarre dalle singole città e trapiantano sul vicino continente, dovunque ci siano distese di terre non utilizzate, una colonia regolata secondo i loro principi, non senza annettervi gli indigeni, purché disposti a vivere con loro. Con chi accetta si fondono facilmente, uniti come sono dallo stesso regime di vita e da eguali costumi, e ciò con vantaggio di entrambe le popolazioni, perché con i loro metodi riescono a far sì che una terra, che in passato si mostrava avara e ostile a un solo popolo, adesso risulti più che sufficiente per due. Quelli che rifiutano di vivere secondo le loro leggi, li cacciano fuori dal territorio che hanno deciso di occupare. Contro chi fa resistenza muovono guerra, perché considerano che non ci sia causa bellica più giusta di quella d'un qualsiasi popolo, che si trovi in possesso di un territorio, che esso non mette a frutto, mantenendolo inerte e deserto, e ne impedisca l'utilizzazione ad altri che per legge di natura hanno bisogno di trarne il proprio nutrimento (More, 1979, p. 196).

More non chiarisce mai in che misura i cittadini di Utopia assoggettino il

mondo esterno al loro dominio grazie ai propri mercenari che essi retribuiscono «con paghe spropositate». Pagare i mercenari sembra comunque un uso valido quanto altri del denaro che essi posseggono in abbondanza, poiché «si ingegnano in tutti i modi a far sì che l'oro e l'argento siano per il popolo un simbolo di vergogna» (More, 1979, pp. 212-3).

Questa rilettura dell'*Utopia* di More rende del tutto comprensibile l'atteggiamento di Engels nei confronti degli utopisti delle epoche successive, Per Engels, l'utopia è stata la versione più compiuta dell'idea borghese del «regno della ragione» (Engels, 1977, p. 78). È una versione del socialismo, e dell'ideale di una comunità egualitaria, che è «l'espressione della verità, della ragione, della giustizia assoluta, e basta svelarlo perché esso conquisti il mondo con la sua propria forza. Poiché la verità assoluta è indipendente dal tempo, dallo spazio e dal grado di sviluppo storico degli uomini, è un puro caso quando e dove essa si rivela» (Engels, 1977, p. 91), Ma questa «ragione eterna non era altra cosa che l'intelletto idealizzato della classe media, che appunto allora si sviluppava sino a diventare borghesia» (Engels, 1977, p. 81), Essa rifletteva dunque gli interessi di questa borghesia in quanto classe sociale divenuta ormai dominante. More rappresenta una prima versione di questo punto di vista, divenuto assai diffuso fra i pensatori illuministi.

Per Engels, insomma, utopia era un'ideologia, e come tutte le ideologie aveva una matrice di classe. Ma l'opposto dell'ideologia era la scienza; l'opposto del socialismo utopistico era dunque il socialismo scientifico, prodotto degli sviluppi reali nel mondo capitalistico:

La lotta di classe tra il proletariato e la borghesia passava alla ribalta della storia dei paesi europei più progrediti, nella stessa misura in cui in questi paesi si sviluppavano, da un lato la grande industria, da un altro lato il dominio politico della borghesia, da poco instaurato [...] Il socialismo non si presentava quindi più come la scoperta occasionale di questo o quell'altro cervello geniale, ma come il necessario portato della lotta fra due classi formatesi storicamente, fra il proletariato e la borghesia (Engels, 1977, pp. 100-1).

Secondo Engels, dunque, le congetture soggettive relative alla società morale erano sia irrilevanti dal punto di vista intellettuale sia politicamente dannose. Il concetto di utopia non possedeva alcuna virtù. Esso era, nel migliore dei casi, una fantasia soggettiva, mentre la trasformazione sociale era un processo oggettivo che sfuggiva ai propositi riformisti dei tecnocrati: «A misura che il modo di produzione capitalistico trasforma sempre più la grande maggioranza della popolazione in proletari, esso crea la forza che, pena la morte, è costretta a attuare questa rivoluzione [...] Il proletariato conquista il potere dello stato e per prima cosa trasforma i mezzi di produzione in proprietà dello stato» (Engels, 1977, p. 119). E poi? Engels faceva quindi seguire la sua chiara (e famosa) immagine del futuro:

Il primo atto col quale lo stato agirà come vero rappresentante di tutta la società – la trasformazione dei mezzi di produzione in proprietà sociale – sarà il suo ultimo atto indipendente come stato. L'intervento del potere statale nei rapporti sociali a poco a poco diventerà superfluo e cesserà di per sé. Invece del governo degli uomini si avrà l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi di produzione. Lo stato non «si abolisce», lo stato *si estingue* (Engels, 1977, p. 120).

A differenza di More, Engels non affronta affatto l'argomento del rapporto tra questa zona socialista, nella quale lo stato si è estinto, e il resto del mondo. Nessuna fortezza naturale a forma di mezzaluna; niente mercenari; ma anche niente imperialismo: un'utopia più utopica, senza dubbio, dell'*Utopia* di More.

Karl Mannheim non si presenta né come funzionario della Corona sicuro di sé, né come rivoluzionario sicuro di sé, ma come l'intellettuale sicuro di sé. Di fronte alle realtà politiche di un mondo in cui nazismo e fascismo imperavano, disilluso sia dall'approccio di More sia da quello di Engels, egli cercò e ritenne di aver trovato una strada diversa per un mondo migliore. Lo strumento fondamentale di Mannheim fu la distinzione fra due tipi di costrutti intellettuali: ideologie e utopie. Il suo punto di partenza, come egli stesso affermò, fu la teoria marxista, la prima «a mettere in rilievo l'importanza della posizione e degli interessi di classe nella determinazione del pensiero» (Mannheim, 1957, p. 82). Ma, egli continuò, il relativismo che ne risultava ci poneva di fronte a un dilemma epistemologico: «Una volta ammesso che tutta la conoscenza della storia è relazionale e non può essere riferita allo stato del singolo ricercatore, noi siamo posti, ancora una volta, di fronte al compito di discriminare ciò che è vero e ciò che è falso in un dato sapere. Sorge allora la questione: quale posizione sociale offre la migliore possibilità di raggiungere una conoscenza veramente adeguata? In ogni caso, la speranza di scoprire la verità in una forma che sia indipendente da certi significati storicamente e socialmente determinati dovrà, a questo punto, essere abbandonata» (Mannheim, 1957, p. 87). Tuttavia, Mannheim non diede una soluzione soddisfacente al problema che aveva posto. Da un lato, presentò come punto di vista ottimale per conseguire la verità la «intelligentsia socialmente indipendente» di Alfred Weber, che egli considerava come un «ceto disancorato, relativamente sciolto dalle classi» (Mannheim, 1957, p. 164). Ma egli stesso mise in corsivo il termine «relativamente», e la sua tesi è difficilmente sostenibile. In primo luogo, essa tira l'acqua al proprio mulino, che è esattamente ciò che il concetto di ideologia sta a significare. Inoltre, al di là della questione di chi saranno i portatori della verità sintetica, la tesi di Mannheim è debole anche in tema di criteri di verità. Egli sostiene, per esempio, che «una teoria è erronea se, in una determinata situazione, fa uso di

concetti e di categorie che, ove fossero assunti consapevolmente, impedirebbero all'uomo di adattarsi a essa (Mannheim, 1957, p. 102). Ma questo naturalmente non è che uno spostare altrove il problema. Poiché in che modo, e da parte di chi, sapremo che cosa significa «adattarsi» e, soprattutto, quando l'adattamento potrà dirsi corretto?

Essendosi reso conto dei problemi insiti nella tesi di Engels secondo cui l'utopismo è un'ideologia, senza tuttavia essere in grado di risolverli se non con un gioco di prestigio verbale, Mannheim ottenne migliori risultati nel discutere di quella che definiva mentalità utopica. Egli cominciò dicendo che se definiamo uno stato mentale utopico come quello che «è in contraddizione con la realtà presente» (Mannheim, 1957, p. 211), e che quindi è inefficace, combattiamo contro i mulini a vento. Esistono infatti alcuni stati della mente che non solo «trascendono la realtà» ma che allo stesso tempo tendono «a rompere i legami dell'ordine esistente» (Mannheim, 1957, p. 211). È a tali stati della mente, e non a quelli inefficaci, che egli confinerebbe l'uso del termine «utopia». Secondo Mannheim sono proprio le ideologie a essere inefficaci, e vanno definite come quelle «idee situazionalmente trascendenti che non riescono mai *de facto* ad attuare i progetti in esse impliciti» (Mannheim, 1957, p. 213). In questo senso, Engels poteva essere nel giusto nel denunciare le utopie di Saint-Simon, Fourier e Owen come mere ideologie. La questione tuttavia rimane: Marx era un utopista nel senso che Mannheim dà al termine?¹⁸

Lo stesso Mannheim concluse la sua discussione con una riflessione curiosa e insieme provocatoria. Egli narrò la storia del pensiero utopico nel sistema-mondo moderno, delineando quelle che considerò come quattro «forme» della mentalità utopica: il chiliasmo orgiastico degli anabattisti, l'idea liberale-umanitaria, l'ideale conservatore e l'utopia socialista-comunista. L'ordine scelto per discutere queste quattro forme potrebbe sembrare insolito finché non ci si rende conto che Mannheim le colloca in ragione della loro crescente storicità e determinatezza. Il chiliasmo è una visione del mondo totalmente astorica, nella quale non esistono né il passato né il futuro. Tutto era presente, e tutto era possibile: «Noi occupiamo sempre una posizione spaziale e temporale, ma dal punto di vista chiliastico, essa è del tutto incidentale. Per l'autentico chiliasta, il presente diventa la breccia attraverso cui ciò che prima era interno alla coscienza esplode fuori improvvisamente, s'impadronisce del mondo esterno e lo trasforma» (Mannheim, 1957, p. 233).

Il liberalismo ci ha avvicinati al «qui» e «ora» spaziotemporale, ma ancora in una forma che «consisteva nell'appello al libero volere e nel mantenere vivo il sentimento dell'indeterminato e dell'incondizionato» (Mannheim,

1957, p. 245). Con l'ideale conservatore il processo di approssimazione al qui e ora fu completato: «L'utopia appare, in questo caso, inserita sin dal principio nella realtà esistente [...] [Essa] o è in noi come “una forma [forza] silenziosamente operante” (Savigny), percepita dalla singola coscienza, o come un'entelechia che si realizza nelle creazioni collettive della comunità, del popolo, della nazione o dello stato assumendo una forma che possiamo, in grande parte, osservare morfologicamente» (Mannheim, 1957, pp. 249-50).

Secondo Mannheim, l'utopia socialista-comunista fu, in un certo senso, il vero *Aufhebung* di questo processo:

La struttura economica e sociale della società diviene per il socialismo l'assoluta realtà. Esso si appresta a essere il portatore di quella totalità spirituale che i conservatori avevano già intravisto come una unità [...] L'utopia che più s'avvicina alla situazione storico-sociale di questo mondo rivela infatti tale prossimità non soltanto col fissare vieppiù le sue finalità entro l'ambito della storia, ma anche con il significare e spiritualizzare la struttura sociale ed economica immediatamente partecipabile. Il tratto essenziale di questo fatto è una particolare assimilazione della concretezza, propria delle classi conservatrici, in una utopia progressiva che cerca di trasformare il mondo (Mannheim, 1957, pp. 257-8).

L'osservazione singolare ma di estrema attualità e pertinenza con la quale Mannheim conclude il suo panorama storico è rappresentata dalla sequenza storica nella quale si svilupperebbero i movimenti sociali. Man mano che la loro base di classe si estende e i loro successi aumentano, il loro punto di vista si sposta in direzione di una maggiore concretezza storica e dunque verso il conservatorismo (ma perché non verso il socialismo-comunismo, appena rivelatosi fra le quattro visioni del mondo quella storicamente più concreta?). In tal modo Mannheim conclude con una nota pessimistica, proprio quello che il suo libro tendeva a negare:

Il pensiero socialista, che finora ha denunciato come ideologie le utopie dei suoi nemici, non ha mai fatto problema della condizionatezza storica della sua posizione. Esso non ha mai applicato per sé questo metodo e frenato il desiderio di apparire assoluto. È nondimeno inevitabile che anche in questo caso l'elemento utopico venga meno con l'affermarsi della consapevolezza storica. Siamo quindi dinanzi a una situazione in cui il fattore dell'utopia, nelle sue molte forme contrastanti, s'è completamente dissolto (almeno nella politica). Se si cerca di seguire le tendenze già esistenti e di proiettarle nel futuro, la profezia di Gottfried Keller – «L'ultimo trionfo della libertà sarà sterile» – comincia ad assumere, almeno per noi, un significato preciso (Mannheim, 1957, p. 266).

Dunque l'ideologia è morta, o sta morendo, disse Mannheim. Il marxismo, smascherandola, l'ha definitivamente seppellita. Tanti saluti! Ma, ahimè, anche l'utopia sta morendo. E se muore, il razionalismo sarà stato la sua rovina: «Così, dopo un lungo e tortuoso, ma eroico sviluppo, giunto al punto più alto di consapevolezza, quando la storia cessa di essere un cieco destino e

sempre più diviene una nostra creazione, l'uomo verrebbe a perdere ogni volontà di dare un senso alla storia e, pertanto, ogni capacità di intenderla» (Mannheim, 1957, p. 278).

II

Mi sono soffermato sui differenti usi del concetto di utopia allo scopo di metterli in qualche relazione con i vari marxismi. Naturalmente, il marxismo, in quanto visione del mondo legata a un movimento sociale, è stato continuamente attaccato nel corso di tutta la sua esistenza. Ma è stato attaccato su due terreni in apparenza del tutto contraddittori: da un lato perché (troppo) utopico, e dall'altro per non essere abbastanza (o per nulla) utopico. Come abbiamo visto, ciò dipende dal significato che si dà al concetto di utopia. Ma dipende anche da che cosa si intende per marxismo.

Ci sono state, a mio avviso, tre epoche del marxismo. La prima è l'epoca dello stesso Marx, che va dagli anni quaranta del XIX secolo fino alla sua morte nel 1883. Non fu la sua morte in sé a costituire un punto di svolta, ma il fatto che essa rese possibile lo sviluppo di una tendenza che esisteva già ma che era impossibile formalizzare finché egli fosse stato in vita. Con la sua morte ebbe inizio l'epoca del «marxismo ortodosso».

Il marxismo ortodosso è un fenomeno curioso e molto specifico. Esso fu il risultato dell'esperienza storica del Partito socialdemocratico tedesco (1880-1920 circa) più quella dei bolscevichi (1900-50 circa). In breve, fu Kautsky più Lenin più Stalin. Ha finito per diventare un insieme relativamente codificato di idee, ridotto nei momenti più bui a un catechismo. E, come tutti i catechismi, ebbe la caratteristica in qualche modo sconcertante di essere un insieme di verità eterne e immutabili, tuttavia modificate con una certa frequenza e in risposta alle preoccupazioni politiche più immediate e passeggere. Fu, per usare una metafora francese, *storia strutturale* vista attraverso il prisma della *storia evenemenziale*.

Il marxismo ortodosso fu il marxismo dei partiti.¹⁹ Si può sostenere che abbia avuto origine al Congresso di Gotha, la cui piattaforma fu oggetto della violenta ira di Marx. Ebbe una morte lenta ma indolore nell'epoca della Seconda Internazionale, e ricevette una sepoltura formale a Bad Godesberg nel 1959. Ebbe poi una morte convulsa e dolorosa nella Terza Internazionale, al pari della Terza Internazionale stessa. Ricevette un colpo mortale col Rapporto segreto di Kruscev al XX Congresso del Pcus nel 1956, sebbene i suoi fantasmi infestino ancora qualche angolo remoto del globo (per esempio, il Partito comunista portoghese). Quando dico che il marxismo ortodosso è morto, intendo, naturalmente, che è morto in quanto utopia. Come ideologia,

ha mostrato invece una notevole resistenza, malgrado la supposizione un po' ingenua di Mannheim che lo smascheramento delle ideologie da parte di Marx fosse sufficiente a rendere non credibili e quindi non vitali tutte le ideologie moderne.

La terza epoca marxiana ha avuto inizio negli anni cinquanta del XX secolo ed è ancora in corso. È l'epoca dei mille marxismi, l'epoca del marxismo «esplosivo» (Lefebvre, 1980). In questa epoca non solo non vi è nessuna ortodossia ma è anche difficile individuare una versione dominante. Il marxismo è usato per confezionare talmente tante visioni del mondo differenti che il suo contenuto sembra in effetti molto stemperato. Stiamo affrontando una trasformazione linguistica analoga a quella che avvenne quando Costantino fece del cristianesimo la religione ufficiale dell'impero romano. Vi era una forma di paganesimo che non si prestasse a ricevere una patina di cristianesimo? Tuttavia, naturalmente, fra i mille marxismi vi sono anche marxismi marxisti, ancora critici della realtà capitalistica esistente, ancora alla ricerca (alla rinnovata ricerca) di una utopia senza la quale, come Mannheim espresse in modo così appropriato, non possiamo comprendere il mondo.

L'utopia marxista che prevalse nell'epoca di Marx fu in effetti l'*Utopia di More*. Questa utopia era, innanzitutto, una critica della realtà capitalistica nel nome di una possibile alternativa umana, che era sufficiente proclamare per vedere realizzata in un periodo di tempo relativamente breve. Per quanto Engels tuonasse contro Saint-Simon, tutto ciò che egli diceva si applicava quasi alla lettera ai suoi stessi scritti e a quelli di Marx. In effetti, Marx e Engels furono straordinariamente saintsimoniani nella loro visione di una utopia intellettuale morale e produttivista (Meldolesi, 1982) che, come abbiamo visto, More aveva già esaminato nei dettagli nel suo trattato pionieristico.

Le politiche della prima epoca marxiana furono, tutto sommato, essenzialmente chiliastiche. Un giorno la classe lavoratrice sarebbe insorta, avrebbe fatto la rivoluzione, e allora lo stato sarebbe scomparso. Quando, nel 1848, ciò non accadde, Marx scrisse analisi molto dettagliate, sofisticate e acute per spiegare perché i tempi non erano ancora maturi. Questo tipo di rivoluzione giunse più vicino alla sua realizzazione con la Comune di Parigi, che divenne da allora il simbolo delle possibilità utopiche della prima epoca marxiana. La Comune di Parigi, tuttavia, come ora sappiamo, non costituì l'annuncio di accadimenti politici futuri ma l'ultimo respiro del socialismo chiliastico.

Il marxismo dell'epoca del marxismo ortodosso essenzialmente respinse l'utopia dell'epoca di Marx. Il trucco fu di farlo senza dirlo. Bernstein almeno lo ammise. Kautsky, Lenin e Stalin negarono invece con veemenza ma fecero lo stesso. In questo modo il marxismo cessò di essere espressione di una

confraternita chiliastica per divenire espressione di partiti organizzati che operavano nel mondo reale. Certo, talvolta l'organizzazione era clandestina per necessità. Ciononostante i partiti cercarono un obiettivo estremamente concreto e terreno: il potere statale, vale a dire il controllo dell'apparato di governo di un particolare stato sovrano.

Il linguaggio che il marxismo ortodosso usò a proposito dell'utopia fu in generale quello di Engels. L'utopia rappresentava le proposte impraticabili di individui ingenui, impazienti o traditori. Era un inganno ideologico. Il partito incarnava non un desiderio di realizzazione ma la scienza, che era razionale, ordinata ed efficace. Ovviamente, i dibattiti interni su quali particolari politiche fossero più razionali, ordinate ed efficaci furono, a dir poco, vigorosi. Fu questo, in ultima analisi, il motivo della spaccatura fra la Seconda e la Terza Internazionale.

Nei partiti del marxismo ortodosso che ripudiavano questo concetto era tuttavia visibile una mentalità utopica? Sì, lo era, ed è possibile trovarla proprio nel pamphlet di Engels. L'utopia, inconfessata, si esprimeva nell'immagine della società senza classi, descritta raramente ma ritenuta senza dubbio perfetta, situata alla fine della storia, appena oltre l'orizzonte. Ci si sarebbe giunti camminando (o anche correndo) nel qui e ora, lungo il sentiero razionale, ordinato ed efficace disposto dal partito. Ci si concentri sulle politiche del presente, si faccia di loro l'aspetto essenziale dell'attenzione politica: l'utopia avrebbe trovato il modo di affermarsi da se stessa. Un giorno, improvvisamente, alcuni istanti dopo la rivoluzione, ci saremmo accorti che al governo delle persone si era sostituita l'amministrazione delle cose. Ci saremmo sfregati gli occhi e ne avremmo cantato le lodi. Ma per il momento, compagni, tornate al duro lavoro del presente, che assicura e favorisce la rivoluzione attraverso il rafforzamento della posizione politica del partito.

L'utopia marxista dell'epoca dei mille marxismi è un'utopia alla ricerca di se stessa. Il giudizio sull'utopia riflette lo stesso tipo di prospettiva sviluppata da Mannheim. A proposito dell'utopia marxista della prima epoca, i marxisti odierni concordano nel riconoscere che era inefficace e che, quindi, non era una vera utopia. A proposito dell'utopia marxista della seconda epoca, concordano sull'importanza del qui e ora e sulla denuncia dell'ideologia utopica, ma insistono perché questa analisi venga applicata anche al marxismo ortodosso. Non è in fondo questo il senso delle continue critiche mosse al «socialismo reale»?

L'utopia marxista dell'epoca dei mille marxismi cerca di presentarsi, come Mannheim cercò di presentare i propri concetti, come la soluzione a questi dilemmi, come una utopia efficace e non come una mera ideologia. Ma se ci

si interroga su come è possibile sapere se questa nuova utopia rappresenti realmente un «adattamento» efficace e non ideologico alla realtà, bisogna dire che la soluzione non è, stata ancora trovata. Ma l'epoca dei mille marxismi, lungi dall'essere finita, è appena cominciata.

III

Le tre epoche del marxismo non sono un semplice accidente. Come Marx ci insegnò, sistemi di idee legati a movimenti sociali sono il prodotto di processi storici più vasti. Non sarà dunque una sorpresa scoprire che a fianco delle tre epoche del marxismo vi sono tre epoche della scienza sociale, la cui periodizzazione è grosso modo parallela alle prime, e che non sono prive di legami con i tre significati o usi del termine utopia.

La scienza sociale impiegò molto tempo per nascere. La teologia cristiana aveva assorbito e subordinato la filosofia greca. La difficile rinascita della filosofia nell'Europa cristiana in quanto categoria della conoscenza separata dalla teologia derivò dallo sforzo prolungato per creare un campo di indagine in cui il mondo moderno potesse essere analizzato come una realtà mutevole e in sviluppo, opposto alle verità teologiche eterne per definizione. La misura del successo, così come dei limiti, di questo sforzo può essere vista nel fatto che quando, alla fine del XVIII secolo, si fu stabilmente affermata l'autonomia intellettuale di tutto quello che andava sotto le vesti fluenti della filosofia (la cui ampiezza è oggi celebrata dal nome del più alto diploma accademico delle università anglosassoni, il Ph.D.), la sola riserva era costituita dall'obbligo rituale, e non più che formale, di riconoscere l'esistenza di Dio. Ma i limiti erano presenti poiché questa conoscenza rimaneva filosofia, si basava cioè su una costante aspirazione a formulare l'analisi del mondo nei termini delle potenzialità umane, ciò che è giusto è vero. La storia era dunque storia educativa, e l'indagine sociale era rivolta a ciò che doveva essere fatto. L'*Utopia* di More era in questo senso la quintessenza della scienza sociale della prima epoca. Ma si può dire lo stesso a proposito degli scritti di Rousseau e Hegel. E probabilmente più opportuno considerare anche gli economisti classici, fino a includere Marx, come il culmine di questa epoca filosofica della scienza sociale, così come l'inizio dell'epoca successiva.

L'epoca successiva fu l'epoca scientifica. La rivoluzione francese segnò senza dubbio il momento della sua nascita (non del suo concepimento), e il trauma fu profondo. La rivoluzione francese non cambiò il mondo, ma costrinse a cambiare il modo in cui si guardava a esso. Gli avvenimenti dal 1789 al 1815 impressero nelle coscienze che le istituzioni potevano essere trasformate. Contribuirono, altresì, a creare in ognuno la consapevolezza dell'inevitabile tensione esistente nel sistema-mondo moderno fra le sue

strutture globali (le reti dell'economia-mondo, il sistema interstatale, la cultura della scienza universale) e i suoi ambiti politici (gli stati-nazione allora in formazione con i loro confini e le particolarità che era nel loro interesse sviluppare).

Per creare l'utopia era necessario fare qualcosa in più che descriverla. Tale descrizione era ora vista in effetti come una perdita di tempo. Era necessario svolgere del lavoro sul qui e ora in modo razionale, ordinato ed efficace. Questo voleva dire scrivere la storia «come era realmente avvenuta»; e richiedeva una analisi sociale scientifica; logica, empirica, quantitativa. Richiedeva inoltre un insieme di ricercatori specializzati e addestrati professionalmente nelle molteplici cosiddette discipline a cui vennero ora dati dei nomi e che furono istituzionalizzate all'interno di ciascuna università e nella più vasta accademia delle società disciplinari a livello nazionale e internazionale.

La scienza sociale implicava, naturalmente, il rifiuto dell'utopia come ideologia. Qual è la differenza fra Engels che denuncia il soggettivismo di Saint-Simon e la richiesta di Weber di una sociologia libera dai valori? E qual è la differenza fra il partito del marxismo ortodosso come unico interprete del socialismo scientifico (insieme a una rigorosa e incessante attività di partito come l'unica strada rilevante verso la rivoluzione) e l'insieme di scienziati sociali di professione come unici interpreti del metodo scientifico (insieme a un'attività di ricerca rigorosa e incessante come l'unica strada rilevante verso la verità scientifica)? In fin dei conti, appena oltre l'orizzonte vi era la stessa implicita utopia.

La storia intellettuale del XIX e del XX secolo è stata interpretata di solito come una gigantesca battaglia fra il liberalismo e il marxismo. Il liberalismo dominava le strutture statali e le università (in particolare la scienza sociale), e il marxismo rappresentava l'opposizione, esterna alle strutture statali (almeno fino al 1917) e in buona misura alle università (almeno fino a molto di recente). Ma insistere sulle differenze fra queste due poderose *Weltanschauungen* è meno interessante di quanto non sia invece rilevare i molti elementi che le accomunano, e che costituiscono la vasta zona di consenso liberal-marxista che sta alla base sia della scienza sociale all'interno delle università che del marxismo ortodosso. L'una e l'altro considerarono lo stato moderno come l'entità fondamentale all'interno della quale aveva luogo la realtà sociale, ed entrambi fecero questo in modo implicito piuttosto che esplicito. Entrambi considerarono la scienza, nella versione baconiana-newtoniana, come l'unica visione del mondo razionale concepibile, e si dedicarono alla sua realizzazione. Entrambi hanno legato la possibilità di una efficace manipolazione del mondo all'opera di una élite definita nei termini di criteri intellettuali. E soprattutto entrambi credevano nella suprema realtà del

progresso: un progresso desiderabile, possibile, evolutivo (la rivoluzione era per i marxisti un momento necessario nella transizione evolutiva) e inevitabile. Era nell'idea dell'inevitabilità del progresso che si nascondeva la loro comune mentalità utopica.

Ci troviamo oggi in una terza epoca della scienza sociale. Dopo la scienza sociale filosofica e la scienza sociale scientifica ci troviamo, o stiamo giungendo, nell'epoca di quella che potrebbe essere considerata come una scienza sociale che mira all'interpretazione dei processi. È difficile stabilire con precisione quando quest'epoca sia cominciata; di certo dopo la seconda guerra mondiale, forse solo negli anni sessanta. Stiamo tuttora attraversando una fase di transizione di radicale trasformazione. Questa nuova scienza sociale rifiuta la «filosofia» in quanto utopia ideologica per le stesse ragioni per le quali respinge la scienza sociale scientifica. Ma accusa anche la scienza sociale scientifica di essere ideologica. Essa cerca (ancora una volta) una soluzione ai dilemmi mediante la ricerca di una utopia davvero efficace – una scienza sociale che eviti sia l'istruzione morale sia l'avalutatività, ma che sia efficace quanto basta a permetterci di «adattare» il mondo. Una scienza sociale impegnata in «questioni di metodo».

Il suo punto di partenza è il rifiuto dell'utopia implicita nel consenso liberal-marxista della seconda epoca. L'unità di analisi diviene essa stessa oggetto di riflessione. Questa terza epoca è scettica nei confronti della scienza baconiana-newtoniana come unica versione sostenibile della scienza.²⁰ Ritiene che oggetto della attività scientifica sia una sorta di interpretazione controllata piuttosto che la formulazione di leggi universali. E non crede che gli scienziati debbano essere completamente isolati dalle masse di cui pretendono di rappresentare gli interessi. Questo, tuttavia, senza negare la distinzione fra la riflessione scientifica e l'azione politica. E soprattutto guarda con qualche perplessità alla concezione del progresso che abbiamo ereditato. Tutto questo non nel nome di un neoconservatorismo che nega che il progresso sia realmente possibile o persino desiderabile, ma contro l'idea che il progresso sia evolutivo e inevitabile. Progresso possibile ma non inevitabile; regresso possibile ma evitabile: in tal modo riapre tutte le questioni legate all'utopia, restituisce la possibilità (in realtà impone la necessità), della scelta storica, L'unico problema è che questa scelta non è affatto facile.

IV

Quali conclusioni possiamo trarre a proposito delle molteplici utopie, dei molteplici marxismi, delle molteplici scienze sociali? Innanzitutto, in questa

terza epoca delle utopie, del marxismo, delle scienze sociali, non possiamo fare affidamento sulla saggezza propria della seconda epoca. La saggezza che è senza dubbio presente in essa deve essere ridotta in piccoli pezzetti, da mettere poi nuovamente assieme in forme utilizzabili. Evitare di fare questo significa semplicemente ricadere ancor di più nell'enorme vicolo cieco in cui, negli anni sessanta di questo secolo, si trovarono sia il marxismo ortodosso che la scienza sociale scientifica,

In secondo luogo, abbiamo bisogno di pensare direttamente alle nostre utopie. Mannheim aveva pienamente ragione nel concludere che, nel fare a meno delle utopie, avremmo rinunciato alla volontà razionale. Aveva inoltre ragione nel sostenere che una utopia inefficace non merita di essere chiamata utopia. Ma ci ha probabilmente messo fuori strada nel contrapporre ideologia e utopia come realtà in un certo senso alternative.

Le utopie sono sempre ideologiche.²¹ A questo proposito Engels e Marx erano nel giusto, anche se sarà bene ricordare che era del tutto erronea l'utopia implicita nel credere che la storia potesse finire e che potesse esistere un mondo senza ideologie. Se intendiamo realizzare un progresso, dobbiamo non solo accettare la contraddizione come chiave per la spiegazione della realtà sociale ma anche accettare la sua perenne inevitabilità, una ipotesi estranea al marxismo ortodosso. La contraddizione è la condizione umana. La nostra utopia deve essere cercata non nell'eliminazione di tutte le contraddizioni, ma nell'eliminazione delle conseguenze brutali e non necessarie dell'ineguaglianza materiale. Quest'ultimo mi sembra di per sé un obiettivo raggiungibile.

È in questo senso che l'utopia è un processo, che definisce una condizione migliore sempre secondo modalità critiche della realtà esistente. Secondo questa definizione, essa, per sua stessa natura, non può mai essere realizzata da qualcuno (una minoranza) a nome degli altri (la maggioranza). Ciò può essere fatto solo dalla maggioranza a nome proprio. Se alcuni considerano utopica questa visione, ebbene lo è, ma nel senso che ne dà Mannheim di agente di trasformazione efficace e razionale. Né una intellighentsia socialmente indipendente né un partito, quale che sia, possono tuttavia determinare questa trasformazione (il che non significa dire, d'altro canto, che non possono affatto svolgere un ruolo).

Il compito che è davanti a noi consiste precisamente nel collocare le attività dell'intellighentsia (cioè la scienza sociale) e le attività delle organizzazioni politiche in un contesto in cui, in tensione e in collaborazione le une con le altre, esse illuminino le scelte storiche piuttosto che presumere di compierle. In questa situazione, quali sono le differenze tra i compiti intellettuali e quelli sociali che la scienza sociale della terza epoca e il marxismo dell'epoca dei

mille marxismi si trovano ad affrontare? Essi mi sembrano simili e sovrapposti, sebbene non identici. Il compito politico consiste nel ricostruire una strategia del cambiamento che funzioni davvero, nel senso che sia utopica. Le strategie attuali in realtà non hanno funzionato e minacciano di condurci in un nuovo sistema storico altrettanto inegualitario e altrettanto poco libertario di quello dal quale stiamo uscendo. Il compito intellettuale consiste nel creare una metodologia che afferrì l'inafferrabile – il processo – in cui A non è mai A in cui la contraddizione è intrinseca, in cui la totalità è più piccola della parte, e in cui l'interpretazione è l'obiettivo. Anche questo è utopico, ma solo un'utopia intellettuale come questa renderà possibile l'utopia politica. I due compiti sono l'uno il rovescio dell'altro e dunque inseparabili.

Parte V
Rivisitare Braudel

13. Fernand Braudel, storico, «*homme de la conjoncture*»

Nella tradizione delle «Annales» ogni scritto storico dovrebbe essere organizzato come *histoire-problème*.²² Un giudizio su Fernand Braudel e la sua storiografia deve cominciare con il suo *problème*: come spiegare il successo – il successo della scuola delle «Annales» – contro l'ideologia dominante dell'«establishment» in Francia (e nel mondo)? E come spiegare il fatto che quel successo ha portato alla creazione di un nuovo «establishment» sul quale Braudel ha regnato e contro cui ha elevato le sue proteste?²³

Poiché le «Annales» ci insegnano che al *problème* si risponde con la *histoire pensée* e non con l'*histoire historisante* (cioè con una storia analitica piuttosto che cronologica), organizzerò la mia risposta nei termini della trinità dei tempi sociali proposta da Braudel; struttura, *congiuntura* ed evento (Braudel, 1980). Cercherò di non dimenticare che, anche nella biografia, gli eventi sono «polvere»,²⁴ e che ciò che in definitiva serve come spiegazione è la combinazione di struttura e *congiuntura*. Cercherò anche di non dimenticare che la lunghissima durata (cioè il tempo eterno, astorico) è irrealista, e mi guarderò bene dall'invocarla. *La Méditerranée*, l'opera più importante di Braudel, tratta nell'ordine le tre temporalità; struttura, *congiuntura* ed evento. Credo che questo sia l'unico grave difetto del libro e che la persuasività della spiegazione sarebbe stata maggiore se Braudel avesse iniziato con gli eventi, trattato quindi la struttura, per concludere con la *congiuntura*. Convinto di questo, qui seguirò quest'ordine cominciando quindi con gli eventi della vita di Fernand Braudel.

Braudel nacque nel 1902 in un piccolo villaggio della Francia orientale. Egli ci dice di essere di «ceppo contadino» (Braudel, 1991, p. 4), ma suo padre era un insegnante di matematica (cosa che può spiegare perché, diversamente dalla maggior parte degli storici della sua generazione, egli non sia stato mai turbato da cifre precise e da calcoli aritmetici). A ogni buon conto le sue origini contadine sembrano riflettersi nel suo costante interesse per i modelli della produzione agricola. Egli ci ricorda, altresì, di essere originario (come altri esponenti della scuola delle «Annales») di quella parte della Francia che era «di fronte alla Germania» (Braudel, 1991, p. 28). Quella prossimità lo ha portato a sviluppare per tutta la vita un interesse e una simpatia per gli studi e la scienza tedesca, che neppure cinque anni in un campo di prigionia sembrano aver cancellato. Quali che siano le ragioni, il pensiero storico tedesco ha esercitato un notevole influsso su Braudel e sulle «Annales», la Germania di Gustav von Schmoller, certo, e non quella di Leopold von Ranke, la Germania che protestava e non quella che imperava. E

infine egli afferma: «Ho amato appassionatamente il Mediterraneo, senza dubbio perché sono venuto dal Nord» (Braudel, 1953, p. XXVII). Solo poesia? Forse. Ma forse è anche l'espressione, a livello psicologico, di quel volo lontano dalla sua provincia che costituisce l'immaginazione storica di Braudel.

Dopo la sua *agrégation* Braudel ebbe la fortuna di ottenere il suo primo insegnamento in Algeria, dove rimase per un decennio. Fu dalla base di Algeri che il suo studio sulla storia diplomatica di Filippo II di Spagna sarebbe poi sfociato nella ricerca, alquanto diversa e più ampia, sul Mediterraneo come ambito fisico-temporale in cui situare la *congiuntura* del XVI secolo. Fu in Algeria che Braudel sviluppò una prospettiva diversa sulla Spagna, e, forse, anche sull'Europa. Dopo più di un decennio in Algeria, egli trascorse alcuni anni in Brasile, e questo rafforzò la propria capacità, stando fuori d'Europa, di vedere la sua Europa nella propria unità. Quando, tornando dal Brasile, Braudel ebbe la ventura di viaggiare su una nave relativamente piccola in compagnia di Lucien Febvre, il cofondatore delle «Annales», la sua vita ne fu profondamente toccata. Perché dalle conversazioni con Febvre a bordo della nave nacque ben presto una solida amicizia, e ciò lo indusse a ritornare a Parigi e al diretto legame organizzativo con la scuola delle «Annales». Fu in quella circostanza che Febvre gli diede l'«imprudente consiglio»²⁵ di spostare l'accento fondamentale del suo lavoro da Filippo II al Mediterraneo.

In occasione della sconfitta della Francia nel 1940, Braudel, che era ufficiale dell'esercito, fu catturato e detenuto in una prigione militare tedesca, con sede definitiva a Lubeca, dove restò per tutta la durata della guerra. E anche qui fu una guida di uomini. La prigionia risultò non priva di vantaggi. La forzata inerzia concesse a Braudel il tempo necessario per scrivere la sua tesi. Naturalmente egli non disponeva di appunti né di documenti d'archivio, ma Febvre gli inviò dei libri e Braudel riuscì a fargli avere parti di un manoscritto da leggere. Anni dopo, uno storico italiano, apprendendo che Braudel aveva scritto *La Méditerranée* durante la prigionia esclamò che questa circostanza spiegava come mai egli vi avesse visto «un libro di contemplazione» (Braudel, 1991, p. 11). È Braudel stesso a riferirci in che modo le circostanze della vita in un campo di prigionia abbiano influito sul suo scritto: «Mi occorreva oltrepassare [gli eventi], rigettarli, negarli, Abbasso l'avvenimento, soprattutto se contrariante! Mi era necessario credere che la storia, il destino, si trovavano scritti a una profondità ben maggiore» (Braudel, 1991, p. 11).

Dopo la guerra, seguendo il cammino del suo maestro Lucien Febvre, Braudel fu respinto dalla Sorbonne e allo stesso tempo nominato dal Collège de France. Onore senza potere accademico. Ma, a ben guardare, anche questa

fu in qualche modo una fortuna, poiché significò, per Febvre come per Braudel, che per dare una sicura base organizzativa al proprio lavoro essi dovevano guardare fuori dell'università. Tale base sarebbe stata individuata nella *VI^e Section* dell'*Ecole Pratique des Hautes Etudes*, una struttura autorizzata fin dagli anni settanta del XIX secolo, ma attivata da Febvre e da Braudel soltanto nel 1948. La *VI^e Section* conobbe una notevole fioritura, e nel 1963 Braudel creò un'istituzione complementare, la *Maison des Sciences de l'Homme*. Quando scoppiò la rivolta del maggio 1968, Braudel e le «*Annales*» si ritrovarono, con non poca sorpresa, considerati come parte dell'«*establishment*». Braudel superò i mesi della crisi con relativo successo. Poco tempo dopo, tuttavia, si ritirò da due delle tre strutture che avevano costituito il suo «*establishment*». Nel 1969 cedette il controllo editoriale delle «*Annales*» ESC, per far spazio alle «nuove» «*Annales*» (ossia alle «*Annales*» postbraudeliane). Nel 1970 si dimise da presidente della *VI^e Section*, che fu dopo poco tempo trasformata in una nuova università, l'*Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (E.H.E.S.S.). Conservando soltanto il suo ruolo di amministratore della *Maison des Sciences de l'Homme*, Braudel evitò l'identificazione con l'*émiettement* che molti vedevano nelle «nuove» «*Annales*» e nell'E.H.E.S.S.²⁶

Tutte queste svolte furono dovute solo alla fortuna? Certamente no. Certamente Braudel era uomo in grado di cogliere la fortuna (in italiano nel testo, N.d.T.) non una volta sola, ma tutte le volte che gli si offriva. Non è per caso che si diventa una figura di spicco di livello mondiale nelle scienze sociali. Ma per cogliere la fortuna occorre non solo la volontà di farlo, ma anche la fortuna di esserne colti. Questa fortuna da cogliere si trova nella congiuntura, e per valutare questa congiuntura occorre collocarla nella struttura. Passiamo dunque alla struttura e procediamo, poi, con la congiuntura.

La lunga «stagnazione» dell'economia-mondo europea che durò dal 1600 al 1750 condusse a un importante cambiamento geografico dei ruoli economici. La fine dell'egemonia olandese fu seguita da una seconda guerra dei cento anni tra Inghilterra e Francia, che ebbe inizio nel 1689, per il controllo della ormai ben articolata rete del commercio mondiale che legava processi produttivi sempre più integrati. Anche se si può dire che la Gran Bretagna uscì vincente da questa competizione fin dal 1763, la Francia non prese atto della propria sconfitta fino al 1815. Una volta che nel 1815 l'egemonia britannica fu assicurata, non solo economicamente e militarmente ma anche politicamente, seguì una spinta a consolidare e giustificare tale egemonia nel campo della cultura e dell'ideologia. La metà del XIX secolo vide il trionfo di quello che possiamo chiamare il pensiero «universalizzante-settorializzante». Naturalmente vi furono molte varianti di questa prospettiva, ma il nucleo

centrale comune a ognuna di esse era costituito da due premesse: che il sentiero della conoscenza inizia con il particolare e si conclude con l'astratto («pensiero universalizzante»); e che ci sono sentieri separati e paralleli per differenti «settori» della conoscenza, sentieri che riflettono processi separati e paralleli nel mondo reale («pensiero settorializzante»).

Il «pensiero universalizzante» ha assunto due forme principali, apparentemente opposte ma in realtà strutturalmente parallele. La prima forma sosteneva che, partendo dalla descrizione della realtà empirica, si può giungere induttivamente alla formulazione di leggi astratte, a verità che sono valide al di là del tempo e dello spazio. Questa divenne l'ideologia della moderna scienza sociale. (Essa divenne anche l'ideologia delle moderne scienze fisiche e biologiche, ma di ciò non intendo occuparmi in questa sede.) Nel secolo XIX questa ideologia trovò la sua terra d'elezione nel pensiero inglese, e la cosa non stupisce, visto che la Gran Bretagna a quel tempo stava centralizzando tutte le principali reti organizzative del mondo.

Anche la seconda forma del pensiero universalizzante partì dalla descrizione della realtà empirica, ma si fermò lì, negando, con maggiore o minor vigore, la possibilità di andare oltre tali descrizioni. Essa era «universalizzante» nel senso che tutti i particolari erano considerati uguali; non esistevano differenze esogene *strutturate*. Questo approccio divenne l'ideologia di gran parte degli storici moderni (e di un certo numero di antropologi). Nel secolo XIX sua patria di elezione fu la Germania, e suo sommo sacerdote fu Ranke con il suo invito a fare una storia «*wie es eigentlich gewesen ist*». Non sorprende nemmeno che tutto questo avvenne in Germania. Il pensiero che ne derivò era esterno alla metropoli, ma aveva bisogno delle basi organizzative di un forte stato semiperiferico che ne sostenesse lo sviluppo. Alla fine del secolo scorso, e fino agli anni venti del nuovo secolo, i sostenitori di queste due varietà del «pensiero universalizzante» fecero mostra di ingaggiare un dibattito, che proclamavano fondamentale, tra discipline nomotetiche e idiografiche. Si è trattato tuttavia sostanzialmente di un diversivo.

La seconda premessa, quella secondo cui la conoscenza è articolata in settori paralleli, ha dato origine alle varie cosiddette «discipline» nel campo delle scienze sociali. Mentre nel secolo XVIII filosofia, economia morale ed economia politica erano altrettanti termini descrittivi globali e coincidenti (facevano cioè tutti parte di un unico corpo del sapere), nel XX secolo non solo la «storia» era divenuta del tutto distinta dalle «scienze sociali», ma queste ultime si erano frantumate in almeno cinque «discipline» separate: antropologia, economia, geografia, scienza della politica e sociologia. Questa separazione non è stata soltanto intellettuale ma anche amministrativa. Ed è stata giustificata nei termini del «pensiero universalizzante». Poiché siamo alla ricerca di leggi generali dobbiamo trovare quelle proprie di ciascun

settore del mondo reale che, per quanto formalmente parallele, sono tuttavia sostanzialmente distinte e distinguibili. Coloro che sostennero la variante idiografica si limitarono a correggere questa posizione dicendo che, poiché le leggi generali sono impossibili, dobbiamo limitare rigorosamente le nostre descrizioni a zone di conoscenza immediata. Questa prospettiva ha condotto non solo a una conoscenza «settorializzante», ma anche a una iperspecializzazione all'interno di ciascuna «disciplina», e in particolare alla storia e all'etnografia.

Quali vantaggi trassero da queste dottrine i beneficiari dell'egemonia britannica è chiaro. Il «pensiero universalizzante» è stato tradotto nella tesi grossolana (grossolana, ma nondimeno molto influente) secondo cui la via inglese era il modello di un percorso universale. Questa tesi ebbe due implicazioni: che i vantaggi goduti dall'Inghilterra erano stati guadagnati; e che, se altri volevano godere di analoghi vantaggi, dovevano necessariamente imitare gli inglesi. Questa «interpretazione Whig della storia» divenne estremamente diffusa anche tra coloro che essa implicitamente denigrava. Si trattava di un'ideologia talmente consolante ed efficace che quando, nel secolo XX, gli Stati Uniti assunsero il ruolo egemonico che era stato della Gran Bretagna, gli studiosi americani non hanno fatto altro che adottarla in blocco.

L'obiettivo del «pensiero settorializzante» era invece negativo: impedire all'analisi di cogliere il quadro generale e apprezzare il flusso dialettico del mondo storico reale. In tal modo esso ha reso a tutti molto più difficile la percezione delle strutture che sostengono il sistema-mondo e, dunque, più difficile organizzarne il cambiamento.

Difficile, ma non impossibile. Di fatto sono emerse almeno tre correnti principali di resistenza al pensiero «universalizzante-settorializzante». La prima è rappresentata dalle *Staatwissenschaften*, la cui patria fu la Germania, da List a Schmoller. Il suo messaggio era in sostanza molto semplice: la Gran Bretagna liberale e liberoscambista non è un modello che tutti gli altri paesi possono o devono seguire. I modelli sociali delle diverse aree del mondo sono il frutto delle loro diverse storie; tali storie hanno necessariamente portato a strutture istituzionali differenti e queste, a loro volta, hanno determinato la coesistenza di differenti processi sociali.

Questa corrente di pensiero fu chiamata *Staatwissenschaften* per sottolineare il ruolo centrale delle strutture statali nel mondo moderno. Lo stato, era la convinzione implicita, era di fatto il principale meccanismo di difesa delle aree non egemoniche dell'economia-mondo nei confronti del dominio economico, politico e culturale del centro (in questo caso soprattutto della Gran Bretagna). Questo argomento indusse coloro che lo proponevano a cercare di identificare quelle peculiarità che fossero sia nazionali che

strutturali (dunque a attaccare il «pensiero universalizzante» in entrambe le sue varianti). E i loro termini chiave – *Nationalökonomie* (economia nazionale) e *Volkswirtschaft* (economia tradizionale) – rispecchiarono questi intendimenti.

Non è un caso che il fondamentale dibattito intellettuale che impegnò questa scuola – un dibattito molto più profondo di quello, in larga misura specioso, tra sostenitori del metodo nomotetico e sostenitori del metodo idiografico – fu il cosiddetto *Methodenstreit*, a cui Carl Joseph Menger, funzionario del gabinetto del Primo Ministro austro-ungarico, diede inizio nel 1870 con la scuola storica tedesca di Schmoller. In questo dibattito, in cui simbolicamente gli austriaci legavano la propria sorte a quella degli inglesi contro i prussiani, come avevano fatto nella guerra di successione austriaca, e in fondo per le stesse ragioni, Menger difese le premesse «universalizzanti» contro quello che era palesemente un attacco molto serio contro di esse nel mondo della cultura tedesca.

La seconda corrente di resistenza, nata qualche tempo dopo, è quella che chiamiamo la scuola delle «Annales». La storiografia francese era divenuta una «disciplina» nel senso contemporaneo del termine con la fondazione, avvenuta nel 1876, della «Revue Historique», una rivista consapevolmente basata sul modello rankiano, che privilegiava i dati empirici, le fonti primarie e la storia politica e diplomatica. In seguito Febvre l'avrebbe descritta come la «storia scritta dagli sconfitti del 1870, la cui predilezione per la storia diplomatica rifletteva il sentimento: “Se l'avessimo studiata più attentamente, non ci troveremmo certo nelle condizioni in cui siamo oggi!”» (Febvre, 1953a, p. VII). Proprio come Gabriel Monod ed Emile Bourgeois derivarono il loro modello storiografico da Leopold von Ranke, così Luden Febvre e Marc Bloch scelsero, nel 1929, il nome della loro nuova rivista, «Annales d'histoire économique et sociale», dalla traduzione quasi letterale del titolo della più importante rivista tedesca che si richiamava alla tradizione schmolleriana, la «Vierteljahrschrift für Sozial – und Wirtschaftsgeschichte». Naturalmente la «tradizione delle “Annales”» precede la fondazione della rivista nel 1929 e convenzionalmente viene fatta risalire a Henri Berr e alla «Revue de synthèse historique».

La scuola delle «Annales» ha sostenuto l'olismo in opposizione al «pensiero segmentato», le radici economiche e sociali contro la facciata politica, la *longue durée* contro l'*événementielle*, «l'uomo globale» contro «l'uomo frammentato».²⁷ Contro il «pensiero universalizzante» ha concentrato i suoi attacchi sulla variante idiografica largamente diffusa in Francia. Contro la narrazione cronologica ha invocato lo studio delle tendenze quantitative. Contro la convinzione della specificità storica ha auspicato la

fusione di storia e «scienze sociali». Contro l'*histoire historisante* ha esaltato l'*histoire structurelle*. Pur dedicando meno spazio agli attacchi alla variante nomotetica del «pensiero universalizzante», la scuola delle «Annales» ha tuttavia considerato tale variante tanto illegittima quanto l'altra, come dimostrano le non rare critiche di Braudel a Lévi-Strauss.²⁸

Tutto sommato, nel pensiero ribelle della scuola delle «Annales» c'era anche una buona dose di nazionalismo, che l'ha sostenuto e l'ha fatto infine prosperare. Questo sentimento spiega i canali culturali tipicamente francesi della sua apertura internazionalista, che peraltro è stata sentita in modo autentico ed espressa con generosità; e spiega anche perché i suoi grandi esponenti siano rimasti finora francesi (Huppert, 1978). (Analoghe considerazioni potrebbero essere fatte sulle *Staatswissenschaften*.) Di solito il nazionalismo non viene considerato una motivazione intellettuale rispettabile, ma questo apprezzamento negativo del nazionalismo culturale è esso stesso parte del dominio culturale delle forze egemoniche nel sistema-mondo. Il nazionalismo della scuola delle «Annales» ha fornito la passione fondamentale che ne ha sostenuto la capacità di servire da centro di resistenza antisistemica.

La terza grande scuola di resistenza fu il marxismo, che nacque e prosperò, almeno fino agli anni settanta di questo secolo, non già nel mondo accademico ma all'interno dei movimenti antisistemici (anticapitalistici) delle classi lavoratrici. Marx attaccò fin dal principio una premessa filosofica fondamentale del «pensiero universalizzante», il concetto di natura umana (Ollman, 1971, parte II). Egli sostenne che il comportamento umano è sociale e non individuale, storicamente determinato e non metastorico, eppure analizzabile strutturalmente: «tutta la storia è storia di lotte di classi». Quanto al «pensiero settorializzante», i marxisti videro in quelle posizioni la quintessenza del pensiero borghese, destinate a essere superate dal pensiero proletario realmente olistico.

Queste tre scuole d'opposizione – *Staatswissenschaften*, «Annales» e marxismo – condividevano alcune premesse derivanti dalla loro comune opposizione al pensiero universalizzante-settorializzante, ma naturalmente erano quasi totalmente separate tra loro sotto il profilo organizzativo. Vi era una certa consapevolezza tra i primi rappresentanti delle «Annales» del loro ispirarsi alla tradizione delle *Staatswissenschaften*, ma ciò non fu mai enfatizzato nei loro scritti. È dubbio che le generazioni successive di studiosi delle «Annales» abbiano anche solo letto Schmoller. Quanto al marxismo, poiché estraneo al mondo accademico, non poté avere alcun legame organizzativo con queste altre due scuole di pensiero marcatamente accademiche. Né desiderò in realtà avere simili legami. All'inizio del XX secolo gli eredi delle *Staatswissenschaften* furono impegnati in importanti

dibattiti polemici con il marxismo; mentre in Francia, almeno fino alla seconda guerra mondiale, le «Annales» e i marxisti in larga misura semplicemente si ignorarono.

Dopo la seconda guerra mondiale, le *Staatswissenschaften* erano sostanzialmente scomparse come specifica scuola di pensiero, sia in Germania che altrove. Ormai avevano fatto il loro corso. Ma le «Annales» stavano proprio allora raggiungendo il loro apogeo, e il marxismo, come prospettiva intellettuale, stava entrando in una nuova fase. È in questa particolare congiuntura, che va dal 1945 al 1967-73, che dobbiamo situare l'opera e l'influenza di Fernand Braudel.

Prima del 1945 la scuola delle «Annales» aveva avuto grandi idee e aveva anche prodotto grandi opere, ma era ancora essenzialmente una forza intellettuale poco nota. Gli abbonati alla rivista erano poche centinaia, in gran parte francesi. Dal 1945 al 1968 le «Annales» acquisirono una notorietà mondiale (anche se non raggiunsero una vera e propria rinomanza nei santuari del mondo di lingua inglese fino agli anni settanta). Questo quarto di secolo fu precisamente il periodo della «strana confluenza, per il tramite della storia economica» (Hobsbawm, 1978, p. 158) tra il marxismo e la scuola delle «Annales» (per lo meno in molti paesi). Dopo il 1968 le «Annales» erano diventate un *establishment*; vi fu poi l'*émiettement* (almeno a parere di alcuni) e l'incertezza di chi si chiedeva: esiste una scuola delle «Annales»? (Huppert, 1978, p. 215).

Che cosa era accaduto nel periodo che va dal 1945 al 1967-68 che spiega sia la fulminea ascesa delle «Annales» sia la «strana confluenza» con il marxismo? E quale fu il ruolo di Braudel in tutto questo? Come è noto, anche se furono gli Alleati a vincere la seconda guerra mondiale, la Francia aveva subito un'umiliante sconfitta dalla Germania e assistito alla nascita del regime collaborazionista di Vichy. Le gesta eroiche della Resistenza e delle Forze francesi libere del generale De Gaulle non furono considerate una compensazione sufficiente, poiché né gli Stati Uniti né la Gran Bretagna erano particolarmente convinti della reale importanza del ruolo di queste forze nel propiziare la vittoria. La Francia fu vista dagli Stati Uniti e dalla Gran Bretagna, e considerò se stessa, come una «grande potenza tollerata». Ciò ha significato che da quel momento essa ha dovuto lottare per guadagnarsi il suo posto al sole.

Allo stesso tempo, gli anni che seguirono immediatamente la seconda guerra mondiale costituirono il periodo della guerra fredda e del trionfo dello stalinismo nella sua forma più ossificata. Le forze che incarnavano il nazionalismo francese di fronte agli Stati Uniti erano anche quelle più condizionate dalla politica estera dell'Unione Sovietica. Questo dilemma

sfociò in Francia nella ricerca dei modi in cui esprimere una posizione di «terza forza», vale a dire una posizione di opposizione all'Unione Sovietica che tuttavia non comportasse una diretta subordinazione agli Stati Uniti. Il problema di dove porre l'enfasi nella ricerca di questa posizione di equilibrio è stato all'origine di gran parte del dibattito politico interno in Francia. Uno dei settori in cui risultò più facile non essere, allo stesso tempo, né anglosassoni né sovietici fu la sfera della cultura e delle idee.

In tale contesto l'esistenza della scuola delle «Annales» rappresentò per questo sentimento un utile momento di aggregazione. Essa fu, infatti, una scuola di resistenza all'egemonia anglosassone, ma chiaramente separata dal Partito comunista francese (quali che siano analiticamente le affinità dei suoi punti di vista con alcune delle premesse del marxismo classico). Dunque non è sorprendente che «tutti i giovani dell'università si precipitarono verso la storia delle “Annales”» (Braudel, 1991, p. 22). Naturalmente quella delle «Annales» non fu l'unica ideologia a cui si rivolsero i giovani universitari. Anche l'esistenzialismo fu molto popolare, e sostanzialmente per gli stessi motivi. Se tuttavia la scuola delle «Annales» ha conosciuto una fortuna crescente, mentre l'esistenzialismo ben presto è tramontato, ciò si deve al fatto che Febvre e Braudel ebbero la saggezza di creare durature strutture istituzionali di supporto: la VI^e Section e la Maison des Sciences de l'Homme. E se Febvre e Braudel riuscirono nell'intento è stato perché il loro atteggiamento intellettuale trovò l'apprezzamento di funzionari statali e degli uffici ministeriali, che in definitiva assicurarono loro finanziamenti e sostegno politico. Chi può dirlo? Forse anche gli esistenzialisti sarebbero stati in grado di fare lo stesso se solo ci avessero provato.

A quel tempo il marxismo mondiale era quanto mai sclerotizzato. L'era di Stalin, dal 1923 al 1936, è stata caratterizzata, tra le altre cose, da una crescente e inarrestabile trasformazione della teoria marxista in un complesso di dogmi semplificati al servizio di un particolare partito-stato. La conseguenza di questo processo fu l'eliminazione quasi totale della cultura marxista creativa, sia in Unione Sovietica che altrove. O si era stalinisti (o trotskisti, visto che il trotskismo divenne il contro-dogma) o si cessava di proclamarsi marxisti a voce alta. Senza dubbio continuarono a sussistere isole in cui il marxismo produceva studi apprezzabili, ma nel complesso la situazione era desolante. Le condizioni della cultura mondiale marxista furono motivo di particolare preoccupazione in quei paesi occidentali che vantavano una forte, seppure limitata, tradizione culturale di questo tipo, vale a dire Francia, Italia e, in misura più modesta, Gran Bretagna. In questi paesi vi furono, dunque, almeno alcuni studiosi marxisti che si impegnarono nella ricerca di soluzioni per porre termine a questa sclerosi, senza compiere un'esplicita rottura politica con i movimenti politici marxisti esistenti.

La «strana confluenza» non è dunque difficile da spiegare. Fernand Braudel scrisse nel 1937:

Il marxismo è un complesso di modelli. Sartre protesta contro la rigidità, lo schematicismo, l'insufficienza del modello, in nome del particolare e dell'individuale. Protesterei come lui, a parte qualche sfumatura, non contro il modello, ma contro l'utilizzazione che ne è stata fatta, che ci si è creduti autorizzati a farne. Il genio di Marx, il segreto del fascino da lui a lungo esercitato consiste nel fatto che è stato il primo a costruire dei veri modelli sociali e questo a partire dalla lunga durata storica. Questi modelli sono stati irrigiditi nella loro semplicità conferendo loro valore di legge, di spiegazione preliminare, automatica, applicabile in tutti i luoghi, a tutte le società. Se invece essi fossero ricondotti nelle mutevoli acque del tempo risulterebbe evidente la saldezza e la bontà della loro trama, che riapparirebbe sempre ma con più sfumature, di volta in volta attenuata o ravvivata dalla presenza di altre strutture suscettibili anch'esse d'essere definite in base ad altre regole, e quindi ad altri modelli. In tal modo è stato limitato il potere creativo della più possente analisi sociale del secolo scorso, che potrebbe ritrovare forza e giovinezza solo rituffandosi nella lunga durata. Posso aggiungere che il marxismo attuale mi sembra esemplare del pericolo cui va soggetta ogni scienza sociale invaghita del modello allo stato puro, del modello per il modello? (Braudel, 1989, p. 90).

La mano era dunque tesa, se non politicamente, almeno intellettualmente. Le «Annales» «non tennero [il marxismo] a distanza» (Braudel, 1978, p. 249). Questi segnali di disponibilità furono rivolti a tutti quei marxisti che si occupavano del mondo reale, empirico, che si interessavano sia delle strutture che della congiuntura, e che, a loro volta, erano disposti a collaborare con le «Annales».

I marxisti che ancora non si erano lasciati irretire dal dogma stalinista o da quello trotskista, fossero essi ex membri del partito o ancora comunisti o del tutto estranei alle varie militanze, risposero alla mano tesa a volte tacitamente, a volte apertamente. Hobsbawm, parlando dei marxisti inglesi, afferma che «in generale si consideravano impegnati nella stessa battaglia delle “Annales” e dalla loro parte» (Hobsbawm, 1978, p. 158). La risposta fu particolarmente significativa in paesi come la Polonia e l'Ungheria dove, a quel tempo, era particolarmente difficile essere marxisti non stalinisti (Pomian, 1978). Ma fu notevole anche in un luogo come il Québec, dove a quel tempo era egualmente difficile dichiararsi, in qualche modo, marxisti (Dubuc, 1978).

Nei principali paesi occidentali – Francia, Gran Bretagna, Italia – la risposta dei marxisti non fu univoca. Alcuni trovarono la confluenza congeniale, altri la trovarono scomoda e la respinsero. I marxisti inglesi, che erano i più isolati, furono quelli che risposero più volentieri. I marxisti italiani, con la loro tradizione crociana antiempirista (che rendeva loro le «Annales» meno congeniali) e con la loro abilità a utilizzare Gramsci come un modo per la legittimazione di posizioni non dogmatiche (che rendeva il

legame con le «Annales» meno necessario), reagirono molto più blandamente.²⁹ La risposta dei francesi fu la più varia. Pierre Vilar poteva essere considerato un *annaliste*, ma non Albert Soboul. Lo stesso Partito comunista francese passò da un atteggiamento di ostilità nei confronti delle «Annales» a uno di blando scetticismo. La «strana confluenza», inoltre, non si verificò affatto, almeno nel periodo precedente al 1967, nei due epicentri della guerra fredda, gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica, né nei due paesi alleati ideologicamente più dipendenti: la Repubblica Democratica Tedesca e la Germania Federale. Una volta avviata la distensione la situazione sarebbe cambiata, ma anche allora ci volle molto tempo prima che alla scuola delle «Annales» fosse concesso *droit de cité*.

La congiuntura del 1945-1967, dunque, almeno in alcune zone del sistema-mondo, fu favorevole alle «Annales», e fu loro favorevole nella particolare versione braudeliana: più storia economica che storia sociale, una storia che mettesse in rilievo la cosiddetta «prima età moderna», una storia permeata da un'analisi delle molteplici temporalità sociali, una storiografia che «non tenne a distanza il marxismo».

La congiuntura cambiò attorno al 1967. In primo luogo, la fase A (di espansione economica) era giunta alla fine, e una fase B (di stagnazione economica) stava iniziando, portando con sé tutti i cambiamenti economici e politici che questa trasformazione sempre comporta nell'economia-mondo. Un'espressione di questa svolta fu la crisi politica di portata mondiale del 1968, che assunse la sua forma più acuta in Francia con gli eventi del Maggio. Nel corso della fase B cominciò a cristallizzarsi un «nuovo» tipo di «Annales» e un «nuovo» marxismo, e la «strana confluenza» in parte si sciolse.

Le «nuove» «Annales» sotto certi aspetti non erano affatto nuove. Ripresero gli interessi tradizionali delle «Annales» e li svilupparono ulteriormente. Le «Annales» avevano sempre enfatizzato l'importanza di raccogliere i dati in modo sistematico; ora questa preoccupazione produsse un crescente senso di affinità con una nuova corrente scientifica americana, quella della storia «sociologica» quantitativa, che era neo-positivista in quanto tendeva a estendere l'applicazione delle tecniche della sociologia struttural-funzionalista ai dati storici.³⁰

Le «Annales» avevano sempre sottolineato l'importanza di analizzare la totalità della struttura sociale. Questa preoccupazione portò a un crescente senso di affinità con l'antropologia strutturalista e con le sue analisi dettagliate delle strutture formali delle interazioni sociali quotidiane, anche se queste tendevano, alla lunga, a essere astoriche, se non antistoriche.³¹ Le

«Annales» avevano sempre sottolineato l'importanza di comprendere le *mentalités*, ossia i sistemi di idee e i presupposti ai quali specifici gruppi sociali venivano socializzati in particolari momenti storici. Questo interesse portò le «Annales» a una crescente affinità con il campo emergente della psicostoria (Le Goff, 1981; Elmore, 1978), il cui approccio tendeva a ridurre l'attenzione alle strutture economiche e sociali di lungo termine in favore di una forma nuova e sofisticata di biografia e della scelta dell'individuo come unità di analisi.

In tal modo le «nuove» «Annales» lentamente finirono per assumere un diverso atteggiamento intellettuale all'interno dei dibattiti culturali del sistema-mondo. Dopo essere state una scuola di pensiero antisistemica – una scuola di cui alcuni marxisti si erano serviti come copertura per essere antisistemici (vuoi per i motivi legati alla situazione della Polonia, vuoi per quelli suggeriti dalla situazione in Québec) – le «Annales» correvano il rischio di diventare un sistema di pensiero più congeniale e più affine alla visione del mondo dominante, e che alcuni avversari del marxismo avrebbero potuto utilizzare come copertura per assumere posizioni a sostegno del sistema.

Quel che stava accadendo al «nuovo» marxismo era un processo di tutt'altro tipo. L'era stalinista non finì nel 1953, con la morte di Stalin, ma nel 1956, con il rapporto segreto di Kruscev al XX Congresso del Pcus. Quelle rivelazioni ufficiali ruppero la crosta ideologica al punto che non poté più essere ricreata. Seguirono la rottura tra l'Unione Sovietica e la Cina, la rivoluzione culturale cinese e, dopo la morte di Mao Zedong, il ritorno al potere di Deng Xiaoping.

L'ascesa della nuova sinistra nei paesi occidentali – la cui espressione più alta si ebbe con le rivolte studentesche del 1968 e degli anni successivi – può essere stato un fenomeno transitorio nei termini delle posizioni ideologiche e delle forme organizzative abbracciate dalla nuova sinistra. Ma questo movimento, più di ogni altra cosa, ha messo fine all'indiscusso e indiscutibile predominio dell'ideologia liberale in paesi chiave come gli Stati Uniti, la Germania occidentale e la Gran Bretagna. Ha rilegittimato la sinistra dopo l'anatema dei giorni della guerra fredda e in tal modo ha reso possibile, più o meno per la prima volta, l'ingresso del marxismo nelle università di questi paesi e nella sfera del discorso legittimo.

Da un lato, ora, le eresie marxiste abbondavano. Non c'era più un solo marxismo (e neppure due, stalinismo e trotskismo). Di marxismi ne erano fioriti un migliaio. D'altra parte, i marxisti non sclerotizzati non avevano più bisogno della copertura o dell'aiuto delle «Annales», o di chiunque altro, per portare avanti il loro progetto. Nella nuova congiuntura, caratterizzata dalla

presenza di una molteplicità di scuole delle «Annales» e da una molteplicità di marxismi, aveva ancora senso parlare di «confluenza» o di divergenza? Le generalizzazioni di una congiuntura precedente non erano più facilmente applicabili.

Con lo svolgersi dell'attuale congiuntura, quale potrà essere il futuro delle «Annales» e del marxismo? Sopravviveranno le «Annales»? Non ne sono così sicuro. E se ciò avverrà, non sono certo che esse avranno molto più di una continuità formale con le «Annales» di Febvre e Bloch e soprattutto con quelle di Braudel. Se oggi è possibile affermare che le *Staatswissenschaften* hanno fatto il loro tempo, non si dirà lo stesso di qui a vent'anni delle «Annales»? È probabile, ma non è poi così chiaro che si tratti di una cosa di cui rammaricarsi. Movimenti intellettuali come le *Staatswissenschaften* e le «Annales» hanno teso a essere parziali e partigiani, nel rispondere a problemi che erano reali ma spesso congiunturali più che strutturali. Quando la congiuntura passa non ha più molto senso difendere un nome. Restare attaccati a esso è anzi spesso un'offesa alla sua memoria.

Quella del marxismo è una storia del tutto diversa. Concepito come ideologia della struttura e non della congiuntura, esso ha sempre nutrito l'ambizione di essere *la* ideologia di tutte le forze antisistemiche nell'economia-mondo capitalista, l'ideologia della transizione mondiale dal capitalismo al socialismo. E si direbbe che questa sua aspirazione gli abbia giovato. Nella misura in cui le forze politiche antisistemiche sono cresciute, anche l'ideologia marxista si è diffusa. Di qui a non molto potrebbe accaderci di scoprire che il marxismo è diventato all'improvviso la *Weltanschauung* universale del tardo capitalismo e del sistema che gli è succeduto, così come il cristianesimo, dopo l'editto di Costantino, divenne la *Weltanschauung* del tardo impero romano e dell'epoca successiva.

Quando questo accadrà, e potrebbe accadere molto presto, avremo allora il vero *émiettement*. Perché se tutti, o quasi tutti, saranno marxisti, chi lo sarà ancora? Avremo marxisti di sinistra, di centro e di destra. E già ora li abbiamo. Avremo marxisti deterministi e volontaristi. E già ora li abbiamo. Avremo marxisti di orientamento empiristico e di orientamento razionalistico. E già ora li abbiamo. Avremo marxisti «universalizzanti-settorializzanti» e marxisti di resistenza. E già ora li abbiamo. Nel prossimo secolo il disordine politico della trasformazione si rifletterà in una grande confusione intellettuale, a cui l'iniziale trionfo del marxismo come prospettiva di pensiero senza dubbio contribuirà molto. Può darsi che in quel momento il ricordo della scuola delle «Annales» come scuola di resistenza ci aiuterà a preservare, tra i marxisti, un marxismo di resistenza.

Fernand Braudel, storico, emerge dunque come «*homme de la*

conjoncture», una congiuntura che ha coinciso esattamente con il periodo della sua preminenza intellettuale e organizzativa. Grazie ai temi intellettuali che ha valorizzato e alle strutture organizzative che ha creato, egli ha avuto in larga misura il merito della continuità delle tradizioni di resistenza in una congiuntura per altri versi a loro sfavorevole. In tal modo egli potrebbe avere significativamente contribuito alla transizione verso la revisione ormai imminente delle premesse delle scienze sociali storiche, una revisione che potrebbe essere altrettanto fondamentale di quella che si verificò nel periodo 1815-73. Soprattutto, Braudel ha fornito un modello di passione intellettuale e di sollecitudine umana nel quale è possibile trovare rifugio, e che testimonia della possibilità di conservare l'integrità personale anche in tempi difficili.

14. Il capitalismo è nemico del mercato?

Quarant'anni fa il ruolo del mercato nel capitalismo sembrava molto chiaro. Il mercato era considerato una caratteristica che definiva il capitalismo non solo perché costituiva un elemento chiave del suo funzionamento, ma perché distingueva il capitalismo stesso dai due sistemi a cui si era soliti contrapporlo: dal feudalesimo che l'aveva preceduto e dal socialismo che avrebbe dovuto seguirlo. Solitamente, il feudalesimo veniva presentato come un sistema pre-mercato e il socialismo come un sistema post-mercato.

Oggi questo schema non è più utilizzabile come base dell'analisi. E non perché semplicistico, ma perché indiscutibilmente falso per almeno tre ragioni.

In primo luogo, la ricerca storica, che dal 1945 in poi ha compiuto progressi notevoli, ha chiarito che non è possibile concepire la società feudale come un sistema chiuso sorretto da un'agricoltura di sussistenza all'interno di una cosiddetta economia naturale. In realtà i mercati esistevano ovunque e rappresentavano un aspetto vitale nella logica del funzionamento di questo sistema storico. Ciò non toglie, naturalmente, che il feudalesimo fosse molto diverso dal sistema capitalistico. La mercificazione era limitata e i mercati solitamente erano o locali o di lunga distanza; raramente erano «regionali». Il commercio di lunga distanza era quasi esclusivamente limitato ai beni di lusso. Nondimeno, con lo studio più attento delle realtà della società feudale, le differenze che sembravano separarla dalla situazione creatasi con il capitalismo si sono notevolmente attenuate.

Allo stesso modo il socialismo realmente esistente è parso manifestare la tendenza a sviluppare il mercato, e questo sotto due aspetti. In primo luogo, gli analisti sono sempre più concordi nel negare che i paesi cosiddetti socialisti o comunisti si siano difettivamente e definitivamente ritirati dal mercato mondiale. In secondo luogo, a livello nazionale, quasi tutti i paesi del campo socialista sono stati teatro di un lungo dibattito sui vantaggi di una qualche liberalizzazione del mercato interno. Di recente ha fatto la sua comparsa perfino un concetto nuovo, quello di «socialismo di mercato».

In tal modo la realtà del feudalesimo e la realtà del socialismo hanno contraddetto il vecchio schema teorico. Ma a contraddirlo è anche la realtà del capitalismo. Nella comprensione di questo fatto ha rivestito un'importanza fondamentale l'opera di Braudel. Al centro della sua recente trilogia (Braudel, 1981-82) vi sono la distinzione di tre parti della realtà capitalistica e la tesi secondo cui la parola «mercato» va usata per designare soltanto una di queste parti, più esattamente quella delimitata verso il basso dalla «vita quotidiana» e

verso l'alto dal «capitalismo». In particolare Braudel intende riformulare il rapporto tra il mercato e i monopoli. Concorrenza e monopolio vengono normalmente considerati come i due poli del mercato capitalistico, che in qualche modo oscillerebbe tra l'uno e l'altro. Braudel li considera, invece, due strutture in perenne lotta tra loro e riserva l'etichetta di «capitalistica» solo alla seconda, ossia al monopolio.

In tal modo egli ha capovolto il dibattito intellettuale. A suo avviso, l'elemento essenziale del capitalismo storico è non già il libero mercato, ma il monopolio. La presenza di monopoli che dominano il mercato è l'aspetto che definisce il sistema nel quale viviamo, l'elemento che distingue chiaramente il capitalismo dalla società feudale, e forse anche da un possibile sistema-mondo socialista, cosa a cui finora si è prestata un'attenzione decisamente insufficiente.

Adam Smith e Karl Marx su certe cose erano della stessa opinione. Una delle convinzioni che li accomunano è l'idea che nel capitalismo la concorrenza è normale, sia ideologicamente sia statisticamente. Di conseguenza, il monopolio era l'eccezione. Il monopolio andava spiegato e combattuto. Questa ideologia è ancora oggi profondamente radicata nelle idee della gente – non solo dei profani, ma anche degli studiosi di scienze sociali.

Tuttavia non è vero che il monopolio sia statisticamente raro. Al contrario. Lo dimostra un gran numero di elementi; e per chi voglia rendersi conto di quanto questo risalga indietro nel tempo, basterà leggere l'opera di Braudel. Non solo nel capitalismo i monopoli sono stati sempre presenti, ma sono sempre stati della massima importanza. A controllare questi monopoli, inoltre, sono sempre stati i più potenti e maggiori accumulatori di capitale. Si potrebbe dire, anzi, che la capacità di accumulare ingenti capitali è dipesa dalla capacità di creare monopoli.

Mi sembra che dalla lettura di Braudel si possano trarre tre lezioni principali. Tutte e tre urtano con altrettante verità accettate o almeno con altrettante opinioni dominanti. Incominciamo dalla celebre classificazione della borghesia o dei capitalisti in mercanti, industriali e finanziari. Per cercare di stabilire quale varietà di capitale sia stata predominante nei vari luoghi e nei vari momenti storici, si sono sprecati, e ancora oggi si sprecano, fiumi di inchiostro. E nell'intento di dimostrare una sorta di naturale progressione dal predominio del capitale mercantile a quello del capitale industriale, e poi a quello del capitale finanziario, sono state elaborate numerose teorie. Per non parlare dell'enorme confusione che si è fatta sul ruolo e sull'esistenza stessa di capitalisti agrari.

Eppure questi sono tutti falsi problemi. Braudel dimostra molto chiaramente che i grandi capitalisti hanno sempre cercato di fare ogni cosa:

commercio, produzione e finanza. Solo avendo le mani in tutti i settori potevano sperare di acquisire un vantaggio monopolistico. Sono solo i capitalisti di secondo piano a specializzarsi diventando o solo mercanti o solo industriali.

Così la distinzione fondamentale tra i capitalisti non è tra mercanti, industriali e finanziari, ma tra non specialisti e specialisti. E questa distinzione è strettamente legata a quella tra grande e piccolo, transnazionale e locale o nazionale, settore monopolistico e settore concorrenziale, in una parola alla distinzione tra ciò che Braudel designa come «capitalismo» e ciò che designa come «mercato».

Una volta che si sia fatta luce su questo punto sfumano di conseguenza anche molti altri falsi problemi: quando il capitale si sia internazionalizzato (i monopoli sono sempre stati «internazionali»); come spiegare i molteplici «tradimenti» della borghesia (i trasferimenti di capitale da un settore all'altro sono parte integrante della logica dei monopoli in occasione di svolte congiunturali). La spiegazione della cosiddetta rivoluzione industriale in Inghilterra alla fine del XVIII secolo a questo punto diventa un problema del tutto diverso: come mai in quel particolare momento la produzione tessile garantì profitti monopolistici tali da attrarre il grande capitale?

La seconda lezione è meno specificamente braudeliana. Tuttavia gli scritti di Braudel ci permettono di combattere la riluttanza ad ammettere questa particolare verità: che tutti i monopoli hanno una base politica. Nessuno può mai riuscire a dominare un'economia, a soffocarla vincolando le forze di mercato, senza appoggi politici. Per creare barriere non economiche all'entrata nel mercato, per imporre prezzi esorbitanti, per far sì che la gente comperi cose di cui non ha urgente bisogno, occorre forza: la forza di un'autorità politica. L'idea che un individuo possa essere un capitalista (nel senso braudeliano del termine) senza lo stato o, peggio, in opposizione allo stato, è del tutto assurda. E quando parlo di stato, non intendo necessariamente quello del capitalista. A volte si tratta di uno stato diverso.

Ma tutto questo, se è vero, non può che cambiare il significato delle battaglie politiche tra destra e sinistra nel mondo moderno. Non sono e non sono mai state lotte sulla legittimità dell'interferenza dello stato nell'economia. Lo stato è un elemento costitutivo del funzionamento del sistema capitalistico, il dibattito verte invece su chi debbano essere i beneficiari immediati dell'interferenza dello stato. Questa consapevolezza contribuisce a demistificare moltissimi dibattiti politici.

Infine Braudel ci insegna a frenare un po' il nostro entusiasmo per la nuova tecnologia, normalmente identificata con il «progresso» da molti accoliti di Smith e di Marx. Ogni grande avanzamento tecnologico ha dato nuova linfa al

settore monopolistico, Ogni volta che il mercato concorrenziale sembra riguadagnare terreno nei confronti del settore monopolistico aumentando il numero degli attori economici, riducendo i costi di produzione e quindi anche prezzi e profitti, qualcuno (ma chi è questo «qualcuno»?) cerca di realizzare qualche nuovo grande balzo in avanti tecnologico per riportare l'economia-mondo capitalistica in una fase espansiva e in tal modo consentire ai grandi capitalisti di riempirsi le tasche, creando per loro, ancora una volta, qualche settore chiuso e altamente redditizio, destinato a durare magari altri trent'anni.

Fin qui ho sottolineato i meriti di Braudel. Vorrei ora segnalare un possibile pericoloso sviluppo delle argomentazioni appena svolte. Chi ritenga di svilupparle, anche troppo facilmente, in un'ottica di rinnovato romanticismo che contrapponga il piccolo al grande capitalista, vedendo nel primo una colonna della libertà e nel secondo un nemico intollerante della libertà stessa, sappia che una posizione simile non è molto lontana da una visione neopoujadista del mondo.

Per scongiurare l'eventualità di un'inferenza così infelice, per salvare Braudel, mi sia consentito di attardarmi un po' sul famoso slogan della rivoluzione francese; libertà, eguaglianza, fratellanza. Questi concetti sono sempre stati trattati come tre cose differenti. Per quasi duecento anni, abbiamo continuato a porci il problema della loro reciproca compatibilità. È possibile la libertà dove c'è uguaglianza? La libertà è di ostacolo alla realizzazione dell'uguaglianza? Libertà e uguaglianza non determinano una situazione diametralmente opposta alla fratellanza? E così via.

Forse dobbiamo riconsiderare questo trinomio alla luce dell'analisi di Braudel. Se il «mercato», che è la sfera del piccolo attore economico e della libertà, è perennemente in lotta con i «monopoli», che sono la sfera del grande capitalista e dell'illibertà; e se i monopoli esistono solo in virtù di una qualche azione dello stato, non ne discende che la battaglia contro le varie forme di disuguaglianza (economica, politica, culturale) è in realtà un'unica battaglia? I monopoli si affermano negando libertà e uguaglianza in campo economico e quindi necessariamente anche in campo politico e (quantunque non sia stato qui toccato questo aspetto) culturale. Essere favorevoli a un «mercato» braudeliano mi sembra, in buona sostanza, essere a favore di una maggiore uguaglianza nel mondo, ossia combattere a favore delle libertà umane, e quindi anche della fratellanza (poiché la logica di questa battaglia esclude che degli uomini vengano lasciati vivere a livelli subumani). Tutto questo ci porta a un rovesciamento definitivo della prospettiva iniziale. Può essere che il trionfo del mercato (inteso come lo intende Braudel) cessi di essere il contrassegno del sistema capitalistico per diventare la bandiera del socialismo mondiale. Che sorprendente capovolgimento!

Ovviamente qui non stiamo discutendo del passato storico, ma di un futuro difficile da costruire. È questa l'ultima lezione che possiamo trarre dall'insegnamento di Braudel. Non sarà affatto facile realizzare il trionfo del mercato di Braudel. In un certo senso si potrebbe dire che gli ultimi cinquecento anni sono stati la storia della continua sconfitta di questo mercato. La sola speranza che Braudel ci offre è il fatto che questo mercato, o meglio la gente che ne fa parte, non ha mai accettato la sconfitta. Ogni giorno quella gente riprende daccapo la dura lotta per condizionare coloro che la vogliono condizionare, sabotandoli economicamente e incrinando alle radici le strutture politiche che costituiscono il fondamento del loro potere.

15. Braudel e il capitalismo, ovvero un'immagine «alla rovescia»

Fernand Braudel ci ha chiesto di prendere sul serio il concetto di capitalismo come un modo per organizzare e analizzare la storia del mondo moderno almeno a partire dal XV secolo. Naturalmente non è stato il solo a pensarla in questo modo. Il suo approccio deve tuttavia essere considerato alquanto insolito, giacché egli ha sviluppato una cornice teorica in contrasto con le tesi che le due grandi visioni del mondo antagonistiche del XIX secolo, il liberalismo classico e il marxismo classico, consideravano aspetti fondamentali del proprio approccio. In primo luogo, la maggior parte dei liberali e dei marxisti hanno argomentato che il capitalismo comportava innanzitutto la creazione di un mercato libero basato sulla concorrenza, Braudel, al contrario, considerava il capitalismo come il sistema del contromercato (*contre-marché*). In secondo luogo, i liberali e la maggior parte dei marxisti hanno sostenuto che i capitalisti erano i grandi professionisti della specializzazione economica. Braudel era convinto invece che la caratteristica essenziale dei capitalisti di successo fosse il loro rifiuto a specializzarsi.

Braudel aveva dunque un'immagine del capitalismo che, agli occhi della maggior parte dei suoi colleghi, non può che essere definita «alla rovescia». In questo saggio cercherò di esporre con chiarezza quelle che considero le argomentazioni centrali di Braudel e, poi, di analizzare le implicazioni di questa riconcettualizzazione per il lavoro attuale e futuro, e di valutarne l'importanza.

I

Braudel inizia con l'analogia di una casa a tre piani: un piano terra costituito dalla vita materiale «nel senso di economia molto elementare» (Braudel, 1981-82, 2, p. XIX); un secondo piano che egli solitamente chiama «vita economica»; e un terzo o ultimo piano che egli indica come «capitalismo» e talvolta come «vero capitalismo». Qui abbiamo dunque la prima sorpresa. Viene operata una distinzione tra i due piani superiori, tra «vita economica» (o «mercato») da una parte e «capitalismo» dall'altra. Che cosa può significare in realtà questa distinzione? Braudel propone di considerare sei elementi.

1. Egli inizia distinguendo la vita economica dal piano terra, La vita economica conduce fuori «dalla routine, dal quotidiano incosciente» della vita materiale. Essa conosce tuttavia altre «regolarità», ma queste scaturiscono da processi di mercato che contribuiscono a organizzare e riprodurre un'«attiva e

cosciente» divisione del lavoro (Braudel, 1981-82, 1, p. 527). Il mondo di questi mercati, dunque, è un mondo «dove ciascuno può sapere anticipatamente, istruito dall'esperienza comune, in che modo si svolgeranno i processi dello scambio» (Braudel, 1981-82, 2, p. 457). A distinguere la vita economica dalla vita materiale, cioè dalla sfera del consumo e della produzione per il consumo immediato, è quindi la presenza di un'attività aperta e autoconsapevole. Naturalmente, anche il capitalismo differisce dalla vita materiale, ma si distingue pure dalle regolarità della vita economica, «I grandi giochi capitalistici si collocano nell'inconsueto, nella condizione fuori serie o nel rapporto con terre lontane [...]» È un mondo di «speculazione» (Braudel, 1981-82, 2, p. 457). Qualcuno penserà che quest'ultima descrizione, anche se valida dal XV al XVIII secolo, non sia più vera oggi. Torneremo in seguito su questa questione.

2. L'economia di mercato è un mondo di «realità chiare, "trasparenti"», ed è stato sulla base dei «processi facili da afferrare che le animano, [che] è cominciato il discorso costitutivo della scienza economica». Al contrario, al di sopra e al di sotto del mercato ci sono zone di opacità. La zona inferiore, quella della vita materiale, è «spesso difficile da osservare per difetto di una sufficiente documentazione storica». La sua opacità è il frutto della difficoltà di osservazione per colui che la studia. La zona superiore, quella del capitalismo, è anch'essa opaca, ma in questo caso perché tale la vogliono i capitalisti. È la zona in cui «alcuni gruppi di attori privilegiati si sono impegnati in circuiti e calcoli che i comuni mortali ignorano». Essi praticavano «un'arte sofisticata, aperta, al più, ad alcuni privilegiati». Senza questa zona posta «al di sopra delle chiarezze dell'economia di mercato», il capitalismo, cioè il vero capitalismo, è «impensabile» (Braudel, 1981-82, 1, pp. XIX-XX).

3. La zona del mercato, che Braudel talvolta chiama del «microcapitalismo», è una zona di «piccoli guadagni». Il suo volto «non appare odioso», e le sue attività sono «appena liberat(e) [...] dal lavoro ordinario». Com'è diverso tutto ciò dal capitalismo reale, con «i suoi vasti orientamenti, i suoi giochi, che sembrano diabolici ai comuni mortali» (Braudel, 1981-82, 1, p. 527). La zona del capitalismo è «il luogo degli investimenti e dell'alto tasso di produzione del capitale» (Braudel, 1981-82, 2, p. 228), la zona dei «profitti eccezionali» (Braudel, 1981-82, 2, p. 430). «Dove il profitto raggiunge i più alti voltaggi, là e solo là è il capitalismo, ieri come oggi» (Braudel, 1981-82, 2, p. 430). Ma per quanto alti, i profitti dei capitalisti non sono regolari come il raccolto annuale. Infatti «il tasso dei profitti varia, continua a cambiare» (Braudel, 1981-82, 2, p. 432).

Tuttavia non è solo questione di scelta, di alcune persone disposte ad

accontentarsi di guadagni piccoli e costanti, laddove altre, con un temperamento più avventuroso, sono pronte a correre i rischi di profitti eccezionali ma variabili. Non tutti hanno la possibilità di fare questa scelta: «è certo che il cielo degli alti profitti è accessibile soltanto ai capitalisti che maneggiano grandi somme di denaro, loro o altrui [...] Del denaro, ancora del denaro! Ne occorre per attraversare i periodi di attesa, i momenti ostili, gli sbalzi e i ritardi che non mancano mai» (Braudel, 1981-82, 2, p. 433).³²

4. «Il mercato è una liberazione, un'apertura, l'accesso a un altro mondo, una vera e propria emersione» (Braudel, 1981-82, 2, p. 4). Questa descrizione è presumibilmente adatta per il basso Medioevo. Si può anche ritenere che rifletta i sentimenti del popolo cinese dopo la rivoluzione culturale. Al contrario, «la zona del contromercato è il regno dell'arrangiarsi e del diritto del più forte» (Braudel, 1981-82, 2, p. 217).

Originariamente il contromercato è stato fiorente soprattutto nel commercio su lunga distanza. A spiegare gli alti profitti, tuttavia, non era la distanza in sé e per sé. «L'incontestabile superiorità del *Fernhandel*, il commercio di lungo corso, è la concentrazione che esso autorizza e ne fa un motore senza eguali per la riproduzione e l'aumento, quanto più rapidamente possibile, del capitale» (Braudel, 1981-82, 2, pp. 409-10). In breve, per vita economica Braudel intende le attività veramente concorrenziali. Il capitalismo è inteso invece come la zona della concentrazione, caratterizzata da un grado relativamente alto di monopolizzazione, cioè un contromercato.

5. La zona dell'economia di mercato è una zona che «moltiplica i suoi collegamenti orizzontalmente fra i diversi mercati [si noti il plurale, I.W.]: un certo automatismo vi collega, solitamente, offerta, domanda e prezzi» (Braudel, 1981-82, 2, p. 217). La zona del capitalismo è fondamentalmente diversa: «I monopoli sono il risultato della forza, dell'astuzia, dell'intelligenza» (Braudel, 1981-82, 2, p. 421). Ma soprattutto della forza. Descrivendo lo «sfruttamento, scambio ineguale o forzato», Braudel si chiede: «E allora, quando vi è così un rapporto di forza, che cosa vogliono dire esattamente termini come domanda e offerta?» (Braudel, 1981-82, 2, p. 163).

6. Il problema della forza conduce poi a quella del ruolo dello stato. Qui Braudel avanza due tesi, una relativa allo stato come regolatore, l'altra relativa allo stato come garante. E la sua argomentazione è paradossale. Come regolatore, lo stato preserva la libertà; come garante la distrugge. La logica del suo discorso è la seguente: lo stato come regolatore significa controllo dei prezzi. L'ideologia della libera impresa, che è sempre stata al servizio dei

monopolisti, ha sempre attaccato il controllo dei prezzi da parte dei governi nelle sue molteplici forme. Ma, secondo Braudel, il controllo dei prezzi assicura la concorrenza:

Il controllo dei prezzi, argomento essenziale per negare la comparsa prima del secolo XIX del «vero» mercato autoregolato, è esistito da sempre e oggi ancora esiste. Ma per quel che riguarda il mondo preindustriale, sarebbe sbagliato pensare che mercuriali e calmieri abbiano annullato la funzione dell'offerta e della domanda. In linea di massima, il controllo severo del mercato è fatto per proteggere il consumatore, ossia la concorrenza. Al limite, sarebbe piuttosto il mercato «libero», per esempio il *private market* inglese, che tenderebbe a sopprimere insieme controllo e concorrenza (Braudel, 1981-82, 2, pp. 214-5).

Qui il ruolo dello stato è quello di contenere le forze del contromercato. I *private markets*, infatti, non erano nati solo per promuovere l'efficienza, ma anche per «eliminare la concorrenza» (Braudel, 1981-82, 2, p. 416).

Ma lo stato è anche un garante, garante del monopolio, anzi il suo creatore. Questo, peraltro, non è vero di tutti gli stati; solo alcuni erano in grado di farlo. Non si tratta solo della circostanza per cui i maggiori monopoli, ossia le grandi compagnie commerciali erano state «messe in piedi con la connivenza regolare dello stato» (Braudel, 1981-82, 2, p. 424). Molti altri monopoli «rimangono invisibili a coloro stessi che ne sono i beneficiari, tanto sono naturali» (Braudel, 1981-82, 2, p. 426). E come esempio di monopolio di questo tipo Braudel cita la moneta: nel Medioevo i monopolisti possedevano oro e argento, mentre la grande maggioranza delle persone non aveva che del rame; oggi i monopoli utilizzano le cosiddette valute forti, mentre la maggior parte delle persone quelle «deboli». Ma il monopolio più importante di tutti è quello della potenza egemone, del garante dell'intero sistema: «tutto l'insieme della posizione di Amsterdam è un monopolio in sé [...] il monopolio non è ricerca della sicurezza, ma del dominio» (Braudel, 1981-82, 2, p. 426).

Il quadro a questo punto è chiaro. La vita economica rappresenta la regola, il capitalismo l'eccezione. La vita economica è la sfera in cui tutti fanno tutto in anticipo; il capitalismo è la sfera della speculazione. La vita economica è trasparente, il capitalismo opaco. La vita economica implica piccoli guadagni, il capitalismo profitti eccezionali. La vita economica è liberazione, il capitalismo è l'arrangiarsi. La vita economica implica la determinazione automatica del prezzo in base alla domanda e all'offerta reali, il capitalismo prezzi imposti con la forza e con l'astuzia. La vita economica implica una concorrenza controllata, il capitalismo l'eliminazione sia del controllo sia della concorrenza. La vita economica è il regno della gente comune; il capitalismo è garantito dal potere egemonico e si incarna in esso.

La distinzione tra mercanti, industriali e banchieri è antica quanto ovvia. Si tratta dei professionisti delle tre principali attività economiche da cui gli imprenditori possono trarre profitti: il commercio, le attività industriali (o, più in generale, le attività produttive) e il maneggiare denaro (prestarlo, custodirlo, investirlo). Si ritiene generalmente che questi siano ruoli occupazionali o istituzionali differenziati, che spesso vengono reificati in tre distinti gruppi sociali, come, per esempio, nella trinità di capitale mercantile, capitale industriale e capitale finanziario.

Molti studiosi si servono di queste categorie per costruire una rigida cronologia del capitalismo: prima viene l'età del capitale mercantile, poi quella del capitale industriale e infine quella del capitale finanziario. Sia nella tradizione liberale sia in quella marxista, inoltre, ha goduto di un certo credito l'idea che le attività commerciali fossero eticamente più discutibili e insieme meno «capitalistiche» della produzione industriale. Questa è l'eredità soprattutto di Saint-Simon e della distinzione da lui introdotta (derivata dai fisiocrati) tra lavoro produttivo e lavoro non produttivo. In ogni caso, la centralità di quel presunto momento di trasformazione storica etichettato come rivoluzione industriale dipende da queste distinzioni e dalla loro realtà ontologica.

Braudel attacca queste distinzioni direttamente alla loro radice:

L'impressione è dunque (perché non si può parlare che di impressione, per l'insufficienza della documentazione sparsa) che ci siano sempre stati settori particolari della vita economica sotto il segno del grande profitto, e che questi settori cambino. Ogni volta che avviene uno di questi slittamenti sono il peso della stessa vita economica, un capitale agile lo raggiunge, vi s'installa, vi prospera. Si noti che, in linea generale, esso non li crea. Questa geografia differenziata del profitto è una delle chiavi per capire le variazioni congiunturali del capitalismo, in equilibrio fra Levante, America, Insulindia, Cina, traffico negriero ecc., o fra commercio, banca, industria o anche terra...

Come si vede, è difficile stabilire una classificazione valida una volta per tutte fra profitto industriale, agricolo e commerciale. Approssimativamente l'abituale classificazione decrescente – merce, industria, agricoltura – corrisponde a una realtà, ma con tutta una serie di eccezioni, che giustificano il passaggio da un settore all'altro.

Insistiamo su questa qualità essenziale per una storia d'insieme del capitalismo: la sua plasticità a tutta prova, la sua capacità di trasformazione e di adattamento. Se esiste, come credo, una certa unità del capitalismo, dall'Italia del secolo XIII fino all'Occidente d'oggi, è qui che occorre in prima istanza collocarla e osservarla (Braudel, 1981-82, 2, pp. 434-5).

Una volta stabilito che sono le opportunità di profitto a determinare la collocazione variabile del capitalista nel circuito del capitale, rimane da chiarire in che modo il capitalista consegua questa «plasticità a tutta prova». La risposta di Braudel è semplice. Il vero capitalista è sempre stato riluttante a specializzarsi e dunque a farsi intrappolare in un settore da investimenti,

legami e abilità del passato. La specializzazione esiste, naturalmente, ma secondo Braudel essa costituisce l'attività dei piani inferiori:

La specializzazione, la divisione del lavoro avviene solitamente dal basso all'alto. Se si chiama modernizzazione o razionalizzazione il processo di distinzione dei compiti e di parcellizzazione delle funzioni, questa modernizzazione si è manifestata anzitutto alla base dell'economia. Ogni sviluppo degli scambi determina una specializzazione crescente delle botteghe e la nascita di professioni particolari fra le tante attività ausiliarie del commercio.

Non è curioso che il negoziante, per parte sua, non segua, se non raramente, la regola e non si specializzi? Lo stesso bottegaio che, avendo fatto fortuna, si trasforma in negoziante, passa immediatamente dalla specializzazione alla non specializzazione (Braudel, 1981-82, 2, p. 383).

L'atteggiamento del capitalista è completamente diverso da quello del bottegaio:

il vantaggio caratteristico di trovarsi in quei punti dominanti [consiste] proprio, oggi come ai tempi di Jacques Coeur, nel non rinchiudersi in una sola scelta: nell'essere eminentemente adattabile, e quindi non specializzato (Braudel, 1981-82, 2, p. 384).

III

Quali sono le implicazioni di questa immagine «alla rovescia» del capitalismo? In primo luogo, essa modifica l'ordine del giorno della riflessione storiografica. In secondo luogo, contiene un'implicita critica alle teorie illuministiche del progresso. In terzo luogo, offre al mondo contemporaneo un messaggio politico decisamente diverso. Va notato che Braudel non rese esplicite queste implicazioni. Non era sua abitudine illustrare le conseguenze del proprio lavoro di studioso nell'ambito di questo stesso lavoro. Se talvolta ciò è avvenuto nel corso di qualche intervista, si è trattato di commenti improvvisati che rispecchiavano più la sua opinione sulle interviste che la sua visione del mondo. Braudel forse riteneva che il significato nascosto di un testo avesse maggiore influenza se veniva scoperto dal lettore stesso; o forse non voleva lasciarsi coinvolgere in discussioni eccessivamente politicizzate, per quanto non fosse affatto riluttante a impegnarsi in contese intellettuali. Quali che siano i motivi delle esitazioni e dei silenzi di Braudel, essi non dovranno impedirci di utilizzare la sua opera come base per le nostre riflessioni.

A partire almeno dalla metà del XIX secolo, l'ordine del giorno della Storia (con la S maiuscola) è stato dominato dal seguente mito esplicativo:³³ da un sistema più antico, più semplice e di dimensioni più ridotte, caratterizzato dalla presenza di proprietari terrieri che, in un modo o nell'altro, sfruttavano i contadini, emersero quelle «classi medie», o la «borghesia», che infine

divennero la forza dominante dei moderni stati nazionali. La forza crescente di questo «nuovo gruppo» e del sistema economico da esso realizzato, il capitalismo, spiega le due grandi rivoluzioni – la rivoluzione industriale in Gran Bretagna e la rivoluzione borghese in Francia – che insieme costituiscono un grande spartiacque temporale della storia del mondo agli inizi del XIX secolo.

Tutta la nostra periodizzazione è basata su questo mito; la divisione tra Medioevo e età moderna; quella tra storia della prima età moderna e della tarda modernità (o, secondo la terminologia europea, tra storia moderna e storia contemporanea). Ma questa mitologia è ancora più evidente nei nostri aggettivi – e ciò significa che di fatto essa risiede nelle premesse che non abbiamo ancora indagato a sufficienza. Noi parliamo, per esempio, di società «preindustriali» e, recentemente, di società «postindustriali» – due aggettivi che assumono l'esistenza di periodi misurabili di qualcosa che viene definito «società industriale». Infine questa mitologia si annida nelle nostre problematiche: perché in Italia la rivoluzione borghese è avvenuta così tardi? Quand'è che Francia, Russia o India hanno avuto la loro rivoluzione industriale? I proprietari di schiavi nel sud degli Stati Uniti erano patriarchi feudali o imprenditori capitalisti? Mi affretto ad aggiungere che lo stesso Braudel non si era liberato completamente di queste premesse, in particolare nell'uso degli aggettivi. Egli, comunque, le ha in larga misura ignorate.

Tuttavia, la sua visione «alla rovescia» del capitalismo è, direi, un devastante attacco a queste mitologie. Se i capitalisti, lungi dall'essere imprenditori che operano in mercati concorrenziali, sono i monopolisti, le linee di divisione sono state in realtà completamente diverse da quelle alle quali siamo abituati a pensare. Si possono tracciare moltissime forme di controllo monopolistico della produzione, del commercio o della finanza. Una di queste è costituita dai latifondi, un'altra dalle grandi compagnie commerciali, una terza ancora dalle imprese transnazionali, una quarta dalle imprese statali. In questa visione, ai monopolisti si contrappongono le popolazioni lavoratrici, rurali e urbane, del mondo, che abitano la sfera della vita materiale, ma che premono per entrare nella zona del mercato per combattere contro il potere dei monopolisti.

Questi lavoratori hanno cercato di reclamare una porzione maggiore del plusvalore da essi creato, mediante un aumento dei propri salari e la creazione di forme di produzione e commercializzazione di articoli minori, sfidando, nei limiti del possibile, la struttura dei prezzi imposta dai monopolisti e rimpiazzandola con un'altra che riflettesse veramente domanda e offerta, ossia il valore reale. In questo tentativo di «liberazione» essi hanno cercato l'appoggio dello stato come regolatore, come protettore della «concorrenza»,

ma si sono ripetutamente scontrati con il suo ruolo di «garante» degli stessi monopoli contro cui combattevano. Il loro atteggiamento nei confronti dello stato, dunque, non poteva che essere ambivalente.

Poiché la forza dei capitalisti risiede nella loro adattabilità, nella loro plasticità, nella rapidità con cui si muovono verso settori che consentono alti profitti, lo spostamento verso la produzione tessile di cotone iniziato nel 1780 non fu né più né meno significativo della svolta verso gli investimenti in agricoltura nella terraferma veneziana nel XVII secolo, o di quello verso la speculazione finanziaria da parte delle imprese transnazionali negli anni ottanta del nostro secolo. Inoltre, il concetto di «concorrenza controllata», con lo stato in qualità di regolatore, apre nuove prospettive nel riflettere sulla eccezionale rilevanza che, nell'ultimo decennio circa, il «socialismo di mercato» come opzione politica ha avuto nei paesi socialisti. Braudel ci offre l'immagine di una battaglia in corso nell'economia-mondo capitalista tra i monopolisti, che possono contare sulla forza e sull'astuzia, e la maggioranza della popolazione, danneggiata dalla trasparenza e dalla chiarezza delle proprie attività nella vita economica. Non è forse possibile concepire la storia politica degli ultimi due secoli come caratterizzata dal tentativo di questa maggioranza di creare una forza alternativa ed elaborare una propria controastuzia?

A questo punto dovrebbe essere chiaro che la visione di Braudel mal si accorda con le tesi più ossificate delle ideologie oggi dominanti. Senza dubbio sia Adam Smith che Karl Marx sono stati pensatori estremamente penetranti e hanno anticipato molte delle cose che noi oggi possiamo trarre dalla lettura di Braudel. Ma il liberalismo come ideologia è diverso dalla prospettiva elaborata da Adam Smith, così come il marxismo non coincide con le tesi avanzate da Karl Marx. E sono stati il liberalismo e il marxismo a dominare il nostro orizzonte, non le idee di Smith o di Marx.

Riconcettualizzando il capitalismo, Braudel ha minato alla base l'argomento fondamentale con cui sia i liberali che i marxisti hanno giustificato la loro adesione alla teoria dell'ineluttabilità del progresso. Liberali e marxisti hanno immaginato una sequenza storica in cui i capitalisti e/o i borghesi e/o la classe media sono emersi e hanno sviluppato le proprie strutture secondo modalità particolari. Per i liberali, questo processo, una volta completato, sarebbe culminato in una sorta di utopica apoteosi. Per i marxisti esso sarebbe culminato in una esplosione, e questa a sua volta avrebbe posto in essere strutture nuove che avrebbero condotto a una sorta di utopica apoteosi.

Al contrario, Braudel non vede una progressione lineare, ma una tensione continua tra le forze del monopolio (il cosiddetto vero capitalismo) e le forze della liberazione, impegnate a cercare tale liberazione mediante attività

economiche autocontrollate nel quadro di una rete di mercati concorrenziali, in cui le loro attività sono «appena liberate dal lavoro ordinario».

Braudel non va oltre. Noi possiamo supporre che questo conflitto sia eterno, oppure andare alla ricerca di tendenze secolari destinate a trasformare questo sistema storico rendendo sempre più insostenibili i suoi già instabili equilibri. Spetta a noi colmare questa lacuna. Personalmente sono convinto che nell'economia-mondo capitalistica esistono davvero tendenze secolari di questo tipo e che le crescenti contraddizioni di tale economia-mondo sfoceranno in una «biforcazione» sistemica che renderà inevitabile una trasformazione del sistema in qualcos'altro. Credo anche che questo qualcos'altro costituisca una questione aperta, nel senso che dipenderà dalla nostra scelta storica collettiva, e non è una realtà preordinata. Queste, tuttavia, sono tesi che ho sviluppato altrove e che non intendo riproporre qui.

Ciò che ritengo importante è rendersi conto che le idee di Braudel non riflettono un latente poujadismo teso a esaltare un presunto «piccolo uomo d'affari». Al contrario. E mercato «liberatore» di Braudel non è affatto ciò che noi indichiamo con questo termine nel mondo reale. E mercato di Braudel è realmente concorrenziale, in quanto in esso a determinare il prezzo sono domanda e offerta reali, vale a dire domanda e offerta potenziali (o anche pienamente realizzate). Di conseguenza «i profitti» sarebbero minimi, in sostanza una remunerazione del lavoro. Se un simile sistema sia storicamente realizzabile rimane un interrogativo. Ma l'invocazione di Braudel al «mercato» non va confusa con la cosiddetta ideologia neoliberale degli anni ottanta. Essa è in realtà proprio l'opposto.

Infine, le sue implicazioni politiche per il mondo contemporaneo sono enormi. Se il capitalismo, il capitalismo reale, è monopolio e non mercato, i mercati reali, allora, forse, al problema del che fare si deve rispondere in modo assai diverso da come i movimenti antisistemici hanno fatto negli ultimi cento anni.

Ho cercato qui di illustrare in che senso Braudel sia andato contro le concettualizzazioni accettate del capitalismo. Ho definito «alla rovescia» la visione che egli ne ha. Ho poi cercato di fare ciò che Braudel si era astenuto dal fare, ossia rendere esplicite le implicazioni intellettuali e sociali della sua riconcettualizzazione. Ma Braudel non va incolpato per questo mio tentativo. Forse altri riprenderanno la sua riconcettualizzazione e ne trarranno implicazioni diverse. Comunque sia, sarà utile per tutti noi far sì che, grazie a Braudel, le premesse acriticamente accettate relative alle principali forme istituzionali del sistema storico nel quale viviamo vengano investite da una ventata d'aria fresca.

16. Oltre le «Annales»?

Il movimento delle «Annales» nacque come reazione alle principali premesse che erano alla base della istituzionalizzazione delle scienze sociali nel XIX secolo. Oggi noi siamo abituati a suddividere il sapere relativo ai processi e alle strutture sociali in una serie di categorie, le più importanti delle quali sono (in ordine alfabetico); antropologia, economia, scienza della politica, sociologia e storia, Almeno tre di questi termini non esistevano prima del XIX secolo. Nella seconda metà del XIX secolo (diciamo nel periodo che va dal 1850 al 1914) questi termini furono istituzionalizzati secondo tre modalità principali: la creazione di dipartimenti (o quantomeno cattedre) da parte delle università; la creazione di associazioni nazionali (e in seguito internazionali) di studiosi; e, infine, l'introduzione da parte delle principali biblioteche di sistemi di classificazione dei libri organizzati intorno a questi termini.

Non è questo il luogo per un'analisi del perché l'istituzionalizzazione di queste categorie sia avvenuta proprio in quel periodo,³⁴ né per una descrizione dettagliata del processo attraverso cui ciò ha avuto luogo.³⁵ Basti notare che a quel tempo ciò generò un dibattito molto vasto, ma che lo schema attuale si affermò in modo abbastanza ampio in tutta l'Europa e nell'America settentrionale, e si diffuse successivamente (spesso solo dopo il 1945) in tutte le zone del mondo.

Ritengo che le premesse sulle quali si fondò l'istituzionalizzazione delle scienze sociali nel XIX secolo furono essenzialmente le seguenti:³⁶

1) Le scienze sociali sono costituite da un insieme di «discipline», raggruppamenti intellettualmente coerenti di ambiti di ricerca distinti l'uno dall'altro.

2) La storia è lo studio, la spiegazione, del particolare per come esso è realmente accaduto nel passato. La scienza sociale è la formulazione di quel sistema universale di regole che spiega il comportamento umano/sociale.

3) Gli esseri umani sono organizzati in entità che possiamo chiamare società, e che costituiscono le strutture sociali fondamentali all'interno delle quali si svolge la loro vita.

4) Il capitalismo è un sistema basato sulla competizione tra liberi produttori che utilizzano lavoro libero e libere merci, intendendo per «libero» disponibile a essere venduto e comprato su un mercato.

5) La fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo rappresentano un punto di svolta cruciale nella storia del mondo, in quanto i capitalisti conquistarono finalmente il potere statale/sociale negli stati più importanti.

6) La storia dell'uomo è progressiva, inevitabilmente progressiva.

7) La scienza consiste nella ricerca delle regole che riassumono nel modo più sintetico perché le cose sono così come sono e come esse accadono.

Sebbene non tutti accettassero queste premesse, esse divennero tuttavia dominanti.

Il movimento delle «Armales» è fatto abitualmente risalire alla «Revue de synthèse historique», fondata da Henri Berr nel 1900. Questa rivista concentrò i propri attacchi contro la prima delle sette premesse appena elencate, la ghattizzazione delle diverse discipline. Essa non ebbe molto successo nel mutare il clima intellettuale all'interno delle università, neppure in Francia. Quando, nel 1929, Lucien Febvre e Marc Bloch fondarono le «Annales d'histoire économique et sociale», erano studiosi marginali all'interno di una università a sua volta marginale. Essi concentrarono i propri attacchi contro la seconda premessa, la divisione di tutto il sapere in due epistemologie che si escludevano (e si attaccavano) reciprocamente, quella idiografica e quella nomotetica. Mentre i «particolaristi» delle discipline idiografiche (per lo più storici e etnografi) sostenevano che il mondo poteva essere utilmente concepito solo nella sua complessa concretezza, gli «universalizzanti» delle discipline nomotetiche (per lo più economisti e sociologi) sostenevano che il mondo poteva essere utilmente concepito solo scoprendo le leggi generali che lo regolavano. Il movimento delle «Annales» dissentì da entrambe queste posizioni e cercò di condurre una «guerra su due fronti» (cfr. Wallerstein, 1980a). Nella sua lezione inaugurale al Collège de France nel 1933, Febvre propose lo slogan «Histoire Science de l'Homme, Science du passé humain», aggiungendovi quattro ammonimenti: «storia, scienza dell'uomo; e in tal caso, i fatti, sì, ma fatti *umani* [...] I testi, sì; ma si tratta di testi *umani* [...] I testi, certamente; ma *tutti i testi* [...] I testi, evidentemente; ma *non soltanto i testi*» (Febvre, 1962, pp. 78-9).

Marginale nella vita intellettuale francese (e mondiale) fino alla seconda guerra mondiale, il movimento delle «Annales» raggiunse rapidamente il suo apogeo e la sua apoteosi nel periodo 1945-67. Ciò avvenne innanzitutto in Francia, ma non solo. Il suo influsso si fece sentire nell'Europa meridionale e in quella orientale, in Gran Bretagna e, infine, nel Nord America.³⁷ Questo improvviso successo intellettuale e *istituzionale* fu dovuto, a mio avviso, a una particolare *conjoncture* che determinò una maggiore ricettività nei confronti delle idee delle «Annales». La congiuntura fu la guerra fredda. In questo contesto, il movimento delle «Annales» aveva da offrire una visione del mondo che, allo stesso tempo, sembrava esprimere resistenza sia all'egemonia intellettuale anglosassone sia al marxismo ufficiale

sclerotizzato. Come ho già sostenuto in una precedente analisi della congiuntura del periodo 1945-67, essa fu «favorevole alle “Annales” almeno in alcune zone del sistema-mondo, e lo fu proprio nella particolare versione braudeliana: più storia economica che storia sociale, una storia che metteva in rilievo la cosiddetta “prima età moderna”, una storia permeata da un’analisi delle molteplici temporalità sociali; una storiografia che “non tenne a distanza il marxismo”».³⁸

Ma le congiunture cambiano, come è normale che sia. E l’attuale congiuntura, quella seguita al 1967, ha posto il movimento delle «Annales» in una posizione estremamente ambigua. Il più vasto scenario sociale di questa congiuntura è composto da due elementi principali. Il primo è costituito dal relativo declino del potere degli Stati Uniti, al punto che la loro egemonia nel sistema-mondo non è più indiscussa. Tale declino degli Stati Uniti si manifesta in molti modi diversi. Il primo è rappresentato dalla relativa ascesa economica fatta registrare a partire dagli anni sessanta da Giappone ed Europa occidentale (con la conseguenza istituzionale, per quest’ultima, a partire dal 1992, delle nuove strutture comunitarie). Il secondo è costituito dalla ridotta capacità degli Stati Uniti di intervenire direttamente nelle situazioni nel Terzo mondo. La terza espressione di questo relativo declino è data dalla notevole riorganizzazione politica, economica e sociale attualmente in corso, con ritmi diversi, negli ex paesi cosiddetti socialisti. Può sembrare sorprendente considerare quest’ultimo insieme di sviluppi come un indicatore del relativo declino degli Stati Uniti. Ritengo, tuttavia, che l’assetto complessivo rappresentato dallo stalinismo e dalla Conferenza di Yalta (sia internamente per l’Unione Sovietica sia sul piano internazionale per il blocco socialista) facesse parte integrante dell’assetto istituzionale dell’egemonia statunitense del secondo dopoguerra (a dispetto delle dichiarazioni retoriche di segno opposto). Questo assetto non è stato in grado di sopravvivere alle contestazioni interne da esso stesso generate, quando il sistema esterno di supporto *de facto* degli Stati Uniti cominciò a sgretolarsi. Nella nuova situazione creatasi con la congiuntura post-1967, la versione del movimento delle «Annales», che era stata dominante nel periodo 1945-67 non parve più molto pertinente; non più di quanto, in un settore del tutto diverso, il movimento dei paesi non allineati continuasse a essere rilevante nella nuova realtà politica del sistema-mondo.

Il periodo successivo al 1967 fu tuttavia caratterizzato da una seconda trasformazione fondamentale, persino maggiore del declino dell’egemonia statunitense: la rivoluzione mondiale del 1968. Due furono gli obiettivi della sua azione politica. Il primo, naturalmente, fu la lotta contro l’egemonia statunitense (così come contro la collusione sovietica con questa egemonia).

Ma il secondo, e in definitiva più significativo obiettivo politico, fu costituito dai movimenti antisistemici della «vecchia sinistra» nelle loro tre principali varianti: i movimenti della Seconda Internazionale (o a essa ispirati) nel mondo occidentale; i movimenti della Terza Internazionale nei paesi socialisti (e altrove, dove essi erano forti: per esempio, in Francia, in Italia e in Giappone); i movimenti di liberazione nazionale nel Terzo mondo (cfr. Wallerstein, 1989c; Arrighi et al., 1989). L'accusa principale mossa dai movimenti sviluppatasi nell'era post-sessantotto (movimenti femministi, delle «minoranze», movimenti ecologisti, movimenti antiburocratici ecc.) a quelli della cosiddetta vecchia sinistra fu di non essere stati realmente antisistemici, e (nella misura in cui essi erano giunti al potere, anche parziale, in diversi stati) di non aver trasformato il mondo così come avevano promesso.

Ancora una volta, questa non è la sede adatta per discutere della validità di queste affermazioni: né per mettere a confronto la forza della «vecchia sinistra» con quella dei «nuovi» movimenti dopo il sessantotto, né per analizzare la probabile traiettoria di tutti questi movimenti nell'immediato futuro. Desidero invece limitarmi a discutere l'impatto del sessantotto sulla comunità intellettuale mondiale. È mia convinzione, infatti, che il '68 abbia innescato una trasformazione del sistema universitario mondiale.

Non mi riferisco tanto alla ristrutturazione del sistema di governo delle università, che pure ha avuto luogo. Considero questa ristrutturazione importante ma non fondamentale. Se questa fosse stata l'unica conseguenza, il sessantotto sarebbe stato un evento di secondaria importanza, poiché è relativamente facile cooptare e neutralizzare nuovi membri nelle strutture di governo, e in realtà ciò è già in buona misura avvenuto negli ultimi venti anni.

Non penso nemmeno che l'impatto del sessantotto sul sistema universitario mondiale sia consistito nel rendere le università maggiormente consapevoli del loro ruolo sociale, o politicamente rilevanti. Questo fu in effetti uno dei temi di molte delle rivolte studentesche di quel periodo, ma, da questo punto di vista, ben poco di concreto è rimasto. L'università è sempre stata, sin dalla sua creazione nel Medioevo, un luogo di attività *in tensione* con le autorità politiche. Sebbene non sia mai stata in grado di spezzare i legami con le autorità politiche, allo stesso tempo ha sempre cercato di tenerle a una certa distanza. Il risultato è stato un movimento oscillatorio che probabilmente si ripeterà in futuro. In questo senso il sessantotto ha rappresentato semplicemente un'oscillazione ciclica del pendolo. Nel periodo 1945-67 le università avevano finito per identificarsi *troppo* con lo stato. I movimenti del sessantotto spinsero nella direzione opposta. E ora stiamo già muovendoci nuovamente nella prima direzione.

L'impatto più significativo del sessantotto si ebbe piuttosto sulla vita

intellettuale delle università. Esso rappresentò una sfida non solo al consenso immediato del periodo 1945-67, ma al consenso più profondo che aveva governato la vita intellettuale mondiale almeno a partire dalla metà del XIX secolo. Il sessantotto indebolì seriamente la legittimità del consenso ottocentesco, senza tuttavia distruggerne la base istituzionale. Prima del 1968, la sfera di ciò che era intellettualmente lecito rendere oggetto di discussione nelle università era in effetti largamente circoscritta dal consenso esistente. Punti di vista alternativi erano essenzialmente *ultra vires*. L'attacco del sessantotto mandò in frantumi l'arroganza dei difensori delle opinioni dominanti, rafforzò coloro che (provenienti da vari orizzonti intellettuali) le sfidavano, e, per la prima volta, fece delle università luoghi intellettualmente piuttosto aperti (o pluralistici). Se nella maggior parte delle università occidentali prima del 1968 la sola posizione virtualmente accettabile per storici e scienziati sociali era un «liberalismo di centro», dopo il 1968 sia le tesi neoconservatrici che quelle marxiste ebbero *droit de cité*. Furono legittimati interi nuovi campi di indagine, come gli studi «etnici» (variamente definiti) e, di non minore importanza, quelli sulla condizione delle donne. Questa è stata, naturalmente, un'eredità positiva. Ma è stata allo stesso tempo un'eredità sconvolgente. Gli intellettuali sono ancora meno entusiasti degli altri quando «le cose crollano, il centro non può reggere».³⁹

Ma qual era questo consenso non più indiscusso? La premessa epistemologica fondamentale era quella che ho indicato al secondo posto della mia lista, la famosa distinzione fra un modo di conoscenza nomotetico e uno idiografico. E proprio questa premessa che il movimento delle «Annales», con la direzione di Febvre e Bloch, così come con quella di Braudel, cercò di confutare. La più solida formulazione teorica di questa posizione può essere trovata nel saggio di Braudel *Storia e scienze sociali*, pubblicato nel 1958 nelle «Annales ESC». In questo saggio Braudel dapprima specifica i limiti della *histoire événementielle*, il tempo sociale degli storici idiografici, poi volge i suoi attacchi contro i sostenitori della «très longue durée», a proposito della quale commenta: «se esiste, quest'ultim(a) non può essere altro che il tempo dei saggi» (Braudel, 1989, p. 86). Nel testo è Lévi-Strauss che incarna questa ultima immagine della scienza nomotetica che spinge la ricerca empirica «al punto d'incontro tra l'infinitamente piccolo e la lunghissima durata» (Braudel, 1989, p. 84).

Quale fu la soluzione che il movimento delle «Annales» offrì alla tensione epistemologica fra il concentrarsi sull'infinitamente piccolo nel tempo e nello spazio propria degli storici idiografici e il concentrarsi su ciò che è infinitamente piccolo nello spazio e eterno nel tempo da parte degli scienziati sociali nomotetici? La risposta del movimento delle «Annales» fu di analizzare i grandi spazi e la lunga durata, utilizzando la duplice temporalità

delle strutture durevoli che mutano lentamente e delle congiunture cicliche interne a queste strutture.

Ma quali furono in pratica gli effetti di tutto questo sul sistema universitario? Di fatto, il movimento delle «Annales» si rivolse principalmente a individui formati come storici e abituati a lavorare negli archivi, dicendo loro: leggete e accogliete il sapere creato dagli altri scienziati sociali, e utilizzate le loro ipotesi o le loro generalizzazioni per organizzare la vostra ricerca e per interpretare le vostre scoperte. Il loro, insomma, era un invito agli storici ad «aprirsi» alle scienze sociali. Il secondo messaggio pratico del movimento delle «Annales» fu che la storia era qualcosa di più che la storia dei principi e dei diplomatici. Era la storia delle collettività umane (così come si sviluppano nel tempo in configurazioni economiche e sociali) e degli uomini al livello della loro esistenza vissuta (così come emergono nei modelli della vita quotidiana). In breve, chiese: siate aperti alla demografia, alla storia della famiglia, alle *mentalités*, e così via.

Come è noto, fino a un certo punto tutto questo ha funzionato. Anzi, ha funzionato meravigliosamente bene. Le biblioteche sono colme di eccellenti libri che testimoniano di questo programma di storia totale «aperta» alle scienze sociali. Questo programma presentava tuttavia un vizio fatale che ha limitato drasticamente la capacità del movimento di trascendere o rimuovere l'antinomia idiografico-nomotetico, di arrivare cioè a una *Aufhebung* epistemologica. Il movimento delle «Annales» propose, di fatto, la «multidisciplinarietà». Naturalmente, non fu il solo in quell'epoca a raccomandare questa pratica. Lo stesso periodo 1945-67 vide il fiorire negli Stati Uniti del concetto di «area studies», un'altra forma di multidisciplinarietà di cui Braudel (come emerge dai suoi scritti) era ben consapevole. La multidisciplinarietà sembra essere un tentativo di trascendere le discipline. In pratica, tuttavia, spesso si limita a rafforzarle, e ciò perché il termine stesso presuppone la legittimità e l'utilità di categorie disciplinari separate di cui caldeggia l'integrazione dei rispettivi saperi. Il messaggio di fondo è dunque che esistono saperi differenti.

Il concentrarsi sulla multidisciplinarietà conduce a un secondo limite; dimenticare la ragione per la quale il movimento delle «Annales» aveva cercato in origine di trascendere le discipline. Nella cosiddetta terza generazione, alcuni *annalistes* si identificarono a tal punto con i dati quantitativi che era possibile raccogliere e con la verifica delle teorie in cui era possibile impegnarsi, che divenne difficile distinguere il loro lavoro da quello degli scienziati sociali nomotetici a cui il movimento presumibilmente si opponeva. E altri *annalistes* furono attratti a tal punto dall'incredibile complessità della vita quotidiana e dalle *mentalités* che era possibile vedere

riflesse al suo interno, che divenne difficile distinguere il loro lavoro da quello degli idiografici, che si concentravano su ciò che era infinitamente piccolo nel tempo e nello spazio, e a cui il movimento delle «Annales» presumibilmente si opponeva. Il movimento stava perdendo la propria singolarità, ed è questo il vero significato delle frequenti osservazioni relative al suo *émiettement*. Se tutto diviene «Annales», delle «Annales» non rimane più nulla.

Il limite fondamentale del movimento delle «Annales» è stato istituzionale. Questo può apparire strano, poiché si è sostenuto spesso che il genio di questo movimento stava nel talento collettivo per l'organizzazione: la creazione di una rivista autorevole; monumentali collane editoriali; l'istituzione della *VI^e Section* della *Ecole Pratique des Hautes Etudes*, poi divenuta l'*Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*; e infine, ma certamente di non minore importanza, l'invenzione della *Maison des Sciences de l'Homme*. Per non dire delle strutture ispirate alle «Annales» e fondate fuori dalla Francia. Certamente pochi movimenti intellettuali hanno creato un così gran numero di istituzioni di rilievo per promuovere e difendere il proprio approccio intellettuale.

Nondimeno i limiti dei risultati conseguiti sono facilmente visibili. Il sistema universitario che risultò dall'affermarsi delle premesse ottocentesche che il movimento delle «Annales» cercò di attaccare è rimasto essenzialmente al suo posto. Forse, anzi, è più forte che mai. Eppure il momento per grandi trasformazioni organizzative si sta avvicinando. Come ho cercato di mostrare, le strutture si sono sviluppate nella più ampia scena sociale e la congiuntura è, o sarà presto, matura.

Matura per che cosa? Precisamente per andare «oltre le “Annales”», oltre la multidisciplinarietà, oltre (soprattutto) l'antinomia idiografico-nomotetico. Le scienze sociali storiche costituiscono una singola disciplina e non vi è alcuna giustificazione intellettuale per l'attuale insieme di categorizzazioni che definiamo «discipline» delle scienze sociali. Se anche fosse euristicamente utile suddividere le scienze sociali storiche in sottodiscipline, vi sono ben poche ragioni per credere che queste sottodiscipline debbano utilizzare i «nomi» attuali; probabilmente è invece vero il contrario.

Le scienze sociali storiche possono progredire solo accettando la premessa che gli uomini vivono all'interno di sistemi storici su larga scala e di lunga durata, ma che hanno tuttavia vite naturali. Questi sistemi storici hanno origine e infine scompaiono. Tutti i sistemi sono sistemici, ossia hanno delle strutture, Ma tutti i sistemi sono, allo stesso tempo, storici presentano cioè non solo dei ritmi ciclici (o congiunture) ma anche delle tendenze secolari, che sono la ragione per cui le loro vite naturali hanno poi fine, Nessun lavoro

di ricerca è dunque utile a meno che non analizzi simultaneamente ciò che è immutabile o ripetitivo e ciò che è costantemente e eternamente mutevole.

Inoltre, dobbiamo abolire la santa trinità ottocentesca di politica, economia e cultura intese come sfere autonome dell'agire umano, con logiche distinte e processi separati. Dobbiamo inventare un linguaggio nuovo che ci permetta di parlare dell'eterno, istantaneo e continuo movimento di ogni processo sociale all'interno di ciascuna di queste tre presunte sfere distinte e tra l'una e l'altra di esse.

Infine, dobbiamo essere pronti a trarre le implicazioni organizzative di questo tipo di riconcettualizzazione, riorganizzando le strutture dei dipartimenti delle nostre università e le strutture associative dei nostri incontri accademici. Allora, e solo allora, la promessa del movimento delle «Annales» sul piano critico avrà la possibilità di una realizzazione duratura. Se ciò non avverrà, nell'arco di uno o due decenni il movimento delle «Annales» diverrà solo un vago ricordo degli storici delle idee e avrà la stessa scarsissima risonanza che ha oggi il movimento della *Staatswissenschaft*. Gli eredi del movimento delle «Annales», in Francia, in Unione Sovietica, negli Stati Uniti e altrove, sono le persone più indicate a guidare la ricerca di un nuovo consenso basato su una nuova epistemologia e su una nuova struttura organizzativa, per far sì che il XXI secolo non abbia bisogno di rimasticare il logoro consenso della scienza sociale ottocentesca, un consenso in cui pochi hanno oggi fiducia e da cui solo alcuni possono trarre vantaggio.

Parte VI

L'analisi dei sistemi-mondo

come strumento per sbarazzarsi delle scienze sociali

17. Sistemi storici come sistemi complessi

L'espressione «sistema storico» non è di uso comune nelle scienze sociali; anzi, la maggior parte degli studiosi di scienze sociali la riterrebbe anomala. Coloro che pongono l'accento sulla storicità nel complesso sottovalutano o negano la componente sistemica; d'altra parte, coloro che sottolineano ciò che è sistemico di norma ignorano la componente storica. Non è che non si riconosca in astratto l'importanza di riconciliare i termini di questa tipica dicotomia o distinzione fra statico e dinamico, sincronico e diacronico. Ma al di là delle formule di circostanza, vi è in realtà una forte pressione istituzionale a procedere nell'una o nell'altra delle due direzioni di quello che alla fine del XIX secolo venne designato come il *Methodenstreit* fra indagine idiografica e indagine nomotetica nella sfera della vita sociale.

E tuttavia è ovvio, almeno per me, che tutto ciò che è storico è anche sistemico, e che tutto ciò che è sistemico è anche storico. Tutti i fenomeni complessi hanno proprie regole, propri vincoli, proprie tendenze o vettori, in una parola strutture proprie. Ogni struttura reale (in quanto opposta a strutture immaginarie) ha proprie particolarità, dovute alla propria genesi, alla storia della propria vita, al suo ambiente; ha dunque una storia che è centrale al suo modo di funzionare. Quanto più la struttura è complessa, tanto più cruciale è la sua storia. Il problema non consiste nel formulare questa visione nei termini di una verità metafisica, ma di far uso di questa verità nello studio di qualsiasi fenomeno complesso reale. Il mio modo di utilizzarla consiste nel concepire il mondo sociale come una successione e una coesistenza di molteplici entità su larga scala e di lunga durata che chiamo sistemi storici e che sono definite da tre caratteristiche: sono relativamente autonome, funzionano cioè soprattutto nei termini delle conseguenze di processi interni a esse; hanno limiti temporali, hanno cioè un'origine e una fine; e hanno limiti spaziali, che tuttavia possono cambiare nel corso della loro storia.

Tutto ciò sembra semplice, forse ovvio. I problemi sorgono qualora si vogliano rendere operazionali questi criteri. La storiografia degli ultimi 150 anni è colma di dibattiti sui confini sistemici di particolari sistemi storici, anche se si cerca di evitare questa terminologia. Ho provato ad affrontare la questione dei confini prendendo avvio dalla divisione sociale del lavoro, dalle condizioni che assicurano la sopravvivenza sociale. Assumo che un sistema storico deve rappresentare una rete integrata di processi economici, politici e culturali la cui somma tiene insieme il sistema. Ciò presuppone che, in presenza di un cambiamento dei parametri di qualsiasi processo particolare, gli altri processi devono in qualche modo adattarsi. Questa considerazione banale ci permette tuttavia di determinare ciò che è situato all'esterno del

sistema storico. Se qualcosa può accadere o di fatto accade nella zona X, una zona che si sospetta faccia parte di un dato sistema storico al tempo Y, e il resto del sistema di fatto ignora questo avvenimento, allora la zona X è esterna a questo sistema storico, anche se sembra esservi una visibile interazione sociale fra la zona X e questo sistema. Il mio pensiero risulterà forse più chiaro nel trasferire questa affermazione nella discussione di un caso concreto. Nel mio libro sull'economia-mondo europea nel lungo XVI secolo ho sostenuto che la Polonia poteva essere considerata parte della sua divisione sociale del lavoro, mentre la Russia non lo era. Certo, sia la Polonia sia la Russia avevano legami commerciali via mare con molti paesi dell'Europa occidentale (e la Polonia aveva legami via terra anche con i paesi tedeschi). Tuttavia, la differenza tra i due casi consiste a mio avviso (e offro a tal proposito delle prove empiriche) nel fatto che, mentre una qualsiasi interruzione più che momentanea dei legami fra Polonia e, per esempio, Paesi Bassi (che nel periodo 1626-29 fu un pericolo reale anche se non si concretizzò) avrebbe prodotto un'alterazione significativa dei processi produttivi in entrambe le regioni, gli sforzi effettivamente compiuti dallo zar Ivan IV negli anni cinquanta e sessanta del XVI secolo per spezzare i legami allora esistenti non provocarono nulla del genere. Si può dunque ritenere che Polonia e Paesi Bassi facessero parte di un'unica divisione sociale del lavoro, mentre la Russia si trovava al di fuori di tale sistema storico.⁴⁰

Se poi si prendono in considerazione le dimensioni, credo sia vero che tali divisioni sociali del lavoro autonome possano essere storicamente riscontrate solo in entità piuttosto piccole, sia spazialmente sia temporalmente (che io chiamo minisistemi) e in entità di dimensioni relativamente grandi e di lunga durata (che chiamo sistemi-mondo). Inoltre, divido i sistemi-mondo in due principali varianti strutturali: quelli con una singola struttura politica dominante, gli imperi-mondo; e quelli che ne sono privi, le economie-mondo (cfr. Wallerstein, 1979, cap. 9; Wallerstein, 1984, cap. 14).

Credo che oggi non sappiamo pressoché nulla su come funzionano i minisistemi. Innanzitutto, ritengo che essi non esistano più. Inoltre, penso che buona parte dei fenomeni che sono stati descritti come minisistemi siano stati in realtà semplici componenti locali di sistemi-mondo, dal momento che uno dei prerequisiti per il loro studio sembra essere stato finora la loro inclusione in un sistema-mondo. Infine, credo che questi minisistemi abbiano avuto vite brevi e, quasi per definizione, non possedevano alcun metodo di registrazione della propria storia. Ci troviamo dunque di fronte a un problema analogo a quello affrontato dai fisici impegnati nello studio di particelle estremamente piccole e dotate di un'esistenza fugace. Un giorno forse escogiteremo strumenti capaci di vedere queste particelle (i minisistemi) che coprono una

porzione così grande della storia sociale dell'umanità, ma per il momento non sembriamo essere in grado di farlo. Ciò che dirò riguarda dunque soprattutto i sistemi-mondo.

Comincerò col rilevare una svolta storica nei rapporti fra imperi-mondo ed economie-mondo. Nel periodo che va all'incirca dal 10 000 a.C. fino al 1500 d.C., sono esistiti (e hanno coesistito) un numero elevato ma comunque limitato di sistemi-mondo (insieme con un numero sconosciuto, ma probabilmente elevatissimo, di minisistemi). In questo periodo, la forma impero-mondo sembrò «più forte» della forma economia-mondo, in quanto, con una certa regolarità, gli imperi-mondo in espansione assorbirono le economie-mondo circostanti (al pari dei minisistemi circostanti). Gli imperi-mondo sembrano aver avuto limiti spaziali e temporali intrinseci, poiché la loro espansione verso l'esterno sembrò raggiungere sempre un punto in cui il potere dell'autorità centrale veniva sopraffatto da forze disintegratrici, determinando in tal modo la loro contrazione. Nei «vuoti» spaziali così creati, riemergevano in seguito nuove economie-mondo e nuovi minisistemi. Per quanto ne sappiamo, sono possibili due generalizzazioni sulla coesistenza di imperi-mondo ed economie-mondo in questo lungo periodo. Gli imperi-mondo che ebbero successo (intendo dire che vi furono senza dubbio anche numerosi tentativi falliti di costituire degli imperi-mondo) ebbero una vita considerevolmente lunga (nell'ordine del mezzo millennio). D'altro canto, le economie-mondo in questo periodo sembrano essere state più fragili, e nessuna di esse durò così a lungo.

Intorno al 1500 avvenne qualcosa di strano, di cui non vi è stata finora, a mio avviso, alcuna spiegazione veramente soddisfacente: la forza relativa della forma economia-mondo e di quella impero-mondo conobbe un'inversione. Una particolare economia-mondo, costituitasi a quel tempo su gran parte della superficie dell'Europa, dimostrò cioè una minore fragilità. Essa sopravvisse e fu dunque in grado di servire come contesto per il pieno sviluppo di un modo di produzione capitalistico, che richiede e può esistere solo all'interno di una forma di economia-mondo. Una volta consolidatasi, e in virtù della logica dei suoi processi interni, questa economia-mondo capitalistica si espanse nello spazio assorbendo gli imperi-mondo circostanti (per esempio, l'impero russo, quello ottomano, l'impero Moghul e l'impero cinese), oltre che, naturalmente, i minisistemi circostanti. Inoltre, a differenza di ciò che era avvenuto in precedenza nel caso degli imperi-mondo, il processo di espansione non sembrò avere alcun limite spaziale intrinseco. Alla fine del XIX secolo l'economia-mondo capitalistica si era estesa fino a coprire l'intero globo, assorbendo, sembra, tutti gli altri sistemi storici esistenti. Dunque, per la prima volta nella storia del pianeta, su di esso ci fu un unico sistema storico. Questo determinò una situazione strutturale del tutto

nuova, poiché non vi era ora alcun sistema storico al di fuori di quello che era sopravvissuto, ossia l'economia-mondo capitalistica.

Questa circostanza pone tre problemi intellettuali; a) come si spiega la transizione avvenuta intorno al 1500? Ho già detto che le spiegazioni avanzate finora, inclusa la mia, sono deboli; per il momento non indagherò ulteriormente su questa questione; b) che cosa, nel sistema attuale, ne spiega l'incessante espansione?; c) quali sono le conseguenze del fatto che questo sistema storico opera oggi in assenza di altri sistemi esterni a esso?

L'incessante espansione spaziale dell'economia-mondo capitalistica è stata una funzione della sua dinamica fondamentale, l'incessante accumulazione di capitale. Questa dinamica opera in tre modi. In primo luogo, l'espansione spaziale laterale ha effetti specifici nel ricreare il margine di estrazione del surplus ogni volta che tale margine subisce una contrazione a livello globale al fine di far uscire l'economia-mondo da una fase di stagnazione ciclica, espandendo la domanda effettiva globale mediante una parziale redistribuzione del surplus a settori con redditi relativamente bassi. Il processo di espansione geografica serve a incorporare nuovi settori di produttori diretti scarsamente remunerati, cosa che riespande la percentuale di surplus concentrata nelle mani di un piccolo numero di relativamente grandi accumulatori di capitale.⁴¹

In secondo luogo, l'economia-mondo capitalistica implica strutture che il più delle volte premiano specificamente il progresso tecnologico. Anche negli imperi-mondo vi erano ricompense per l'avanzamento tecnologico, accanto a significative penalizzazioni (che tendevano a rallentarlo considerevolmente); questo perché le autorità centrali dovevano affrontare costantemente il difficile problema politico di controllare i propri quadri più importanti sparsi sul territorio dell'impero-mondo, mentre l'avanzamento tecnologico rendeva questo compito più difficile a causa di quella che potrebbe essere chiamata la sua tendenza a democratizzare l'uso della forza. Il rapido progresso tecnologico implicito nel normale funzionamento dell'economia-mondo capitalistica rese tecnicamente possibile, in quanto militarmente possibile, vincere la resistenza che gli imperi-mondo opponevano all'incorporazione nell'economia-mondo.

In terzo luogo, il modo di produzione capitalistico implica meccanismi che penalizzano specificamente quei comportamenti che non sono sensibili alle mutevoli modalità ottimali di massimizzazione dell'accumulazione di capitale. Coloro che controllano le attività economiche e non agiscono con l'obiettivo di massimizzare l'accumulazione di capitale alla fine falliscono e, come agenti economici, vengono espulsi dal sistema. Per contro, non vi sono meccanismi (del tipo di quelli che potrebbero esistere in un impero-mondo)

che penalizzano modalità irrazionali di consumo del prodotto mondiale. Risulta infatti impossibile introdurre in modo sistematico e duraturo valori antimercato nel processo decisionale. Di conseguenza, una volta dimostrato che l'espansione geografica serve gli interessi dell'accumulazione del capitale, non vi è alcun fondamento a partire dal quale sia possibile elaborare una opposizione efficace.

L'approfondimento dei processi capitalistici e l'espansione geografica dei confini della divisione sociale del lavoro sono stati dunque il risultato dell'azione di forze estremamente potenti impegnate nella creazione stessa e nel consolidamento di un'economia-mondo. Queste forze sono state finora inarrestabili, al punto che si potrebbe persino parlare di effetto valanga. Si è trattato, naturalmente, di un processo storico nel quale ogni parametro è mutato costantemente. I sistemi storici sono esempi significativi della irreversibilità della freccia del tempo. E tuttavia noi aspiriamo ad analizzare questo sistema strutturalmente, e ciò implica l'esistenza di alcuni tipi di fenomeni ripetitivi e, sia pure entro certi limiti, di alcuni tipi di spinte verso l'equilibrio, anche se dinamico. Ritorniamo così alla contraddizione originaria contenuta nell'espressione «sistema storico», che rimanda a qualcosa la cui direzione muta costantemente ma che, almeno provvisoriamente, è anche sempre essenzialmente la stessa.

Dal punto di vista intellettuale, la questione consiste nel distinguere tra ritmi ciclici, tendenze secolari, e crisi che determinano transizioni e dunque fratture. È parte della ideologia sociale che governa il nostro attuale sistema-mondo l'attribuire priorità morale al nuovo. Poiché il mondo cambia in ogni momento, è di conseguenza intellettualmente sempre un gioco da ragazzi scoprire e mostrare ciò che è nuovo. È invece molto più difficile scoprire ciò che «essenzialmente» non è cambiato. Un primo ammonimento metodologico è, quindi, quello di esaurire innanzitutto la descrizione di ciò che è immutato, ossia degli aspetti ripetitivi, ciclici. Ovviamente, per far questo occorre dapprima operare scelte relative all'unità di analisi, ed è in questo modo che la discussione sui confini del sistema storico diviene cruciale. Ha carattere ripetitivo o ciclico ciò che viene misurato all'interno dei confini spaziali e temporali di un dato sistema storico.

Poiché in realtà tutto cambia continuamente, il ciclo, la ripetizione, è, nella migliore delle ipotesi, approssimativa, mai esatta. Ma i cambiamenti non sono casuali. Essi sono in linea di principio prevedibili sulla base delle regole di funzionamento del sistema (altrimenti esso non sarebbe un sistema). Per esempio, ho suggerito più sopra il verificarsi di una particolare sequenza; stagnazione economica; una certa redistribuzione del surplus e, dunque, sia una rinnovata domanda effettiva sia una riduzione dell'appropriazione globale

di surplus; espansione laterale del sistema e, quindi, incorporazione di nuove zone produttive caratterizzate da un basso livello di remunerazione con il conseguente incremento nell'appropriazione globale di surplus. Questa è solo una piccola parte di un quadro più complesso, che non intendo per il momento analizzare più in profondità. Desidero semplicemente sottolineare che, se la sequenza è corretta, nel suo operare si nascondono delle tendenze secolari. La prima è ovvia e consiste nell'espansione spaziale laterale. La seconda è meno ovvia sulla base degli elementi qui forniti, ma mi si consenta di affermare che è possibile dimostrare, all'interno di questa sequenza, l'esistenza di una tendenza alla proletarizzazione della forza lavoro. Ora, se raffiguriamo ognuna di queste tendenze con una semplice curva in cui l'ordinata rappresenta la percentuale del totale (percentuale della superficie del pianeta compresa nei confini dell'economia-mondo capitalistica, percentuale della forza lavoro dell'economia-mondo che è stata proletarizzata), risulta allora che le tendenze secolari muovono verso gli asintoti.

Questa semplice realtà spiega la crisi, la transizione, la rottura. Se, per risolvere un problema di medio termine, quello delle ricorrenti stagnazioni economiche, è essenziale (tra le altre cose) proletarizzare internamente la forza lavoro ed espandere lateralmente i confini del sistema, allora, a mano a mano che sul lungo periodo ci si avvicina a questi asintoti, diverrà impossibile risolvere i ricorrenti problemi di medio termine. Naturalmente, occorrerebbe dimostrare che non esistono efficaci modalità alternative per risolvere il problema. Ma, ancora una volta, questo è un argomento empirico sulle regole strutturali che governano un particolare sistema storico. Se le regole da me indicate sono sbagliate, altre ne saranno trovate. Ma quali che siano le regole, rimarrà la contraddizione fra le soluzioni di medio periodo ai problemi congiunturali, ciclici (gli squilibri, se si preferisce) e la possibilità di usare queste soluzioni nel lungo periodo (l'avvicinamento all'asintoto).

Un sistema storico non può, dunque, che rimanere storico. Se ha un inizio, avrà anche una fine. Quest'ultima può assumere molte forme. Ritengo tuttavia che sia più utile pensare a essa non come a una linea netta, ma come a una fascia temporale, una «transizione» durante la quale le oscillazioni, qualunque sia la linea attorno cui esse vengono misurate, divengono più ampie e più irregolari. Questo significa, non più nel linguaggio delle scienze fisiche ma in quello della filosofia tradizionale, che la gamma delle scelte a disposizione degli attori sociali, la misura in cui il libero arbitrio prevale sulla necessità, si espande. Ciò che sostengo fundamentalmente è che, all'interno di un sistema storico funzionante, non esiste alcun vero libero arbitrio. Le strutture vincolano la scelta, e giungono persino a crearla. Sia l'oppressione dei deboli

da parte dei forti sia la resistenza dei primi ai secondi, per esempio, sono fenomeni strutturati, prevedibili, misurabili. Tuttavia, quando il sistema entra in quella fase che segna il periodo della sua scomparsa o rottura (e che, per definizione, avviene solo una volta e solo alla sua fine), tutto (o quasi tutto) è possibile. L'esito è indeterminato. Sebbene presumo potremmo essere in grado, qualora ci ponessimo a un livello di astrazione più elevato, di spiegare questi esiti, ciò non è possibile quando si opera al livello al quale la vita è realmente vissuta. È questo il significato del vecchio adagio secondo cui «la storia riserva le sue sorprese».⁴²

Ebbene, credo che siamo entrati in una di queste fasi di transizione. Credo che le oscillazioni, sia politiche sia intellettuali, stiano diventando più ampie e irregolari. Credo che l'esito sia di fatto indeterminato. Credo, inoltre, che la gamma reale di scelte a nostra disposizione sia dunque aumentata enormemente, e che le nostre scelte politiche e intellettuali siano in tal modo divenute scelte profondamente morali, in un senso sconosciuto un secolo fa. In momenti come questo, dunque, la distinzione esistente fra scelte politiche, intellettuali e morali si attenua (anche se credo che non sparirà mai) e ogni scelta diviene in tal modo più difficile, non più facile. Non ho alcun dubbio che ciò sia vero per le scienze fisiche e biologiche. Ma è ancor più vero quando ci rivolgiamo allo studio dei sistemi più complessi di tutti, i sistemi sociali-storici.

18. Il paradigma e il sistema-mondo: un invito al dibattito

L'«analisi dei sistemi-mondo» non è una teoria sul mondo sociale o su una parte di esso. È una protesta contro i modi in cui, sin dall'inizio, verso la metà del XIX secolo, fu strutturata l'indagine scientifica della società. Questo modello di indagine ha finito con l'essere un sistema di assunti a priori spesso non dimostrati. L'analisi dei sistemi-mondo ritiene che questo modello di indagine scientifica della società, praticato e diffuso in tutto il mondo, abbia avuto l'effetto di chiudere l'accesso, anziché aprirlo, a molti dei più importanti e interessanti problemi. Coi paraocchi che il XIX secolo ha costruito non siamo in grado di svolgere il compito sociale cui desidereremmo adempiere e che il resto del mondo ci richiede, che consiste nel presentare in modo razionale le reali alternative storiche che sono davanti a noi. L'analisi dei sistemi-mondo è nata come protesta morale e, nel suo significato più ampio, politica. E tuttavia sulla base di pretese scientifiche, relative cioè alla possibilità di una conoscenza sistematica della realtà sociale, che essa intende sfidare la modalità predominante di indagine.

Si tratta, dunque, di un dibattito sui fondamenti, e dibattiti di questo tipo sono sempre difficili. Prima di tutto, la maggior parte dei partecipanti prova un profondo coinvolgimento nei confronti dei fondamenti. In secondo luogo, è raro che qualche test empirico sicuro, o per lo meno semplice, possa risolvere, o anche solo chiarire i problemi. La ricerca empirica deve essere indirizzata a un livello olistico molto complesso. Si può dire che l'insieme delle teorizzazioni derivate partendo da uno o da un altro sistema di premesse comprende le descrizioni conosciute della realtà in modo più «soddisfacente»? Il quesito conduce a problemi secondari di ogni genere. Le «descrizioni» della realtà a noi note sono, entro certi limiti, una funzione delle nostre premesse; «descrizioni» future possono naturalmente trasformare il nostro senso della realtà. La «teorizzazione» che oggi riteniamo comprenda la realtà, la comprende realmente? E, ultimo ma non meno importante, che cosa significa comprendere la realtà «in modo soddisfacente»? Quest'ultimo criterio è qualcosa di più di un «accessorio» estetico?

Non solo i dibattiti sui fondamenti sono frustranti per tutte queste ragioni, ma ogni parte in causa presenta debolezze intrinseche. Chi sostiene le teorie esistenti deve «dar ragione» delle anomalie: da qui la nostra attuale sfida. Ma gli sfidanti devono offrire «dati» convincenti in una situazione in cui essi, rispetto a uno studio scientifico della società che ha una tradizione di circa centocinquanta anni, hanno avuto molto meno tempo per accumulare «dati» propriamente rilevanti. In un campo di per sé refrattario al metodo sperimentale i «dati» non si possono accumulare rapidamente. È dunque

possibile immaginare una discussione sui fondamenti come analoga a un incontro del campionato dei pesi massimi, che però è senza arbitro e si svolge tra due pugili un po' dispettici, ciascuno dei quali abbia la mano sinistra legata dietro la schiena. Può essere divertente da vedere, ma è pugilato? È scienza?

E chi sarà poi a decidere? In un certo senso gli spettatori – e probabilmente non tanto guardando i pugili, ma lottando essi stessi fino all'ultimo. Allora perché preoccuparsi? Perché i pugili sono parte di un pubblico in cui tutti sono pugili.

Per evitare di perderci in analogie, concedetemi di tornare alla discussione sui fondamenti. Propongo di considerare sette assunti comunemente utilizzati nell'indagine scientifica della società, indicando ciò che in essi non mi convince. Verificherò quindi se assunti alternativi (o anche opposti) siano altrettanto o più plausibili, mostrando la direzione in cui essi potrebbero condurci.

I

Le scienze sociali sono costituite da un insieme di «discipline», raggruppamenti intellettualmente coerenti di ambiti di ricerca distinti l'uno dall'altro.

Solitamente l'elenco di queste discipline comprende antropologia, economia, scienza della politica e sociologia, ma è naturalmente possibile aggiungerne altre, per esempio la geografia. Se la storia sia o meno una scienza sociale è una questione controversa su cui ritorneremo in seguito. Un dibattito simile riguarda anche la psicologia, o almeno la psicologia sociale.

Per lo meno a partire dal 1945 è andata consolidandosi l'abitudine di criticare come non necessarie le barriere tra le «discipline» e di elogiare i meriti della ricerca e/o dell'insegnamento «interdisciplinare». Ciò è stato sostenuto sulla base di due considerazioni. La prima afferma che l'analisi di alcuni «ambiti di problemi» può trarre beneficio da un approccio che combina le prospettive di più discipline. Si afferma, per esempio, che, se si intende studiare il «lavoro», potrebbe essere di grande vantaggio associare le conoscenze offerte dall'economia, dalla scienza della politica e dalla sociologia. Una logica di questo genere conduce o a gruppi di studio multidisciplinari o al caso di un singolo studioso «che apprende molte discipline», almeno nella misura in cui esse hanno attinenza con il «lavoro».

La seconda presunta base della ricerca «interdisciplinare» è leggermente diversa. A mano a mano che procediamo nel nostro lavoro collettivo diventa

chiaro, si sostiene, che parte del nostro ambito di ricerca si trova sulla «linea di confine» tra due o più discipline. La «linguistica», per esempio, può essere collocata su un «confine» di questo tipo. La logica di un tale approccio può alla fine condurre allo sviluppo di una nuova «disciplina autonoma», ciò che sotto molti aspetti si è verificato nello studio della linguistica negli ultimi trent'anni.

Sappiamo che vi sono molteplici discipline per il fatto che nelle università di tutto il mondo esistono molteplici dipartimenti accademici, lauree in queste discipline, e associazioni nazionali e internazionali di studiosi. Vale a dire che sappiamo *politicamente* che esistono diverse discipline. Esse hanno organizzazioni, strutture e personale separati, che difendono i loro interessi collettivi e assicurano la loro riproduzione collettiva. Ma ciò non ci dice nulla sulla validità delle pretese *intellettuali* alla separazione, pretese che presumibilmente dovrebbero giustificare l'intera struttura organizzativa.

L'elogio dei meriti del lavoro interdisciplinare nelle scienze sociali non ha finora significativamente indebolito le forze degli apparati organizzativi che proteggono le varie discipline. Si potrebbe anzi affermare il contrario: ciò che dà valore alla pretesa di ogni disciplina di rappresentare un livello di analisi distintamente coerente, vincolato a metodologie specifiche, è l'affermazione, costantemente fatta da chi le pratica, che ciascuna abbia da imparare dall'altra ciò che non potrebbe conoscere facendo riferimento solo al proprio livello di analisi con le sue metodologie specifiche, e che quest'«altra» conoscenza è pertinente e utile alla risoluzione dei problemi intellettuali a cui ciascuna sta lavorando. Il lavoro interdisciplinare di per sé non è in nessun senso una critica intellettuale alla vigente settorializzazione delle scienze sociali e non ha, in ogni caso, la forza di intaccare le strutture istituzionali esistenti.

Ma le varie discipline scientifico-sociali sono veramente «discipline»? Pur trattandosi di una parola tanto usata, raramente si esamina che cos'è una «disciplina». Non registrano questo termine né l'*International Encyclopaedia of the Social Sciences*, né l'*Encyclopaedia of Philosophy*, né l'*Encyclopaedia Britannica*. È meglio rivolgersi all'*Oxford English Dictionary*, il quale alla voce «disciplina» ci dice:

Etimologicamente, *disciplina*, come ciò che attiene al discepolo o allo studioso, è l'antitesi di *dottrina*, propria del dotto o maestro; di conseguenza, nella storia delle parole la *dottrina* riguarda più la teorizzazione astratta, mentre la *disciplina* riguarda la pratica o l'esercizio.

Dopo averci riportato alle origini del termine, l'OED non ce ne dà una migliore definizione effettiva se non descrivendola come «una branca dell'istruzione o dell'educazione; un settore del sapere o della conoscenza; una scienza o un'arte nel suo aspetto educativo». L'enfasi sembra qui ricadere

sulla riproduzione della conoscenza (o sulla sua divulgazione) piuttosto che sulla sua produzione. Ma siamo sicuri che il concetto di «disciplina» non abbia alcun rapporto col processo di produzione della conoscenza?

La storia delle scienze sociali è abbastanza chiara, almeno per grandi linee. Un tempo non c'erano scienze sociali, ma solo «predecessori». Poi nel corso del XIX secolo andò affermandosi, lentamente ma con regolarità, un insieme di nomi, e poi di dipartimenti, di diplomi, di associazioni che intorno al 1945 (ma talvolta anche prima), si sono cristallizzati nelle categorie che noi oggi utilizziamo. Vi erano altri «nomi» che poi furono abbandonati e che probabilmente indicavano differenti «raggruppamenti» di «ambiti di ricerca». Non è del tutto chiaro che cosa indicino, o indicassero, termini tipo «economia morale» o *Staatswissenschaft*. E questo non per il fatto che i loro sostenitori avessero opinioni non sufficientemente chiare, ma perché una «disciplina» definisce se stessa in concreto attraverso una lunga pratica. Una pratica interrotta significa una disciplina mancata. Per esempio, la famosa partizione dell'antropologia in quattro settori (antropologia fisica, antropologia sociale o culturale, archeologia e linguistica) era (e in una certa misura è ancora) una «pratica» piuttosto che una «dottrina». Essa divenne in seguito una dottrina, pensata e giustificata da studiosi e docenti. Ma ciò che ne è risultato è un livello, o un modello, di analisi coerente e fondato o piuttosto la semplice separazione degli ambiti di ricerca?

Sappiamo da dove provengono le divisioni di tutti questi ambiti. Intellettualmente esse derivano dalla ideologia liberale dominante nel XIX secolo, che considerava stato e mercato, politica ed economia, come sfere analiticamente separate (e in larga misura indipendenti), ciascuna con proprie regole («logiche») particolari. Si chiedeva alla società di mantenerle separate, e gli studiosi le studiavano separatamente. Siccome sembravano poi esservi molte realtà che, in apparenza, non rientravano né nella sfera del mercato né in quella dello stato, esse furono collocate in un «contenitore» residuale che assunse, come ricompensa, il gran nome di sociologia. In un certo senso si riteneva che la sociologia potesse spiegare quei fenomeni apparentemente «irrazionali» di cui l'economia e la scienza della politica erano incapaci di dar conto. Infine, dal momento che esistevano individui al di fuori del regno del mondo civilizzato, lontani e con cui era difficile comunicare, lo studio di tali popoli, che comportava una preparazione e regole particolari, assunse il nome in qualche misura polemico di antropologia.

Conosciamo le origini storiche dei campi di ricerca. Conosciamo i loro itinerari intellettuali, i quali sono stati complessi e variegati, specialmente a partire dal 1945. Conosciamo, inoltre, le ragioni per cui sono incorsi in problemi di «confine». Man mano che il mondo reale si evolveva, si faceva meno chiara la linea di distinzione tra «primitivo» e «civilizzato», «politico»

ed «economico». Il bracconaggio intellettuale divenne pratica comune tra gli studiosi. I bracconieri continuarono a rimuovere gli steccati, senza tuttavia abatterli.

Il problema che oggi abbiamo di fronte è se vi sono criteri che possono essere impiegati per rivendicare, in modo relativamente chiaro e motivato, l'esistenza di confini tra le quattro presunte discipline; antropologia, economia, scienza della politica e sociologia. L'analisi dei sistemi-mondo risponde a questa domanda con un «no» inequivocabile. Tutti i possibili criteri (il livello dell'analisi, gli ambiti di ricerca, i metodi, gli assunti teorici) o non sono più veri in pratica, oppure, se sostenuti, costituiscono barriere all'avanzamento della conoscenza piuttosto che stimoli alla sua creazione.

O, da un altro punto di vista, le differenze tra argomenti, metodi, teorie o teorizzazioni possibili *all'interno* di ognuna delle cosiddette «discipline» sono molto più grandi delle differenze *tra* queste stesse discipline. Ciò significa in pratica che la sovrapposizione è reale e che, nei termini dell'evoluzione storica di tutti questi campi di ricerca, aumenta costantemente. È giunto il momento di superare questo «immobilismo» intellettuale, affermando che le quattro discipline non sono in realtà che una sola. Ciò non vuol dire che gli scienziati sociali dovrebbero fare tutti lo stesso lavoro. C'è un gran bisogno, e grandi possibilità, di specializzazione nei diversi «campi di indagine». Consentitemi però di ricordare l'unico significativo esempio, dal punto di vista organizzativo, che possediamo. Negli anni compresi tra il 1945 e il 1955, due «discipline» sino a quel momento organizzativamente separate, la botanica e la zoologia, confluirono in un'unica disciplina denominata biologia. Da quel momento la biologia è divenuta una disciplina fiorente e ha generato numerosi sottosettori ma, per quanto ne so, nessuno di essi porta il nome di botanica e zoologia e neppure ne riproduce le caratteristiche.

L'analisi dei sistemi-mondo sostiene una tesi semplice. Le tre presunte sfere dell'agire umano collettivo, la sfera economica, quella politica, l'ambito sociale o socioculturale, non sono luoghi autonomi dell'azione sociale. Non hanno «logiche» separate. E, cosa ancora più importante, l'interconnessione dei vincoli, delle scelte, delle decisioni, delle norme e delle «razionalità» è tale che nessun utile modello di ricerca può né isolare «fattori» secondo le categorie dell'economico, del politico e del sociale, né considerare solo un tipo di variabile mantenendo implicitamente costanti le altre. Sosteniamo che esiste un unico «sistema di regole» o un unico «sistema di vincoli» all'interno del quale operano queste varie strutture.

Il caso della sovrapposizione, praticamente totale, dei presunti settori della sociologia e della antropologia è ancora più significativo. Con quale sforzo di immaginazione si può affermare che *Tally's Corner* di Elliot Liebow e *Street-*

Corner Society di William F. Whyte, entrambi «classici», il primo scritto da un «antropologo» e il secondo da un «sociologo», appartengono a «discipline» differenti? Non sarebbe difficile, come ogni lettore sa, compilare con esempi del genere una lunga lista.

II

La storia è lo studio, la spiegazione, del particolare per come esso è realmente accaduto nel passato. La scienza sociale è la formulazione di quel sistema universale di regole che spiega il comportamento umano/sociale.

Si tratta della celebre distinzione tra il modello di analisi idiografico e quello nomotetico, considerati antitetici. La versione «forte» di tale antitesi consiste nel sostenere che soltanto uno dei modelli (che varia a seconda del punto di vista) è legittimo, interessante o addirittura «possibile». Il *Methodenstreit* fu, in un certo senso, espressione della versione «forte». La versione «debole» vede in questi modelli due diverse possibilità di addentrarsi nella realtà sociale. Sebbene praticati separatamente, in modo differente e per scopi dissimili (o addirittura opposti), sarebbe vantaggioso per il mondo scientifico congiungerli. La versione «debole» è paragonabile alla discussione sui meriti del lavoro «interdisciplinare» nelle scienze sociali. Sostenere i vantaggi della combinazione dei due approcci significa rafforzare la legittimazione intellettuale alla loro separazione.

Le tesi forti delle scuole idiografica e nomotetica sembrano entrambe plausibili. L'argomento della scuola idiografica è la vecchia dottrina del «tutto scorre». Se tutto è in continuo mutamento, ogni generalizzazione che abbia la pretesa di applicarsi a due o più fenomeni ipoteticamente comparabili non è mai vera. Tutto ciò che si può fare è comprendere empaticamente una sequenza di eventi. Per contro, la tesi della scuola nomotetica consiste nel sostenere che è evidente che il mondo reale (incluso il mondo sociale) non è costituito da un insieme di avvenimenti casuali. Devono dunque esserci leggi che ne descrivono le «regolarità» e, quindi, spazio per l'attività scientifica.

Ugualmente plausibili sono le critiche radicali che ogni parte muove all'altra. La critica nomotetica alla concezione idiografica è che ogni narrazione degli «avvenimenti passati» è per definizione una selezione dalla realtà (come essa è realmente accaduta) che quindi implica criteri di selezione e categorie descrittive. Tali criteri e categorie si basano su generalizzazioni inconfessate, ma non per questo meno reali, simili a leggi scientifiche. La critica alla concezione nomotetica è di trascurare quei fenomeni di trasformazione (dovuti in parte al carattere riflessivo della realtà sociale) che

rendono impossibile la «ripetizione» di assetti strutturali.

Ci sono vari modi di affrontare queste reciproche critiche. Una possibilità è quella della «combinazione» di storia e scienze sociali. Si ritiene che lo storico sia utile allo scienziato sociale procurando a quest'ultimo ricche e accurate serie di dati da cui poter ricavare generalizzazioni con caratteristiche di leggi. E si ritiene che lo scienziato sociale sia utile allo storico fornendogli i risultati della ricerca, generalizzazioni logicamente dimostrate che offrano intuizioni per la spiegazione di una particolare sequenza di eventi.

Il problema relativo a questa netta divisione del lavoro intellettuale è che essa presume la possibilità di isolare «sequenze» soggette all'analisi «storica», e piccoli «universi» soggetti all'analisi della «scienza sociale». In pratica, comunque, ciò che è sequenza per una persona è universo per l'altra, e l'osservatore esterno si trova in un certo imbarazzo nel dover distinguere tra i due sulla base di ragioni puramente logiche, nel senso di opposte, diciamo, a ragioni stilistiche o di rappresentazione.

Il problema in ogni caso è più complesso. C'è una differenza significativa tra sequenza e universo, tra storia e scienza sociale? Si tratta di due attività distinte o di un'unica attività? La sincronia è simile a una dimensione geometrica. Essa può essere descritta logicamente, ma disegnata sulla carta solo in maniera imperfetta. In geometria, un punto, una linea o un piano possono essere tracciati solo in tre (o quattro) dimensioni. Lo stesso accade nella «scienza sociale». La sincronia è un concetto-limite e non una categoria socialmente utilizzabile. Ogni descrizione incorpora il tempo, e l'unico problema è quanto può essere ampia la fascia di tempo per essere immediatamente rilevante. Allo stesso modo, una sequenza unica può essere descritta solo mediante categorie generali. Tutti i linguaggi concettuali presuppongono confronti tra «universi». Proprio come non possiamo in senso stretto «disonare» un punto, così non possiamo «descrivere» un «evento» unico. La descrizione, come il disegno, ha un suo spessore e prevede complesse generalizzazioni.

Trattandosi di un dilemma logico irrisolvibile, la soluzione va cercata a livello euristico. L'analisi dei sistemi-mondo afferma il valore euristico della *via media* tra generalizzazioni sovrastoriche e narrazioni particolaristiche. Essa sostiene che, tendendo verso ciascuno di questi due estremi, la spiegazione è di poco interesse e di poca utilità. Il metodo ottimale consiste quindi nel far procedere l'analisi all'interno di strutture sistemiche che ricoprono un arco di tempo abbastanza lungo e uno spazio sufficientemente ampio da contenere le «logiche» che governano il sistema e che «determinano» gran parte delle sequenze della realtà, al tempo stesso riconoscendo e tenendo conto del fatto che tali strutture sistemiche hanno un

inizio e una fine e che perciò non devono essere concepite come fenomeni «eterni». Questo implica poi che, in ogni istante, si cerchi sia la struttura (i «ritmi ciclici» del sistema), che descriviamo concettualmente, sia i modelli di trasformazione interna (le «tendenze secolari» del sistema) che alla fine provocheranno la scomparsa del sistema, che descriviamo in sequenza. Tutto ciò implica che il compito è unico. Non esistono né lo storico né lo scienziato sociale, bensì solo uno scienziato storico-sociale che analizza le leggi generali di sistemi particolari e le sequenze particolari attraverso cui tali sistemi hanno proceduto (deliberatamente il tempo grammaticale qui non è il cosiddetto presente etnografico). Dobbiamo allora affrontare il problema della determinazione dell'«unità di analisi» all'interno della quale dobbiamo lavorare, il che ci conduce alla nostra terza premessa.

III

Gli esseri umani sono organizzati in entità che possiamo chiamare società, e che costituiscono le strutture sociali fondamentali all'interno delle quali si svolge la loro vita.

Nella moderna scienza sociale nessun concetto è più diffuso di quello di società, e nessun concetto è usato in maniera più meccanica e incauta, a dispetto delle innumerevoli pagine consacrate alla sua definizione. Le definizioni che troviamo nei libri di testo ruotano intorno alla questione; «che cos'è una società?», mentre le argomentazioni che abbiamo ora esposto a proposito dell'unità della scienza sociale storica ci conducono a porci un'altra domanda: «quando e dove esiste una società?».

Le «società» esistono concretamente. Inoltre, società è un termine che faremmo meglio a scartare a causa della sua vicenda concettuale e quindi dei significati in esso ben radicati e profondamente fuorvianti. Società è un termine il cui uso corrente in storia e nelle scienze sociali è contemporaneo all'istituzionalizzazione della moderna scienza sociale nel XIX secolo. Società designa uno dei due estremi di una coppia antitetica in cui l'altro polo è lo stato. La rivoluzione francese fu uno spartiacque culturale nella storia ideologica del moderno sistema-mondo poiché portò a un generale consenso intorno all'idea che il cambiamento, e non la stasi sociale, rappresenta la normalità, nel senso sia normativo sia statistico del termine. Essa pose quindi il problema intellettuale di come regolare, accelerare, ritardare, o comunque modificare, questo normale processo di mutamento e di evoluzione.

L'affermarsi della scienza sociale come attività sociale istituzionalizzata fu una delle principali risposte sistemiche a tale problema intellettuale. La scienza sociale ha finito col rappresentare l'ideologia razionalistica secondo

cui se si comprende il processo (da un punto di vista idiografico o, più comunemente, nomotetico) è possibile intervenire in qualche modo su di esso positivamente sul piano morale. (Gli stessi «conservatori», impegnati a contenere il cambiamento, potevano ampiamente sostenere questo argomento.)

Le implicazioni politiche di un progetto di questo genere non sfuggivano (e non sfuggono) a nessuno. Questa è certamente la ragione per cui la scienza sociale resta ancora oggi una scienza «controversa». Ma è anche il motivo per cui durante il XIX secolo il concetto di «società» veniva opposto a quello di «stato». I molti stati sovrani che si erano costituiti o che venivano costituendosi in quel periodo si presentavano come i luoghi naturali dell'attività politica. Apparivano come il centro dell'effettivo controllo sociale e quindi il luogo da cui si poteva agire sul mutamento sociale o in cui esso poteva essere realizzato. L'approccio tipico del XIX secolo alla questione politico-intellettuale concerneva il problema di come «riconciliare» società e stato. Una tale formulazione del problema consentiva di osservare e analizzare lo stato in modo diretto. Esso operava attraverso istituzioni formali, per mezzo di leggi (costituzionali) conosciute. «Società» stava a significare quell'intreccio di usi e costumi che manteneva legato un gruppo di individui senza, a dispetto o anche contro, le leggi formali. In un certo senso la «società» rappresentava qualcosa di più duraturo e «profondo» dello stato, meno trattabile e certamente più ambiguo.

Da allora si è aperto un grande dibattito sul tipo di relazioni che intercorrono tra stato e società, su quale dei due sia, o dovrebbe essere, in un rapporto di subordinazione rispetto all'altro, su quale dei due incarni i più alti valori morali. Con l'andare del tempo ci siamo abituati a pensare che i confini di una società e di uno stato coincidono oppure, se così non è, che dovrebbero (e, alla fine, si vorrebbe che fosse così) coincidere. Di conseguenza, senza esplicitarlo teoricamente, gli storici e gli scienziati sociali sono giunti a considerare gli attuali stati sovrani (proiettati ipoteticamente indietro nel tempo) come le entità sociali fondamentali all'interno delle quali si svolge la vita collettiva. Qualche resistenza sporadica a questa concezione giunse dagli antropologi, ma essi opposero resistenza in nome di un'entità politico-culturale che consideravano anteriore e la cui importanza, secondo molti, rimaneva centrale per ampi settori della popolazione mondiale.

Così, dalla «porta di servizio», e senza essere state esaminate a fondo, un'intera storiografia e una teoria complessiva del mondo moderno si sono furtivamente imposte come sostrato tanto della storia quanto della scienza sociale. Viviamo all'interno degli stati. Alla base di ogni stato c'è una società. Gli stati hanno una storia e dunque hanno tradizioni. Ma soprattutto, da quando il mutamento è considerato normale, sono gli stati che normalmente

mutano o si sviluppano. Sono essi che trasformano il loro modo di produzione, che provocano fenomeni di urbanizzazione, che hanno problemi sociali, che prosperano o declinano. Hanno confini in rapporto ai quali si stabiliscono i fattori «interni» e quelli «esterni». Sono entità «logicamente» indipendenti cosicché, per ragioni statistiche, possono essere «comparati».

Una tale immagine della realtà sociale non era certo pura fantasia, e così fu possibile, tanto per i teorici del modello idiografico quanto per quelli del modello nomotetico, procedere con ragionevole sicurezza nell'uso di questi assunti sulla società e lo stato, raggiungendo qualche risultato plausibile. L'unico problema era che, col passare del tempo, all'interno di questo sistema un numero sempre maggiore di «anomalie» sembrava rimanere senza risposta, e sempre maggiori lacune (zone inesplorate dell'attività umana) sembravano emergere.

L'analisi dei sistemi-mondo fa dell'«unità di analisi» un tema di discussione. Dove e quando esistono le entità all'interno delle quali si svolge la vita sociale? Essa sostituisce al termine «società» quello di «sistema storico». Certamente si tratta di una mera sostituzione semantica. Ma essa ci libera dalla connotazione fondamentale che il termine «società» ha acquisito, il suo legame con lo «stato», e perciò dal presupposto relativo al «dove» e al «quando». Inoltre, il termine «sistema storico» sottolinea l'unità della scienza sociale storica. L'entità è allo stesso tempo sistemica e storica.

Una volta aperta la questione dell'unità di analisi, la risposta non è semplice. Io stesso ho avanzato l'ipotesi che siano esistite tre forme o varietà conosciute di sistemi storici, che ho chiamato minisistemi, imperi-mondo ed economie-mondo. Ho anche suggerito che potrebbe essere possibile identificare altre forme o varietà di sistemi storici.

A proposito delle varietà di sistemi storici ho sostenuto due cose: una concerne il legame tra «logica» e forma; l'altra, la storia della coesistenza delle forme. Per quanto riguarda la forma, ho considerato come confini che definiscono un sistema storico quelli all'interno dei quali il sistema e l'insieme di individui in esso compreso si riproducono regolarmente per mezzo di un certo tipo di divisione del lavoro. Intendo affermare che, dal punto di vista empirico, tre sono i modi di produrre. I «minisistemi», così chiamati perché piccoli in termini di spazio e, probabilmente, di durata relativamente breve (un periodo di vita di circa sei generazioni), e altamente omogenei sul piano delle strutture culturali e di governo. La logica fondamentale è quella della «reciprocità» negli scambi. Gli «imperi-mondo» sono vaste strutture politiche (per lo meno al culmine di quel processo di espansione e contrazione che sembra essere il loro destino) e comprendono una grande varietà di modelli «culturali». La logica fondamentale del sistema

è il prelievo di un tributo da produttori diretti (soprattutto rurali) autoamministrati a livello locale, convogliato al centro e ridistribuito a una esigua ma essenziale rete di funzionari. Le «economie-mondo» sono grandi catene ineguali di strutture produttive integrate divise in molteplici strutture politiche. La logica fondamentale è che il surplus accumulato viene distribuito in modo ineguale in favore di chi è in grado di costituire vari tipi di monopoli temporanei sulle reti di mercato. Si tratta di una logica «capitalistica».

La storia della coesistenza delle forme può essere spiegata come segue. Nell'era preagricola vi era una molteplicità di minisistemi la cui dissoluzione costante può essere stata in larga misura conseguenza delle crisi ecologiche e della separazione di gruppi divenuti troppo grandi. La nostra conoscenza è molto limitata. Non esisteva la scrittura e dobbiamo dunque limitarci a ricostruzioni archeologiche. Nel periodo compreso tra, diciamo, l'8000 a.C. e il 1500 d.C. coesistevano sulla terra al medesimo tempo molteplici sistemi storici di tutte e tre le varietà. L'impero-mondo era la forma «forte» di questo periodo, dal momento che ogni volta che uno di essi si espandeva distruggeva e/o assorbiva sia i minisistemi sia le economie-mondo, e ogni volta che si contraeva apriva uno spazio alla creazione di nuovi minisistemi ed economie-mondo. Gran parte di quella che chiamiamo la «storia» di questo periodo è la storia degli imperi-mondo, a noi accessibile poiché essi educarono colti scrivani a raccontare quello che accadeva. Le economie-mondo erano forme «deboli», che individualmente non sopravvivevano mai a lungo. Questo perché esse o si disintegravano, oppure venivano assorbite da, o trasformate in, un impero-mondo (attraverso l'espansione interna di una singola unità politica).

Intorno al 1500 una di queste economie-mondo riuscì a sfuggire a tale destino. Per ragioni che vanno spiegate, il «sistema-mondo moderno» nacque dal consolidamento di una economia-mondo. Ebbe dunque il tempo di raggiungere il suo pieno sviluppo nel senso di un sistema capitalistico. Per la sua logica interna, questa economia-mondo capitalistica si espanse poi fino a coprire l'intero globo, assorbendo nel corso di tale processo tutti i minisistemi e gli imperi-mondo esistenti. Pertanto, alla fine del XIX secolo, per la prima volta esisteva in tutto il globo un solo sistema storico. Oggi ci troviamo ancora in tale situazione.

Ho tracciato sommariamente le mie ipotesi sulle forme e la storia della coesistenza dei sistemi storici. Esse non esauriscono l'analisi dei sistemi-mondo. Si tratta di una serie di ipotesi all'interno dell'analisi dei sistemi-mondo aperte al dibattito, al miglioramento, al rifiuto. Il problema cruciale è che la definizione e la spiegazione delle unità di analisi – i sistemi storici – divengono una questione centrale dell'impresa scientifica.

All'interno del dibattito che ho qui riportato se ne nasconde un altro relativo al mondo moderno e alle caratteristiche che lo definiscono. Si tratta di una discussione in cui le due principali versioni del pensiero ottocentesco – il liberalismo classico e il marxismo classico – condividono alcune premesse essenziali sulla natura del capitalismo.

IV

Il capitalismo è un sistema basato sulla competizione tra liberi produttori che utilizzano lavoro libero e libere merci, intendendo per «libero» disponibile per essere venduto e comprato su un mercato.

Vincoli su siffatte libertà, ovunque essi esistano, sono residui di un processo di evoluzione incompleto e stanno a significare, nella misura in cui esistono, che una zona o un'impresa è «meno capitalistica» di quanto sarebbe se quei vincoli non esistessero. È questa essenzialmente la concezione di Adam Smith, che pensava al sistema capitalistico come all'unico sistema consono alla «natura umana» e considerava i sistemi alternativi come un'imposizione all'esistenza sociale di vincoli innaturali e inaccettabili. Questo era però anche il punto di vista di Karl Marx. Nel descrivere il sistema, Marx poneva particolare enfasi sull'importanza del lavoro libero. Egli non considerava il sistema capitalistico come elemento eterno e naturale e non lo riteneva desiderabile. Ma lo considerava una tappa naturale dello sviluppo storico dell'umanità.

Negli ultimi 150 anni, la maggior parte dei liberali e dei marxisti ha visto in quest'immagine del «capitalismo concorrenziale» una descrizione accurata della norma capitalistica, e ha perciò discusso tutte le situazioni storiche che comportavano lavoro non libero, produttori non liberi, merci non libere come deviazioni da questa norma e pertanto come fenomeni che richiedevano spiegazioni. Nella norma si è ampiamente rispecchiato un ritratto idealizzato di quella che veniva ritenuta la quintessenza di quella stessa legge – l'Inghilterra dopo la «rivoluzione industriale», dove i proletari (essenzialmente lavoratori urbani, senza terra e mezzi di produzione) lavoravano in fabbriche di proprietà di imprenditori borghesi (essenzialmente proprietari privati del capitale di queste fabbriche). Il proprietario comprava (pagando un salario) la forza lavoro dei lavoratori – soprattutto maschi adulti – che non avevano reali alternative, in termini di sopravvivenza, alla ricerca di un lavoro salariato. Nessuno ha mai preteso che tutte le situazioni lavorative rientrassero in questo modello. Ma sia i liberali sia i marxisti hanno avuto la tendenza a considerare ogni situazione che si discostasse da questo

modello tanto meno capitalistica quanto più ampio era lo scostamento.

Se ogni situazione lavorativa poteva essere classificata in base a una «scala di capitalismo», come in effetti è avvenuto, allora ogni stato, in quanto luogo di tali situazioni lavorative, può essere classificato in base a quella scala. La struttura economica di uno stato può dunque essere vista come «più» o «meno» capitalistica, e la stessa struttura statale può essere considerata ragionevolmente congruente al grado di capitalismo raggiunto sul piano economico, oppure a esso inadeguata (nel qual caso dovremmo aspettarci che in un modo o nell'altro si trasformi nel corso del tempo in una direzione di maggiore congruenza).

Come dobbiamo considerare le situazioni lavorative che, in base a questa definizione, non sono «pienamente» capitalistiche? Esse possono essere viste come espressioni di una situazione in cui il capitalismo non è ancora dominante, in uno stato che alla fine vedrà le strutture capitalistiche divenire dominanti; oppure come anomalie ereditate dal passato in uno stato in cui le strutture capitalistiche sono dominanti.

In che modo sia possibile determinare il «dominio» di una maniera particolare di strutturare le unità lavorative all'interno di una entità spaziale (lo stato) non è mai stato completamente chiaro. In una famosa sentenza della Corte Suprema degli Stati Uniti, il giudice William Brennan scrisse a proposito della definizione di pornografia: «La riconosco quando la vedo». In un certo senso, sia i liberali sia i marxisti hanno descritto il dominio del capitalismo in modo simile: lo riconoscevano quando lo vedevano. Ovviamente, è implicito in questo approccio un criterio quantitativo. Ma per quanto si contino le teste, è essenziale sapere quali teste vengono contate. E su questo punto vi è tutta una storia.

Una distinzione fu tracciata tra lavoro produttivo e improduttivo. Benché le esatte definizioni dei fisiocrati, di Saint-Simon e di Marx fossero piuttosto diverse, essi amavano definire certi tipi di «attività economica» come non-lavoro, vale a dire come non-produttivi. Ciò ha prodotto una grande, utilissima, scappatoia nelle definizioni di capitalismo. Se tra i vari tipi di attività eliminati come non-produttivi se ne ritrova un numero significativo non legato al modello capitalistico della situazione lavorativa (l'esempio più ovvio, ma certamente non il solo, è il lavoro domestico) diventa allora molto più facile sostenere che la «maggioranza» delle situazioni lavorative in alcuni paesi rientra nel modello descritto; nei termini della definizione, abbiamo pertanto paesi «capitalistici» in senso stretto. Tutta questa manipolazione non sarebbe necessaria se la «regola» desunta fosse la norma statistica. Ma non lo era e non lo è. La situazione in cui troviamo liberi lavoratori salariati impiegati in imprese di liberi produttori è minoritaria nel mondo moderno. Ciò è senz'altro vero se la nostra unità di analisi è l'economia-mondo. È però

probabilmente vero, o in gran parte vero, anche se partiamo dalla struttura di singoli stati fortemente industrializzati del XX secolo.

Quando desumiamo una «regola» che non risulta essere la norma statistica, cioè quando la situazione è piena di eccezioni (anomalie, residui), dovremmo chiederci se la definizione della regola svolga qualche funzione utile. L'analisi dei sistemi-mondo sostiene che l'economia-mondo capitalista è uno specifico sistema storico. Se vogliamo dunque verificarne le leggi, cioè il modo in cui funziona questo sistema concreto, il metodo ottimale è quello di guardare all'evoluzione storica di questo sistema. Se scopriremo, come di fatto avviene, che il sistema contiene vaste aree di lavoro salariato e non salariato, di prodotti mercificati e non mercificati, di forme alienabili e non alienabili di proprietà e di capitale, dovremmo almeno chiederci se tale «combinazione» o mescolanza di cosiddetto «libero» e «non-libero» non sia essa stessa la caratteristica che contraddistingue il capitalismo come sistema storico.

Una volta aperta la questione, le risposte non sono semplici. Scopriamo che le proporzioni dell'amalgama sono ineguali, dal punto di vista spaziale e temporale. Possiamo allora cercare sia le strutture che mantengono la stabilità di ogni «combinazione di combinazioni» (di nuovo i ritmi ciclici), sia le pressioni sottostanti che potrebbero, nel corso del tempo, trasformare la «combinazione di combinazioni» (le tendenze secolari). Ora le anomalie non sono più eccezioni da spiegare, ma modelli da analizzare, invertendo così la psicologia della ricerca scientifica. Dobbiamo concludere che la definizione di capitalismo che dominava il pensiero ottocentesco di liberali e marxisti è responsabile della principale prospettiva storiografica che ci è stata trasmessa.

V

La fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo rappresentano un punto di svolta cruciale nella storia del mondo, in quanto i capitalisti conquistarono finalmente il potere statale/sociale negli stati più importanti.

I due grandi «eventi» di questo periodo, la rivoluzione industriale in Inghilterra e la rivoluzione francese, furono, si sostiene, centrali per lo sviluppo della teoria scientifica della società. Con un semplice controllo bibliografico si verificherebbe che una parte considerevolmente ampia della letteratura storica in tutto il mondo è stata dedicata a questi due «eventi». Una parte ancora maggiore è stata inoltre dedicata all'analisi di altre «situazioni», per verificare quanto esse si confacessero a questi due «eventi».

Il legame tra la centralità storica conferita a questi due «eventi» e la prevalente definizione di capitalismo non è difficile da chiarire. Abbiamo già

rilevato che l'idea di «livelli» di capitalismo ci conduce necessariamente a un'operazione implicita di quantificazione, cosicché è possibile appurare quando il capitalismo diviene «dominante». Questa teoria ammette la possibilità di una discrepanza tra dominio «economico» e potere statale/sociale e il fatto che essa possa essere superata.

La rivoluzione industriale e la rivoluzione francese sono interessanti perché presumibilmente rappresentano il superamento di una discrepanza. Con la rivoluzione francese si mette in risalto la sfera politica. Secondo un'«interpretazione sociale» a lungo dominante, ma oggi fortemente avversata, la rivoluzione francese segnò il momento in cui la borghesia espulse l'aristocrazia feudale dal potere statale trasformando così l'*ancien régime* precapitalistico in uno stato capitalistico. Con la rivoluzione industriale vengono messi in risalto gli effetti di questa trasformazione. Una volta che i capitalisti ebbero raggiunto il potere statale (o, in termini smithiani, ebbero ridotto l'interferenza dello stato), fu possibile dar corso in modo significativo allo sviluppo trionfale del sistema capitalistico.

Date queste premesse è possibile trattare entrambi i fenomeni come «eventi» e concentrarsi sui dettagli di ciò che accadde e sulle ragioni per cui essi si realizzarono proprio in quel modo. Tipicamente i libri sulla rivoluzione industriale discutono del fattore, o dei fattori, che più contribuirono al suo verificarsi, della sua precisa datazione, di quale fu l'aspetto più significativo, tra i tanti cui il termine rimanda, dal punto di vista delle trasformazioni future. Altrettanto tipicamente, i libri sulla rivoluzione francese discutono di quando essa ebbe inizio e di quando terminò, di quali furono i fattori che la innescarono, di quali gruppi erano coinvolti nei processi-chiave, di come e quando si modificò il «cast dei personaggi», di quale fu l'eredità lasciata dalla rivoluzione.

Senza dubbio, un esame tanto accurato e fondamentalmente idiografico di questi «eventi» non può che provocare scetticismo. Sempre maggiori sono le voci che sollevano dubbi sulla portata rivoluzionaria di queste rivoluzioni. Tuttavia, praticamente tutte queste analisi (sia quelle dei sostenitori delle ipotesi tradizionali, sia quelle degli scettici) presuppongono quella struttura analitica di riferimento che assegnava a questi due «eventi» un posto di primo piano; l'assunto secondo cui il capitalismo (o il suo surrogato, la libertà individuale) doveva prima o poi «trionfare» in particolari stati.

Inoltre, per evitare che qualcuno pensi che la storia è importante solo per gli storici, osserviamo che essa si pose subito al centro delle esercitazioni analitiche degli scienziati sociali. L'idea di «rivoluzione industriale» è stata trasformata nel processo di *una* «rivoluzione industriale» o di «industrializzazione», producendo ulteriori categorie e quindi ulteriori

problemi: l'idea di un «decollo», le due nozioni di società «preindustriale» e società «postindustriale» e così via. L'idea di «rivoluzione borghese» è divenuta l'analisi del quando e del come una «rivoluzione borghese» (o la conquista del potere da parte delle classi medie) poteva accadere o sarebbe accaduta. Non voglio dire che queste discussioni non riguardano il mondo reale. È chiaro che si può parlare del Brasile del XX secolo in termini di industrializzazione, di ruolo della borghesia nazionale o delle relazioni tra classi medie e militari. Ma ancora una volta sono gli assunti fondamentali a dover essere esaminati.

Ciò che l'analisi dei sistemi-mondo esige è valutare, nei termini della *longue durée* del sistema storico all'interno del quale si sono prodotti, la centralità di quegli «eventi» che hanno la pretesa di essere fondamentali. Se l'unità di analisi del moderno sistema-mondo è l'economia-mondo capitalistica (e questo resta un «se»), bisognerà allora chiedersi se le distinzioni categoriali che abbiamo ereditato (agricoltura e industria, proprietario terriero e industriale) rappresentano o no un *leitmotiv* intorno al quale è organizzato lo sviluppo storico. Possiamo essere in una fase postindustriale solo se c'è stata una fase industriale. Possono esserci divisioni tra i detentori di potere statale e potere economico unicamente se abbiamo a che fare con gruppi analiticamente separabili. Tutte queste categorie sono oggi talmente radicate nel nostro inconscio che non possiamo più parlare del mondo senza farne uso. L'analisi dei sistemi-mondo sostiene che le categorie che ispirano la nostra storia si sono formate storicamente (e, per la maggior parte, non più di un secolo fa). È ora che esse vengano riesaminate.

Certamente la storia che si è imposta è essa stessa modellata sulla base della metafisica dominante del mondo moderno. Il trionfo della metafisica moderna è il frutto di una lunga lotta. Ma essa ha alla fine trionfato, con l'Illuminismo, il che ci conduce alla nostra sesta premessa.

VI

La storia dell'uomo è progressiva, inevitabilmente progressiva.

A dire il vero, l'idea di progresso ha avuto i suoi detrattori, ma essi sono stati per due secoli una netta minoranza. *Non* considero parte di questa minoranza coloro che hanno criticato una visione *ingenua* di progresso e che hanno concentrato i loro sforzi nella spiegazione di ciò che si dice irrazionale. Costoro hanno trasformato in razionale l'irrazionale. Né includo quel numero crescente di credenti delusi che assumono nei confronti del progresso un atteggiamento di perdita di speranza o di sfiducia. Essi assomigliano piuttosto ai cattolici disillusi di una novella di Graham Greene, sempre alla ricerca

della fede perduta.

I veri conservatori, quelli che non credono che il mutamento sistematico o il miglioramento del mondo sia un'attività collettiva desiderabile o vantaggiosa, sono oggi piuttosto rari nel mondo moderno. Si noti ancora una volta come le tesi prevalenti abbiano circoscritto gli scettici e gli avversari. Di fronte alla tesi dell'inevitabilità del progresso, l'unica risposta sembra essere stata la disperazione: disperazione perché la tesi è inesatta ovvero disperazione perché è corretta.

L'analisi dei sistemi-mondo intende privare l'idea di progresso dello status di traiettoria, ripensandola come una variabile analitica. Possono esserci sistemi storici migliori o peggiori (e possiamo discutere i criteri attraverso cui giudicarli). Non è affatto certo che vi sia stata una tendenza lineare – verso l'alto, verso il basso o costante. Forse la linea di tendenza è ineguale, forse indeterminata. Ammessa questa possibilità, viene immediatamente ad aprirsi un intero nuovo ambito dell'analisi intellettuale. Se nel mondo si sono avuti molteplici esempi, e tipi, di sistemi storici, e se tutti i sistemi storici hanno un inizio e una fine, vogliamo allora sapere qualcosa del processo attraverso cui si produce una successione (spaziotemporale) di sistemi storici.

Ciò è stato tipicamente discusso come problema della «transizione», ma le transizioni sono state analizzate a partire dalla teoria delle trasformazioni lineari, descrivendo cioè dettagliatamente il processo di trasformazione verso un certo inevitabile punto d'arrivo che presumiamo essere, o essere stato, l'unica reale alternativa storica. Ma supponiamo invece che la costruzione di nuovi sistemi storici sia un processo stocastico. Ci troviamo allora di fronte a un ambito dell'attività intellettuale totalmente nuovo.

Quello che oppone il libero arbitrio al determinismo è un dibattito antico. Tradizionalmente esso è stato però condotto in termini di o questo/o quello. Riaprire il problema delle transizioni (delle transizioni come esse realmente si verificano, delle transizioni come movimenti verso esiti incerti) significa anche suggerire una diversa formulazione di questo dibattito. Si dà forse il caso che ciò che noi chiamiamo determinismo sia in larga misura quel processo interno ai sistemi storici in cui la logica del sistema si traduce in una serie di strutture istituzionali che si sviluppano e rafforzano autonomamente e che determinano la traiettoria di lungo termine. Ma forse si dà anche il caso che ciò che chiamiamo libero arbitrio si verifichi in larga misura nel processo di transizione quando, proprio a causa del crollo di queste stesse strutture, le alternative storiche reali sono molteplici e difficili da prevedere.

Ciò indirizzerebbe dunque l'attenzione di noi tutti verso lo studio di come operino questi processi stocastici. Forse si vedrà che essi non sono affatto stocastici, ma contengono al loro interno un criterio nascosto, oppure che

questo stesso criterio consiste in un qualche processo che garantisce la natura stocastica di questi processi (vale a dire al di fuori delle possibilità d'intervento umano). O forse, ipotesi senza dubbio meno accettabile per gli attuali abitanti del globo, Dio gioca a dadi. Non lo sapremo finché non compiremo le nostre osservazioni. Potremmo naturalmente non saperlo neanche allora. Ma in che modo osserviamo? Ciò ci conduce all'ultimo e più profondo dei nostri assunti, quello che riguarda la natura della scienza.

VII

La scienza consiste nella ricerca delle regole che riassumono nel modo più conciso perché le cose sono così come sono e come esse accadono.

La scienza moderna non è figlia del XIX secolo, ma risale almeno al XVI, forse al XIII secolo. Essa è venuta collocandosi decisamente sul versante deterministico dell'equazione, quello della linearità e della concisione. Gli scienziati hanno condotto sotto la propria ègida un numero sempre maggiore di settori dell'universo, dei quali il mondo dell'uomo è senza dubbio l'ultimo. Fu nel nome di questa tradizione che si affermò la scienza sociale nomotetica.

La metodologia che la scienza sociale nomotetica adottò emulava i principi di base delle scienze naturali, che si erano socialmente affermate in precedenza; dapprima un'indagine empirica sistematica e meticolosa, poi l'induzione delle teorie. Più era raffinata la teoria, più era avanzata la scienza. Naturalmente in un secondo momento si giungeva ad applicazioni pratiche. Paragonata alla fisica, la scienza sociale nomotetica è stata bersagliata dalle critiche per le sue insufficienze, ma sostenuta dalla certezza che la scienza fosse cumulativa e unilineare.

Nelle nostre perplessità circa gli assunti precedenti era implicita (e ciò dovrebbe ora essere chiaro) un'altra visione della scienza. Rigettare l'utilità della distinzione nomotetico-idiografica significa sollevare dubbi sulla vantaggiosità della visione newtoniana della scienza. A differenza degli idiografi, non facciamo questo in nome della peculiarità dell'indagine sociale (dovuta al fatto che gli esseri umani sono attori consapevoli). Dubitiamo della sua utilità anche per le stesse scienze naturali (e, infatti, negli ultimi vent'anni è emersa la tendenza a una scienza naturale non lineare, in cui i processi stocastici hanno un ruolo centrale).

Più precisamente, nei termini di ciò che abbiamo definito scienza sociale storica, solleviamo il problema se non debba essere invertito il metodo che va dal concreto all'astratto, dal particolare all'universale. Forse la scienza sociale storica deve *partire* dall'astratto e muovere nella direzione del concreto, per finire con una interpretazione coerente dei processi propri di determinati

sistemi storici, la quale renda conto in modo plausibile di come essi seguano un particolare e concreto percorso storico. Ciò che è determinato non è il semplice, ma il complesso, anzi l'ipercomplesso. E di certo nessuna situazione concreta è più complessa di quei lunghi momenti di transizione in cui crollano i vincoli più semplici.

La storia e la scienza sociale assunsero le loro attuali forme dominanti nel momento del più pieno e incontestato trionfo della logica del nostro presente sistema storico. Esse sono figlie di quella logica. Ci troviamo ora comunque a vivere il lungo momento di transizione in cui le contraddizioni di quel sistema hanno reso impossibile continuare ad aggiustarne il meccanismo. Stiamo vivendo un periodo di reale alternativa storica. E questo periodo risulta incomprensibile sulla base degli assunti di quel sistema.

L'analisi dei sistemi-mondo rivendica la costruzione di una scienza sociale storica che si senta a proprio agio nelle incertezze della transizione, che contribuisca alla trasformazione del mondo mettendo in luce le alternative senza aggrapparsi alla credenza dell'inevitabile trionfo del bene. L'analisi dei sistemi-mondo chiede di aprire quelle porte che ci impediscono di esplorare i numerosi scenari del mondo reale. L'analisi dei sistemi-mondo non si propone come un paradigma della scienza sociale storica. Essa invita al contrario a un dibattito sul paradigma.

19. Teoria economica o teoria della storia economica?

«La storia economica è un dramma allegorico che si sviluppa sullo sfondo di un grande canovaccio. Vi si sono confrontati, in tutti i tempi, nientemeno che il bene e il male. Il bene, anche se spesso ha dovuto cedere, è tornato immediatamente alla carica.»

E.L. Jones, *Growth Recurring*

Gli storici economici, com'è noto, dal punto di vista organizzativo trovano posto a volte nei dipartimenti di economia e a volte in quelli di storia. È noto, altresì, che alcuni dipartimenti di economia (oggi, anzi, non più solo alcuni) non ospitano volentieri gli storici dell'economia e che lo stesso si può dire (anche se meno frequentemente) di alcuni dipartimenti di storia. In taluni casi esistono autonomi dipartimenti universitari di storia economica. Infine ci sono persone che si dedicano a quelli che sono comunemente ritenuti studi di storia economica all'interno di dipartimenti ancora diversi (antropologia, geografia, sociologia). Quest'ultimo gruppo è piuttosto ridotto, ma forse è in via di espansione.

Questo stato di cose rispecchia la condizione piuttosto anomala della storia economica nell'attuale sistema universitario. La storia economica viene trattata un po' come un figlio indesiderato o come una cenerentola vestita di stracci. La mia impressione è che molti storici economici reagiscano palesando una certa timidezza nei confronti della propria materia di studio, cercando di giustificare i meriti agli occhi di fratelli maggiori piuttosto dubbiosi. Come gruppo, essi si sono prodigati soprattutto per ottenere il riconoscimento degli economisti, i quali appaiono loro seri e fidati (e, certamente, tali si considerano).

Gli economisti, specialmente dopo il 1945, hanno manifestato la tendenza a guardare dall'alto in basso la storia economica, considerandola empirica, descrittiva, ateorica e, in qualche misura, irrilevante. Le reazioni degli storici economici a questo malcelato disprezzo sono state fundamentalmente due. La reazione di taglio nomotetico è stata l'autoflagellazione; gli economisti hanno ragione; il lavoro degli storici economici è stato troppo spesso ateorico; effettivamente dobbiamo cambiare stile, impegnarci nell'elaborazione di modelli rigorosi, verificare le nostre ipotesi (preferibilmente ricorrendo all'econometria) e dimostrare che anche noi possiamo contribuire all'avanzamento della scienza economica ortodossa. La reazione di taglio idiografico è stata quella di mettere in luce la ricchezza di dettagli e la complessità della spiegazione proprie di un approccio maggiormente narrativo, di additare le carenze dei modelli econometrici, di sostenere la

necessità dell'analisi dell'intreccio degli eventi, e di tener fermo che la ricostruzione narrativa costituisce un obiettivo senz'altro degno.

La mia impressione è che il grosso degli economisti non abbia degnato della benché minima attenzione nessuna di queste due reazioni. Sia «vecchi» che «nuovi» storici economici sono stati largamente ignorati. La corazza protettiva dei membri di quella che è in larga misura una corporazione intellettualmente chiusa non appare nemmeno lontanamente scalfita. Gli economisti continuano ad agire come se la storia economica fosse, nella migliore delle ipotesi, un'eccentrica follia e, nella peggiore, una grave abdicazione al dovere di usare intelligentemente le scarse risorse accademiche di cui disponiamo. Per lo più essi smantellerebbero volentieri l'intero cantiere della storia economica. Un recente rapporto sulle «esigenze informative» dei cultori di scienze sociali negli Stati Uniti dice degli economisti: «La maggior parte [degli economisti] ha bisogno di disporre dei dati relativi a un'epoca relativamente recente – non più vecchi di un decennio – e alcuni richiedono dati aggiornati virtualmente minuto per minuto» (Gould e Handler, 1989, p. 7).

Evidentemente, il re è nudo! Che cosa mai potrebbero dirci i dati relativi soltanto agli ultimi dieci anni della storia umana? Pochissimo. Anziché difendersi dagli attacchi degli economisti, gli storici economici dovrebbero aspirare a rimpiazzarli completamente. Basta con gli economisti! Finiamola con la clausola del *ceteris paribus*! La storia è teoria. O meglio: la sola teoria economica che può avere validità è una teoria della storia economica.

Prendiamo le mosse da due ovvie premesse atte a introdurre i dilemmi metodologici centrali di ogni scienza. Quando analizziamo il mondo reale, noi siamo obbligati a fare astrazione da questa realtà e a utilizzare il linguaggio concettuale. Un concetto è per definizione un'affermazione di permanenza. Quando usiamo il concetto di «contadino», di «ragioni di scambio» o di «inflazione», noi affermiamo l'esistenza di un insieme di caratteristiche che esprimono una *differentia specifica*, che possono essere riassunte nel termine usato e che mantengono una stabile relazione interna. Se ogni volta che usiamo un concetto intendessimo cose diverse, non avverrebbe nessuna comunicazione.

Eppure, come sappiamo, è vero anche che tutto cambia continuamente. Un concetto è sempre relazionale: non ha nessun significato se non all'interno del contesto complessivo di cui fa parte, e tale contesto complessivo è sempre caratterizzato da un tumultuoso quanto rapido cambiamento. In un'epoca in cui perfino i fisici hanno (ri)scoperto la centralità della «freccia del tempo» per l'analisi dei fenomeni fisici (anche per quelli apparentemente immutabili come gli atomi), sarebbe veramente sorprendente che i cultori di scienze

sociali non tenessero conto di questa realtà. Se qualche economista vorrà continuare a fare lo struzzo, rifiutandosi di vedere queste cose, semplicemente si taglierà fuori dal discorso scientifico per rifugiarsi nel castello incantato delle sue teorie.

Il grande problema metodologico consiste nel fatto che è molto difficile, forse impossibile, asserire continuamente la continuità delle strutture e la permanenza del cambiamento strutturale. Tuttavia non abbiamo scelta. Se non faremo di questo dilemma il nostro problema centrale, cercando di individuare pratiche capaci di minimizzare i danni e di massimizzare il valore euristico delle nostre scoperte e quindi delle nostre teorizzazioni, a dispetto di tutti i nostri sforzi collettivi non realizzeremo alcun progresso. A questo scopo, accennerò brevemente a sei pratiche che, a mio avviso, costituiscono il fondamento metodologico dell'elaborazione di una teoria della storia economica.

1. Specificare e giustificare l'unità di analisi

Oggi, nella maggior parte degli scritti, l'unità di analisi è di solito solo implicita. Non viene specificata e virtualmente nemmeno giustificata, e in tal modo diventa un assunto a priori altamente discutibile. Tutte le attività umane si svolgono all'interno di cornici contestuali che io preferisco chiamare «sistemi storici». Questa espressione mira a mettere in evidenza la loro duplice realtà: essi sono sistemici (ossia hanno strutture durevoli che è possibile analizzare nel loro rapporto reciproco) e storici (ossia hanno una loro vita naturale, un inizio e una fine).

A questo punto non intendo avanzare criteri particolari con cui definire l'unità di analisi appropriata, anche se al riguardo ho idee piuttosto nette. Questi criteri sono legittimamente materia di discussione e senza dubbio è intellettualmente salutare che essi siano fatti oggetto di continuo dibattito. La mia richiesta è che tali premesse vengano esplicitate e apertamente difese.

L'unità di analisi, una volta che sia stata identificata, per definizione avrà anche dei confini. La disputa sul carattere endogeno o esogeno dei fattori causali, se è pertinente, lo è solo in riferimento ai confini dell'oggetto di indagine di uno studio specifico. Il celebre dibattito Dobb-Sweezy sulla transizione dal feudalesimo al capitalismo è profondamente viziato a causa della scarsa attenzione rivolta all'unità di analisi e ai suoi confini, sicché al riguardo presenta posizioni internamente incoerenti.

Inoltre, come diventa immediatamente evidente non appena vi si rifletta, i confini di un sistema storico possono cambiare, e solitamente cambiano, nel tempo; e necessariamente il denominatore delle misurazioni che si fanno varia

in relazione ai dati relativi a un certo insieme di confini in un certo momento storico. La cosa è più facile a dirsi che a farsi, ma è essenziale per chi voglia pervenire a conclusioni che abbiano un minimo di validità.

2. Distinguere tra cicli e tendenze

Questa prassi sembra ovvia, ma raramente la si mette in atto in modo esplicito. Naturalmente il punto di partenza obbligato è costituito da una consapevolezza braudeliana della molteplicità dei tempi sociali. Se il tempo si riduce semplicemente a cronometria più cronologia, allora tutti i fenomeni sono lineari. Ma se organizziamo il mondo sulla base di molteplici tempi sociali, allora è possibile individuare modelli interpretativi più complessi,

Ancora una volta torniamo al nostro dilemma di fondo: come mettere in relazione tra loro dei concetti immutabili e una realtà che cambia eternamente? Nei termini del tempo sociale, quella che entra in gioco è la distinzione tra ritmi ciclici (o congiunture) e tendenze secolari (ossia fenomeni che sono causati dalle strutture e che, a loro volta, assicurano che sul lungo periodo le strutture non possono restare immobili).

Gli storici dell'economia tendono, rispetto alla maggior parte degli altri studiosi, a essere maggiormente sensibili al fenomeno della congiuntura. Naturalmente, essi discutono continuamente sulla datazione empirica delle varie specifiche congiunture, e a volte analizzano in un'ottica troppo localistica le matrici del cambiamento ciclico, in tal modo impedendosi di cogliere il quadro d'insieme (il che ci riporta alla questione dell'unità di analisi). Ma almeno tendono a riconoscere la realtà della congiuntura e la sua efficacia come strumento di analisi.

Sono le tendenze secolari a essere più spesso assenti dalle analisi. Naturalmente non è che queste non vengano discusse, almeno a grandi linee; lo dimostra il rilievo di temi classici relativi al mondo moderno quali la nascita delle classi medie, l'urbanizzazione, l'espansione demografica ecc. Ma ciò di cui si avverte la mancanza non sono tanto le presentazioni sommarie, quanto delle spiegazioni coerenti del preciso andamento delle curve, nonché l'individuazione di queste curve entro confini appropriati, quelli dell'unità di analisi e della sottounità che costituisce il tema specifico di ricerca. Solo in questa prospettiva potremo cogliere il significato delle curve relative a quest'ultima.

Inoltre, e questo è l'elemento cruciale, è necessario studiare lo specifico rapporto che esiste tra un insieme di ritmi ciclici e le corrispondenti tendenze secolari. I ritmi ciclici sono di fatto le sole fonti possibili delle tendenze secolari. E ciò perché una fase B non è mai l'immagine speculare di una fase

A, cosicché le congiunture non tornano mai al punto di origine. Ciò costituisce la spiegazione di come i fenomeni possano essere nello stesso tempo ripetitivi e mutevoli. Nondimeno questo non è un articolo di fede. Occorre stabilire esattamente che cosa sia, nel funzionamento dei ritmi ciclici, a rendere inevitabile l'insorgere di tendenze secolari. Veniamo così al problema delle contraddizioni.

3. Identificare e specificare le contraddizioni insite nelle specifiche strutture di un sistema storico

Le contraddizioni, naturalmente, *non* sono puri e semplici conflitti. I conflitti sono endemici in tutti i sistemi storici e vanno descritti in quanto componenti di ogni analisi valida. Le contraddizioni costituiscono invece un fenomeno diverso. Sono il prodotto dei vincoli posti dalle strutture del sistema; in virtù di tali vincoli per gli attori sul breve periodo è ottimale un certo insieme di comportamenti, mentre sul medio periodo è ottimale un insieme di comportamenti diverso, quando non opposto. Come appare ovvio, le contraddizioni sono in via di principio irrisolvibili. O meglio: nella misura in cui gli attori risolvono dei problemi nel breve periodo, ne creano nel medio periodo. È così che essi trasformano i ritmi ciclici (il risultato delle soluzioni di problemi di breve periodo) in tendenze secolari (le conseguenze sul medio periodo di queste soluzioni).

È per questa ragione che nei nostri scritti dobbiamo sempre evitare il cosiddetto presente antropologico. Di fatto nel loro lavoro empirico gli storici economici tendono a fare un buon uso del tempo passato; di quando in quando, però, nelle teorizzazioni che propongono a partire dalla storia economica scivolano nel tempo presente. Ma se l'esistenza di contraddizioni è una premessa epistemologica, nelle teorizzazioni non può comparire il tempo presente. Le teorie sono astrazioni desunte da realtà empiriche date e devono incorporare nella propria formulazione la «freccia del tempo».

4. Distinguere accuratamente tra cambiamento all'interno della congiuntura e transizione storica

La parola «crisi» è ambigua in quanto viene usata indiscriminatamente per indicare entrambi i fenomeni. Se vi sono ritmi ciclici, devono esservi dei picchi seguiti da una flessione. Ovviamente questo fenomeno non costituisce affatto una «crisi» strutturale, anche se particolari attori possono ritenere che per loro lo sia. È un normale cambiamento nella direzione dei vettori e nell'adattamento sul medio periodo ai dilemmi di breve periodo.

Le transizioni sono tutt'altra cosa. Quando l'ottimalità nel breve periodo crea nel medio periodo dei problemi che vengono risolti da aggiustamenti di medio periodo, il sistema storico funziona normalmente. Ma gli aggiustamenti di medio periodo con il tempo danno luogo a tendenze secolari che creano problemi nel lungo periodo. Il problema chiave di lungo periodo creato dalle contraddizioni di un sistema si ha quando la tendenza secolare raggiunge un punto tale che gli adattamenti di medio periodo ai problemi di breve periodo non sono più efficaci nemmeno sul medio periodo. A questo punto ci troviamo in quella che potrebbe chiamarsi crisi sistemica, una crisi in cui, per usare il linguaggio delle scienze fisiche contemporanee, si danno oscillazioni molto ampie e una biforcazione trasformatrice. A questo punto, cioè, si ha necessariamente una transizione *strutturale* dal sistema storico esistente a un altro. Questo è naturalmente un processo ragionevolmente lungo, ma irreversibile, e anche un processo dall'esito incerto (o stocastico).

Il grande errore metodologico è quello di analizzare queste transizioni semplicemente come momenti di un processo storico continuo. Esse sono, infatti, momenti di scelta storica fondamentale che ci portano alla questione della cronosofia.

5. *Specificare e giustificare la cronosofia che sta alla base della teorizzazione*

«Cronosofia» è un termine inventato da Krzysztof Pomian (1977). Esso indica il complesso degli assunti che avanziamo sui rapporti tra passato, presente e futuro. Tutta la ricerca svolta dalle scienze sociali storiche negli ultimi due secoli è stata largamente dominata dalla cronosofia lineare che si incarna nella teoria del progresso. Qui il rapporto tra passato, presente e futuro è rappresentato da una curva ascendente. Nella versione forte di questa prospettiva (e la versione forte è stata la più diffusa), questo percorso ascendente dell'umanità viene considerato inevitabile e irreversibile.

Di quando in quando, negli ultimi due secoli, tale cronosofia è stata messa in discussione. Ma coloro che lo hanno fatto le hanno solitamente contrapposto una cronosofia ciclica che non è risultata molto convincente. I protagonisti della cronosofia di un mondo immutabile, che pure esistono, sono stati del tutto esclusi dalle istituzioni accademiche, cosicché fino a poco tempo fa la teoria del progresso non ha avuto avversari degni di questo nome. E anche oggi coloro che vi si oppongono per lo più lo fanno dubitando della realtà del progresso, senza proporre una possibile visione alternativa del mondo. Troppo spesso, cioè, essi si sono limitati a deridere le basi ideologiche della teoria del progresso senza imbarcarsi nell'arduo lavoro di fornire una cornice nuova. Non basta proclamare che in questa disputa sono in

gioco soltanto delle parole, perché, quand'anche così fosse, ciò non ci impedirebbe di voler conoscere i rapporti che esistono tra parole passate, presenti e future.

Personalmente vorrei suggerire una cronosofia alternativa, la teoria del progresso possibile. Se esistono dei sistemi storici, ciascuno con ritmi ciclici propri e con proprie tendenze secolari, ciascuno con le proprie contraddizioni, ciascuno destinato ad arrivare alla fine a una biforcazione per sua natura stocastica, ciò significa che nel tempo e nello spazio storici vi sono stati (e in numero relativamente elevato) dei momenti in cui sono avvenute delle scelte storiche fondamentali.

Dire che una transizione è stocastica non significa dire che tutto è possibile. 1 possibili vettori, lungi dall'essere infiniti, rientrano in una gamma creata dalla somma delle realtà esistenti. Quindi la gamma delle scelte possibili oggi è del tutto diversa da quella, poniamo, del 1450 d.C. o del 500 a.C. La freccia del tempo è irreversibile e cumulativa, ma non inevitabilmente progressiva.

Quello di progressività, naturalmente, è un concetto morale, misurato in riferimento a un insieme di assunti sull'idea di società buona. Ma ovviamente tali assunti fanno parte della *mentalité* del sistema storico a cui apparteniamo e sono a loro volta variabili e in divenire. Tuttavia possiamo provvisoriamente convenire su che cosa presumibilmente tutti noi consideriamo progresso e valutare la trasformazione storica alla luce di questi criteri.

Se la biforcazione consente esiti radicalmente diversi (sia pure entro certi parametri) è perché le strutture esistenti sono diventate così friabili che una piccola fluttuazione in questo momento può determinare conseguenze di rilievo, mentre durante il normale funzionamento di un sistema, fluttuazioni anche ampie potrebbero avere conseguenze modeste (da cui un'apparente tendenza all'equilibrio). Se piccole fluttuazioni hanno conseguenze di rilievo, è chiaro che molti attori *possono* approfittare di questa sorta di situazione di «libero arbitrio» per promuovere progetti particolari. Come nel caso di un rapido scambio di colpi tra giocatori provetti di tennis o di ping-pong, la capacità dell'analista di tenere gli occhi sulla palla e, nello stesso tempo, di valutare tutti gli altri dettagli è essenziale per predire o anche solo per capire retrospettivamente l'esito. Di qui «il dramma allegorico che si sviluppa su un vasto canovaccio» di cui parla E.L. Jones. È antiscientifico ignorarlo.

Ma così veniamo all'ultima pratica metodologica, quella di gran lunga più difficile da realizzare.

6. Non esistono fenomeni specificamente economici distinguibili da quelli politici e sociali: la realtà è un groviglio privo di divisioni nette

La scienza sociale del XIX secolo ci ha lasciato una terribile eredità, la prospettiva che divide la realtà sociale in tre sfere diverse e separate: quella politica, quella economica e quella socioculturale. Su questa distinzione noi abbiamo edificato le nostre istituzioni culturali e nei nostri scritti parliamo di tre insiemi di fattori o di variabili. Per fenomeni economici siamo portati a intendere quelli che hanno a che fare con il mercato, per fenomeni politici quelli che hanno a che fare con il processo decisionale dello stato e per fenomeni socioculturali quelli che appaiono determinati dalle nostre disposizioni mentali (e che solitamente vengono considerati più «soggettivi» in relazione ai vincoli più «oggettivi» del mercato e dello stato). Ma, nei termini di come effettivamente funziona il mondo, tutto ciò è un nonsenso. Non c'è nessuno che soggettivamente abbia tre motivazioni distinte, economiche, politiche e socio-culturali. Né esistono istituzioni concrete che si trovino esclusivamente in una sola delle tre sfere.

Consideriamo una tipica istituzione di cui gli storici dell'economia si occupano regolarmente, i sistemi produttivi in agricoltura e nell'industria. Perché mai dovremmo far rientrare nella storia *economica* le trattazioni che essi dedicano a questo tema? Basterà leggerle per rendersi conto del fatto che queste strutture non sono esaurientemente descritte dal rapporto che esse hanno con il mercato. I sistemi produttivi sono organizzati come altrettanti insiemi di rapporti sociali che incarnano particolari sistemi di credenze. Essi presuppongono processi politici particolari e ne sono vincolati. In pratica la nostra analisi, se vuole avere una plausibilità anche solo esteriore, deve essere «olistica». Perché mai, allora, dovremmo evitare la questione sul piano teorico?

La santa trinità politica/economia/società-cultura, per quanto consacrata dall'uso, non ha oggi alcun valore euristico. Probabilmente non l'ha mai avuto, ma certamente non lo ha più. Gli storici economici riconoscono sempre più questa circostanza diventando «storici sociali». Ma naturalmente non dobbiamo buttare via il bambino-insieme all'acqua sporca. Studiamo pure la dinamica della storia della famiglia, ma nel farlo non dimentichiamo le curve dei prezzi. E perché non tornare a occuparsi della situazione generale, e analizzare nello specifico anche la politica delle curve dei prezzi o della storia della famiglia? In breve, invece di aspirare a soppiantare l'economia, gli storici economici dovrebbero insistere perché l'aggettivo «economico» venga lasciato cadere. E non per dimenticare i fattori economici ma per sottolineare il carattere olistico dell'analisi.

Ciò di cui abbiamo bisogno è una fondamentale e globale riorganizzazione dell'attività di conoscenza nell'ambito delle scienze sociali storiche. In passato gli storici economici sono stati nello spirito i più vicini al tipo di scienza sociale storica che dobbiamo creare in futuro, una scienza in cui la

teoria venga costruita sulla base di uno studio della realtà, cioè della storia. L'unica realtà esistente è costantemente in divenire. Ed è questa realtà storica che dobbiamo teorizzare.

20. Analisi dei sistemi-mondo: la seconda fase

L'analisi dei sistemi-mondo esiste con questo nome da circa quindici anni. Alcune delle sue tesi, naturalmente, hanno storie più lunghe, anche lunghissime. Tuttavia, in quanto prospettiva, è emersa solo negli anni settanta. Essa si presentò come una critica delle teorie dominanti nelle varie scienze sociali, e soprattutto dello «svilupppismo» e della teoria della modernizzazione che sembravano dominare la scienza sociale in tutto il mondo durante gli anni sessanta.

La rivoluzione mondiale del 1968 non risparmiò il mondo della scienza sociale, e l'analisi dei sistemi-mondo fu parte di una più generale reazione al positivismo ideologizzato e al falso apoliticismo che erano stati il complemento della visione del mondo egemonica degli Stati Uniti. Benché l'analisi dei sistemi-mondo costituisse solo una variante di questa critica, essa si è distinta in prospettiva per aver comportato una rottura con la scienza sociale del XIX secolo più profonda di quella delle altre varianti, anche se probabilmente non ancora abbastanza profonda.

È difficile valutare «che cosa abbiamo imparato». In questo saggio illustrerò quelle che ritengo siano le principali premesse o tesi ragionevolmente *esplicitate*. Uso deliberatamente il verbo «esplicitare». Infatti, non intendo dire che queste premesse o tesi siano state largamente adottate o che siano andate esenti da contestazioni, magari di dettaglio, anche tra coloro che credo si riconoscano nella prospettiva dei sistemi-mondo, ma che vi è stata una loro sufficiente elaborazione, tale da renderle familiari anche ai non iniziati (così, per esempio, potrebbero apparire nei libri di testo come espressione di un «punto di vista»), e da essere considerata parte delle caratteristiche che definiscono una prospettiva dei sistemi-mondo.

Esistono, a mio avviso, tre di queste caratteristiche. La prima, e più ovvia, è che l'«unità di analisi» appropriata per lo studio dell'agire sociale è un «sistema-mondo». Questa tesi ha generato senza dubbio ampie discussioni sul cosiddetto problema micro-macro, che si traduce in questo caso nella questione della misura in cui l'agire locale e/o nazionale è spiegato/determinato dall'evoluzione strutturale al livello del sistema-mondo. Ritengo che questo sia un problema totalmente falso, ma non ne discuterò qui. Faccio semplicemente notare che, formalmente, la questione micro-macro non è diversa se si decide che i confini di una «società» sono quelli di un «sistema-mondo» o che essi corrispondano più o meno a quelli degli «stati-nazione». Anche in questo caso se ne potrebbe sostenere l'esistenza. La vera novità, dunque, è che la prospettiva dei sistemi-mondo nega che lo «stato-

nazione» rappresenti in alcun modo una «società» relativamente autonoma che «si sviluppa» nel corso del tempo.

La seconda caratteristica che ha contraddistinto la prospettiva dei sistemi-mondo è stata la *longue durée*. Questo naturalmente ci ha collocato nella tradizione delle «Annales», così come in quella del rigoglioso campo della «sociologia storica». Ritengo tuttavia che la prospettiva dei sistemi-mondo sia stata più specifica di entrambe queste tradizioni di pensiero, e abbia chiarito alcuni elementi che in esse rimangono confusi. La lunga durata è il corrispettivo temporale della qualità spaziale del «sistema-mondo». Essa riflette l'insistenza che i «sistemi-mondo» sono «sistemi storici», hanno cioè un inizio, uno sviluppo e una fine. Questa posizione chiarisce che le strutture non sono «immobili». Afferma, inoltre, che vi sono «transizioni» da un sistema storico al successivo, o ai successivi. Questa coppia, lo spazio di un «mondo» e il tempo di una «lunga durata», si combina a formare ciascun particolare sistema-mondo storico.

Il terzo elemento caratteristico dell'analisi dei sistemi-mondo è stato una certa concezione di un particolare sistema-mondo, quello nel quale viviamo, l'economia-mondo capitalistica. Elencherò qui di seguito i vari elementi che l'analisi ha esplicitato. Alcuni di essi sono stati mutuati, direttamente o in forma modificata, da altre precedenti prospettive. Altri erano relativamente nuovi. Ma è stata la loro combinazione che ha finito per essere associata all'analisi dei sistemi-mondo. Quello che segue è solo un elenco delle caratteristiche ritenute descrittive di un'economia-mondo capitalistica:

1. l'accumulazione incessante del capitale come sua forza motrice;
2. una divisione assiale del lavoro caratterizzata da una tensione fra centro e periferia, espressione di qualche forma di scambio ineguale che ha un carattere spaziale (non necessariamente come definito originariamente da Arghiri Emmanuel);
3. l'esistenza strutturale di una zona semiperiferica;
4. il ruolo ampio e persistente del lavoro non salariato accanto a quello salariato;
5. la corrispondenza tra i confini dell'economia-mondo capitalistica e quelli di un sistema interstatale composto da stati sovrani;
6. le origini di questa economia-mondo capitalistica in un periodo precedente al XIX secolo, probabilmente nel XVI secolo;
7. la tesi secondo la quale questa economia-mondo capitalistica ebbe origine in una parte del globo (in prevalenza l'Europa), e si espanse in seguito fino a coprire l'intero globo mediante un processo di «incorporazioni» successive;

8. l'esistenza in questo sistema-mondo di stati egemonici, sebbene i periodi della loro piena o indiscussa egemonia siano stati relativamente brevi;

9. il carattere non primordiale degli stati, dei gruppi etnici e degli aggregati domestici, che sono creati e ricreati costantemente;

10. l'importanza fondamentale del razzismo e del sessismo come principi organizzativi del sistema;

11. l'emergere di movimenti antisistemici che indeboliscono e allo stesso tempo rafforzano il sistema;

12. un modello formato da ritmi ciclici e da tendenze secolari che incarna le contraddizioni intrinseche del sistema e che spiega la crisi sistemica nella quale ci troviamo attualmente.

Naturalmente, questo elenco costituisce semplicemente un insieme di premesse e di tesi che sono state articolate, e che sono divenute relativamente familiari a molti. Non si tratta di un elenco di verità, tantomeno di un elenco di dottrine alle quali essere devoti. Senza dubbio molto lavoro empirico va svolto in relazione a ognuno di questi punti, e potrebbe esserci in futuro una loro consistente riformulazione teorica. Ma, in quanto visione relativamente coerente e articolata del capitalismo storico, essi esistono.

Dovrei parlare ora della «seconda fase» – delle questioni che sono state sollevate, ma non ancora articolate a sufficienza, e che dovrebbero, a mio avviso, impegnarci nei prossimi dieci o venti anni.

Il primo campo di indagine è relativo all'analisi dei sistemi-mondo diversi dall'economia-mondo capitalistica. Questo lavoro è stato avviato da Chris Chase-Dunn e da Janet Abu-Lughod, così come da molti archeologi i cui lavori sono in gran parte ignorati dagli studiosi impegnati nello studio del sistema-mondo moderno. Nello svolgimento di questo tipo di lavoro si verificheranno probabilmente tre cose: a) rivaluteremo ciò che è in effetti peculiare al sistema-mondo moderno; b) rivaluteremo ciò che intendiamo per sistema-mondo, in termini sia temporali sia spaziali; c) incominceremo a comparare sistematicamente differenti tipi di sistemi-mondo. Si vedrà poi se ciò ci condurrà fuori strada ancora verso una nuova visione del mondo nomotetica («la scienza comparativa dei sistemi-mondo») o verso una nuova visione del mondo idiografica («la descrizione dell'unico sistema-mondo che si è sviluppato per almeno 10 000 anni»).

Il secondo campo di indagine consiste nell'elaborazione di modalità per definire e misurare la polarizzazione all'interno dell'economia-mondo capitalistica. Nel secondo dopoguerra il concetto di polarizzazione è divenuto relativamente impopolare. L'analisi dei sistemi-mondo lo ha riportato alla ribalta, ma non lo ha mai realmente elaborato. Come dimostrarne l'esistenza?

E come misurarla? Vi è prima di tutto la difficoltà tecnica per cui nessuna misurazione che non sia operata a livello del sistema-mondo è utile o rilevante; a ciò va aggiunto che i confini del sistema sono cambiati costantemente nel corso del tempo. In secondo luogo, la polarizzazione non si ha teoricamente fra stati ma fra zone economiche, e tra classi e popoli. Infine, le statistiche non sono state raccolte dagli apparati statali in modo pertinente a tale analisi. I problemi di misurazione sono dunque scoraggianti.

Al di là della necessità di inventare nuovi insiemi di dati, rispetto alla quale negli ultimi quindici anni sono stati fatti pochi progressi reali, vi è la questione di come concettualizzare la polarizzazione. Se essa viene misurata nei termini di un certo tipo di reddito monetario ci troviamo di fronte a questioni, ben note da lungo tempo ma non risolte adeguatamente, relative a come tradurre in termini monetari reddito che non è monetizzato ma è tuttavia reale. Questo è, però, il minore dei nostri problemi. La questione principale è relativa alla qualità della vita. Per esempio, poiché vi sono oggi più individui sulla Terra, vi è ovviamente uno spazio minore per persona. Minor spazio effettivo? Sicuramente. Minor spazio utilizzabile? Può darsi. Quanto spazio usano, o hanno a loro disposizione, gli individui situati agli estremi nei termini della distribuzione del reddito, e come fare per saperlo? E che dire degli alberi? Gli strati superiori mondiali hanno più alberi da guardare, e gli strati inferiori meno rispetto a cinquecento anni fa? Vi è poi la questione della salute. Se viviamo tutti in media x anni più a lungo, ma alcuni vivono questi anni in condizioni di salute che permettono una vita soddisfacente, mentre altri si limitano a vegetare, vi è una ulteriore polarizzazione. Le questioni sono qui allo stesso tempo tecniche (come misurare) e sostanziali (che cosa misurare). Esse sono intricate. E sono inoltre intellettualmente cruciali nella disputa con le posizioni ancora vivacemente sostenute dagli sviluppisti. Fino a quando non affronteremo in modo convincente la questione della polarizzazione, non potremo pretendere di essere davvero influenti.

In terzo luogo, dobbiamo cominciare a indagare sulle scelte storiche che ci attendono nel futuro. Se riteniamo che tutti i sistemi storici giungano a una fine, sarà così anche per quello in cui viviamo. E se riteniamo che le tendenze secolari dell'attuale sistema lo abbiano condotto nella zona di crisi sistemica o di «transizione», allora è giunto il momento di impegnarci in un lavoro di utopistica: non utopismo, ma utopistica. L'utopistica è la scienza dell'utopia utopica, cioè il tentativo di chiarire le reali alternative storiche che sono di fronte a noi quando un sistema storico entra nella sua fase di crisi, e di valutare in quel momento di fluttuazioni estreme i vantaggi e gli svantaggi delle strategie alternative.

Nel rifiutare la scienza sociale del XIX secolo, l'analisi dei sistemi-mondo

respinge necessariamente anche il suo principale articolo di fede, la fiducia nell'inevitabilità del progresso. Credo che un plausibile modello alternativo del cambiamento sia quello dei processi non-lineari che infine raggiungono dei punti di biforcazione, dopo di che lievi fluttuazioni hanno enormi conseguenze (al contrario dei momenti di equilibrio nei quali ampie fluttuazioni hanno conseguenze minime). E il modello che Prigogine ha proposto per tutti i sistemi complessi («ordine attraverso il caos»), e un sistema sociale storico è il più complesso di tutti i sistemi conosciuti. Persino in sistemi semplici come i sistemi fisici, il tempo diviene la variabile cruciale; ciò ci obbliga a riconcettualizzare la realtà in termini di processi stocastici e irreversibili, una realtà all'interno della quale i processi deterministici e reversibili costituiscono un caso speciale e limitato. *A fortiori* ciò è valido per i sistemi storici complessi.

Il fatto che la soluzione di una biforcazione sia indeterminata non significa che costituisca qualcosa che va oltre la portata della ricerca razionale. Possiamo chiarire l'intreccio di forze in gioco, elaborare possibili vettori (e dunque luoghi di una possibile interferenza consapevole), e illuminare in tal modo le reali scelte storiche che sono davanti a noi. Non si tratta di questioni speculative ma di un serio problema di ricerca. È un lavoro in cui dovremmo già impegnarci.

Ho lasciato per ultima quella che ritengo la questione fondamentale, oltre che la gatta più dura da pelare. Sin dal principio abbiamo sostenuto che la nostra è una prospettiva unidisciplinare. Ci siamo tuttavia limitati a una adesione formale a questa posizione. C'è un lavoro impegnativo da svolgere, a tre livelli: teorico, metodologico e organizzativo.

Teoricamente, la questione è semplice. Nelle scienze sociali vi è un uso abituale della distinzione in tre settori: economico, politico e socio-culturale. Quando affermiamo che esiste una singola sfera con una singola logica incontriamo scetticismo. Ma almeno noi che lavoriamo in questa prospettiva crediamo in quello che sosteniamo? Alcuni, senza dubbio, ma non tutti. E in quasi tutti i nostri scritti ricadiamo nell'uso del linguaggio dei tre settori, E tempo di affrontare seriamente la questione.

La questione teorica è se questa triade di sfere dell'agire sociale – l'economia, o il mercato; la politica, o lo stato; la società, o cultura – sia in qualche modo utile, o non piuttosto dannosa. È possibile concepire una qualsiasi di queste sfere come dotata, anche ipoteticamente, di una attività autonoma? L'intera attività economica presuppone regole e preferenze socioculturali, e opera all'interno di vincoli politici. Gli stessi mercati sono creazioni sociopolitiche. Esiste, per esempio, un vero prezzo economico che possa essere in qualche modo separato dalla sua base politica e sociale? L'intera attività politica svolge la funzione di assicurare o perseguire un

vantaggio o un'esigenza di tipo economico così come il rafforzamento di obiettivi socioculturali. È possibile ritenere che la ricerca del potere prescindano da queste considerazioni? La stessa attività socioculturale è resa possibile ed è spiegata dal contesto economico e politico nel quale si svolge, ed è al servizio di obiettivi definiti in ultima analisi in questi termini. Come è possibile immaginare un'attività sociale (e/o culturale) che prescindano da questi fattori?

Non si tratta semplicemente del fatto che le tre sfere sono strettamente intrecciate. Piuttosto, l'attività umana all'interno di un dato sistema-mondo si sposta in modo indiscriminato e impercettibile all'interno di ciascuna sfera, così come tra di esse. Costituiscono dunque davvero sfere separate? Talvolta si sostiene che, sebbene esse non fossero separate prima dell'avvento del sistema-mondo capitalistico, lo siano diventate con quest'ultimo. Ma il lavoro descrittivo svolto finora dall'analisi dei sistemi-mondo sui modi in cui il capitalismo storico ha in realtà operato ci porta a essere molto scettici sul fatto che la separazione delle sfere abbia avuto alcuna realtà funzionale anche in questo sistema. Se ciò è vero, stiamo dunque lavorando a modelli inadeguati e stiamo indebolendo le nostre stesse argomentazioni continuando a usare questo linguaggio. Occorre cominciare immediatamente a elaborare modelli teorici alternativi.

Ciò ci costringerà ad affrontare e chiarire le implicazioni metodologiche dell'analisi dei sistemi-mondo: vale a dire che, in realtà, né il modo di conoscenza nomotetico né quello idiografico esistono, e che l'unica epistemologia plausibile risiede nel paludoso terreno intermedio del concetto di sistema storico. La nostra conoscenza si riferisce cioè a strutture che riproducono se stesse, e che allo stesso tempo cambiano costantemente e dunque non si riproducono mai in modo perfettamente eguale. Possiamo scoprire le regole attraverso le quali i ritmi ciclici sembrano operare, ma esse non descrivono mai fedelmente ciascuna situazione empirica data. La scienza della complessità è la scienza della descrizione ottimale di ciò che è intrinsecamente impreciso.

Non possiamo tuttavia limitarci soltanto a esplicitare questa metodologia. Abbiamo inoltre il compito enorme di creare dati a livello del sistema-mondo che riflettano questa realtà imprecisa con la massima precisione. Si tratta di un arduo lavoro di immaginazione, intellettualmente difficile e materialmente faticoso, che impegnerà per almeno cinquanta anni decine di migliaia di studiosi prima di produrre risultati significativi, Abbiamo esitato troppo a lungo.

Potremmo infine essere costretti, nostro malgrado, ad affrontare quelle che politicamente appaiono come le difficili implicazioni organizzative del nostro lavoro: la riorganizzazione su vasta scala del settore delle scienze sociali nelle

biblioteche e nelle università. Sono occorsi cento anni per l'istituzionalizzazione delle attuali divisioni disciplinari, ed esse sono ora ben radicate. La scienza sociale è un megacolosso, e persino i suoi piedi di argilla sono troppo grandi e robusti per essere scalfiti facilmente. Tuttavia, una volta affrontate le questioni teoriche e metodologiche, non ci sarà più possibile evitare le implicazioni organizzative dei nostri punti di vista radicali. Ma questa è forse la terza fase. La seconda è per il momento già abbastanza impegnativa.

Postfazione

Raccogliendo sotto il titolo *Unthinking Social Science* alcuni dei suoi scritti di teoria e storia dell'analisi sociale, Wallerstein lancia un appello esplicito all'inversione di una linea di pensiero e di lavoro scientifico che domina i saperi sociali istituzionalizzati. La crisi sembra ormai giunta a un punto di maturazione irreversibile e dunque va affrontata abbandonando vecchi schemi reificati per elaborarne di nuovi.

In realtà il programma scientifico di Immanuel Wallerstein si è formato e sviluppato all'insegna del rifiuto di una divisione del lavoro nelle scienze sociali basata sulle partizioni disciplinari e sulla centralità del paradigma struttural-funzionale e comportamentista. Uno dei primi insegnanti (di cui divenne più tardi collega alla Columbia University) cui si è ispirato è stato proprio Charles Wright Mills, il quale non faceva mistero del suo rifiuto di una scienza formalista, espresso con straordinaria efficacia in *L'immaginazione sociologica*.

La «crisi» della sociologia occidentale, che per l'essenziale era una crisi dei paradigmi dominanti della sociologia statunitense, era stata già denunciata nei primi anni cinquanta da Mills come inadeguatezza sia teorica e metodologica sia morale, ma soprattutto come mancanza di specificità storica. Sono gli anni della guerra fredda, del maccartismo e della caduta della tensione democratica che aveva animato la storia della sinistra americana e della scienza sociale *liberal* e molti intellettuali vivono una condizione di disorientamento che viene solo in parte ridotto nella fase della *distensione* fra Est e Ovest. Wallerstein si forma dunque in un periodo di crisi dell'impegno politico dell'intelligentsia *liberal* americana, ma su posizioni di costante presenza in movimenti e iniziative tendenti a salvaguardare i diritti civili e la democrazia conseguente. Tutto il suo programma scientifico si è costituito intorno a questi valori.

Il suo primo interesse si è rivolto allo sviluppo politico degli stati africani in via di indipendenza, ma proprio questa specializzazione di «africanista», divenuto in seguito uno dei più autorevoli e originali analisti del settore, lo spinge a rafforzare una già forte propensione a vedere criticamente la scienza sociale del suo paese.

Inoltre, studiando l'Africa francese si trova ad avere regolari contatti con la scienza sociale francese, dapprima con africanisti e antropologi come Balandier, più tardi con altri eminenti interpreti dell'analisi sociale non funzionalista, fra i quali emergerà Fernand Braudel. Per un giovane sociologo della Columbia, che ha studiato e lavorato con maestri come Merton,

Lazarsfeld, Lynd, Lipset, Wright Mills, Daniel Bell, ma che sente tutta l'inadeguatezza dello struttural-funzionalismo, la ricerca di paradigmi di resistenza e di vie nuove all'analisi sociale diviene il programma di una vita.

Questa ricerca si farà più urgente negli anni sessanta, come bisogno di analisi comparata e studio storico degli sviluppi nazionali. L'unità di analisi è ancora lo «stato-nazione», ma insieme al suo amico e collega Terry Hopkins, Wallerstein incomincia a vedere un altro sviluppo, storicamente identificabile, che più tardi chiamerà formazione del «sistema mondiale dell'economia moderna». La nuova unità di analisi della scienza sociale sarà da quel momento il sistema-mondo e non più l'ormai obsoleto «stato-nazione».

L'analisi storico-sociale aveva già da tempo in forme più o meno esplicite avviato questa linea di ricerca specialmente attraverso gli studi sulla formazione del mercato mondiale, per cui uomini come Petty, Smith, Marx e i loro numerosi continuatori non si trovano in contrasto con l'approccio all'analisi del sistema-mondo, Tuttavia questo approccio non era mai stato teorizzato e portato avanti depurato degli equivoci derivanti dalla pretesa centralità dello «stato-nazione», Wallerstein si fa interprete di questa esigenza e decide di riscrivere la storia della moderna economia-mondo, restituendo alla sociologia un oggetto dotato di specificità storica e non più frammentato.

Dal 1974, anno di pubblicazione del primo volume di *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (Academic Press, New York), dedicato alla storia del sistema mondiale dell'economia moderna, l'opera di Wallerstein diviene oggetto di valutazione da parte di scienziati sociali-storici in tutto il mondo. In particolare l'opera desta ampio dibattito fra gli storici economici, che giungono talvolta a vederla come un intruso, mentre i politologi denunciano una presunta scarsa attenzione per il «ruolo dello stato» in tutta la faccenda. In realtà ci troviamo di fronte a un lavoro di scienza sociale totale, incurante di qualsiasi partizione disciplinare, nella linea già indicata da un maestro come Braudel, che ne sarà autorevole sponsor.

Tutto il lavoro successivo di Wallerstein non è che un costante adeguamento a questa nuova prospettiva. Dalla fondazione a Binghamton del Fernand Braudel Center, alla creazione di «Review a Journal of thè Fernand Braudel Center for thè Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations», all'avvio di collane editoriali, gruppi di ricerca internazionali, iniziative culturali tendenti a creare una cultura diffusa della nuova visione, Wallerstein ha instancabilmente portato avanti il suo progetto, talvolta in associazione con altri studiosi, come nel caso di Hopkins o Giovanni Arrighi o Maurice Aymard, talvolta con l'aiuto dei giovani ricercatori del Fernand Braudel Center.

Per quanto prematuro, un bilancio dell'approccio di Wallerstein all'analisi dei sistemi-mondo rivela una capacità di lettura della formazione dell'odierno sistema-mondo che non era alla portata dei precedenti paradigmi. Fra i tanti risultati innovativi dell'approccio si segnala per la sua originalità lo studio dell'incorporazione delle aree esterne nel sistema, come nuove periferie. Questa storia, in passato raccontata per lo più come storia coloniale, è ora oggetto del terzo volume del *Sistema mondiale* e mostra tutti i limiti delle storie nazionali più o meno integrate o comparate. Ma la diffusione dell'approccio all'analisi dei sistemi-mondo deve ancora mostrare tutta la sua produttività.

La raccolta qui presentata ha come filo conduttore la denuncia dei limiti dei paradigmi del XIX secolo. È in quel periodo, secondo Wallerstein, che si costituisce quel complesso organizzato di saperi, il cui compito sarà di rappresentare le coordinate ideologiche del capitalismo nella fase di egemonia inglese nel sistema-mondo. Consolidandosi, questa rappresentazione finisce per imporsi a livello accademico, istituzionalizzandosi in discipline.

Unthinking dunque significa abbandonare un modo di rappresentazione, disapprenderlo, per avviare un processo più adeguato di formazione dei saperi sociali storici. Il problema è quello di una ristrutturazione delle scienze sociali storiche che in futuro potrà portare a una radicale «riforma» delle istituzioni di ricerca e istruzione superiore, eliminando le partizioni disciplinari considerate arbitrarie e ponendo le premesse per una scienza sociale unificata.

Il programma scientifico di Wallerstein assume questo compito di radicale riorganizzazione della scienza sociale proprio in concomitanza con l'esplosione delle lotte studentesche negli Stati Uniti, quasi come espressione intellettuale e accademica di queste lotte che fanno del 1968 una «rivoluzione mondiale», anche contro i «paradigmi del XIX secolo». Sono trascorsi decenni da quella data, ma il processo politico-culturale di abbandono dei vecchi paradigmi stenta a decollare. Ciò può voler dire che le categorie analitiche e le vecchie visioni sono ancora funzionali, ma forse può essere il segno della straordinaria vischiosità dei vecchi modi di rappresentazione, profondamente interiorizzati. In fondo si tratta dei «valori» con i quali ogni giorno affrontiamo le contingenze organizzative.

Una scienza sociale costruita per un mondo ideologico fatto di stati-nazione si trova oggi a dover far posto al mondo ideologico postulato dal sistema mondiale dell'economia. Il contributo di Wallerstein consiste proprio nel prendere atto sul piano scientifico di questa nuova situazione e svolgerne le conseguenze.

Orlando Lentini

Bibliografia

- Amin S., 1980, *Révolution ou décadence? La crise du système impérialiste contemporain et celle de l'Empire romain*, in «Review», iv, 1 (estate), 155-6.
- Amin S., 1982, *Crisis, Nationalism and Socialism*, in S. Amin, G. Arrighi, A.G. Frank, I. Wallerstein (a c. di), *Dynamics of Global Crisis*, Monthly Review Press, New York, pp. 167-231.
- Arrighi G., Drangel J., 1986, *The Stratification of the World-Economy, An Exploration of the Semiperipheral Zone*, in «Review», X, 1 (estate), pp 9-74.
- Arrighi G., Hopkins T.K., Wallerstein I., 1992, *Antisystemic Movements*, Verso, Londra (trad. it., manifestolibri, Roma).
- Aymard M., 1978, *Impact of the Annales School in Mediterranean Countries*, in «Review», I, 3/4 (inverno-primavera), pp. 53-64.
- Bergeron L., 1979-81, *La rivoluzione agricola in Inghilterra*, in Pierre Leon (a c. di), *Storia economica e sociale del mondo*, 12 voll., Laterza, Roma-Bari, vol. III, *Le rivoluzioni*.
- Bergier J.F., 1979, *Borghesia industriale e classe operaia*, in C.M. Cipolla (a c. di), *Storia economica d'Europa*, 6 voll., Utet, Torino, vol. III. *La rivoluzione industriale*, pp. 357-407.
- Bloch M., 1979, *La fine della comunità e la nascita dell'individualismo agrario nella Francia del XVIII secolo*, Jaka Book, Milano.
- Braudel F., 1953, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino.
- Braudel F., 1978, *En guise de conclusion*, in «Review», I, 3/4 (inverno-primavera), pp. 243-83.
- Braudel F., 1981-82, *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secc. XV-XVIII)*, 3 voll., Einaudi, Torino.
- Braudel F., 1989, *Storia e scienze sociali. La «dunga durata»*, in *Scritti sulla storia*, Mondadori, Milano pp. 57-92.
- Braudel F., 1991, *La mia formazione di storico*, in *Scritti sulla storia II*, il Saggiatore, Milano, pp. 2-28.
- Bücher K., 1901, *Industrial Evolution*, Henry Holt, New York.
- Bücher K., 1913, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, XIX ed., H. Laupp'schen Buchhandlung, Tubinga.
- Caracciolo A., Giarrizzo G., Manselli R., Ragionieri E., Romano R., Villari R., Vivanti C. 1974, *Carattere originale e prospettive di analisi: ancora sulla «Storia d'Italia»* Einaudi, Discussione, in «Quaderni storici», 26 (maggio-agosto), pp. 523-58.
- Chase-Dunn C., (a c. di), 1982, *Socialist States in the World-System*, Sage, Beverly Hills.
- Chaudhuri K.N., 1981, *The World-System East of Longitude 20° The European Role in Asia, 1500-1750*, in «Review», V, 2 (autunno), pp. 219-45.
- Cole G.D.H., 1961, *Storia economica del mondo moderno*, Garzanti, Milano.
- Cole W.A., Deane P., 1974, *La crescita dei redditi nazionali*, in Aa.Vv., *Storia economica Cambridge*, 8 voll., Einaudi, Torino, vol. vi, pp. 5-64.
- Coleman D.C., 1966, *Industrial Growth and Industrial Revolutions*, in EM. Carus-Wilson (a c. di). *Essays in Economic History*, St. Martin's Press, New York, II, pp. 334-5.
- Copans J., 1978, *In Search of Lost Theory: Marxism and Structuralism within French Anthropology*, in «Review», III, 1 (estate), pp. 45-73.
- Crouzet F., (a c. di), 1972, *Capital Formation in the Industrial Revolution*, Methuen, Londra.

- Daumas M., 1965, *Introduction*, in M. Daumas (a c. di), *Histoire générale des techniques*, vol. II. *Les premières étapes du Machinisme*, Presses Universitaires de France, Parigi, pp. V-XIX.
- Davis R., 1973, *The Rise of the Atlantic Economies*, Weidenfeld and Nicolson, Londra.
- Deane Ph., 1971, *La prima rivoluzione industriale*, Il Mulino, Bologna.
- Deane P., 1980, *La rivoluzione industriale in Inghilterra*, in C.M. Cipolla (a c. di), *Storia economica d'Europa*, 6 voll., Utet, Torino, vol. IV, *L'emergere delle società industriali*, pp. 119-67.
- Dubuc A., 1978, *The Influence of the Annales School in Québec*, in «Review», I, 3/4 (inverno-primavera), pp. 123-45.
- Elias N., 1984, *Notizen zum Lebenslauf*, in P. Gleichman et al., *Macht und Zivilization*, Suhrkamp, Francoforte, pp. 9-82 (trad. it., *Potere e civiltà*, Il Mulino, Bologna 1983).
- Elmore R., 1978, *View from the Rive Gauche. A Comment On Annales Historiography*, in «Psychohistory Review», 7 (autunno), pp. 30-5.
- Engels F., 1977, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Newton Compton, Roma.
- Eversley D.E.C., 1967: *The Home Market and Economic Growth in England, 1750-1780*, in E.L. Jones, G.E. Mingay (a c. di). *Land, Labour and Population in the Industrial Revolution*, Edward Arnold, Londra, pp. 206-59.
- Febvre L., 1950, *Un livre qui grandit. La Méditerranée et le monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*, in «Revue historique», CCII, 2 (204), pp. 216-24.
- Febvre L., 1953a, *Avant-propos*, in *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, Parigi, pp. V-IX.
- Febvre L., 1953b, *Face au vent. Manifeste des «Annales» Nouvelles*, in *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, Parigi, pp. 34-43.
- Febvre L., 1966a, *Dal 1892 al 1933: esame di coscienza di una storia e di uno storico*, in *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino, pp. 68-83.
- Febvre L., 1966b, *Vivere la storia*, in *Problemi di metodo storico*, Einaudi. Torino, pp. 139-54.
- Fohlen C., 1980, *La rivoluzione industriale in Francia*, in C.M. Cipolla, *Storia economica d'Europa*, 6 voll., Utet, Torino, vol. IV, *L'emergere delle società industriali*, pp. 1-55.
- Furet F., 1971, *L'histoire quantitative et la construction du fait historique*, in «Annales ESC», XXVI, 1 (gennaio-febbraio), pp. 63-75.
- Genet J., 1982, *I negri*, Einaudi, Torino.
- González J. L., 1980. *El país de cuatro pisos*, Ed. Huracán, Rio Piedras. Puerto Rico.
- Goubert P., 1976a, *L'ancien régime*, vol. I. *La società*, Jaka Book, Milano.
- Goubert P., 1976 b, *L'ancien régime*, vol. II, *I poteri*, Jaka Book, Milano.
- Gould C.C., Handler M., 1989, *Information Needs in the Social Sciences. An Assessment*, Research Libraries Group, Mountain View, CA.
- Hazard P., 1973, *The European Mind, 1680-1715*, Penguin, Harmondsworth.
- Hexter J.H., 1972, *Fernand Braudel and the «monde braudélien»*, in «Journal of Modern History», XLIV, 4 (dicembre), pp. 480-539.
- Hobsbawm E.J., 1963, *Le rivoluzioni borghesi, 1789-1848*, il Saggiatore, Milano.
- Hobsbawm E.J., 1978, *Comments*, in «Review», I, 3/4 (inverno-primavera), pp. 157-62.
- Hofstadter D.R., 1981, *Metamagical Themes*, in «Scientific American», 245 (novembre), pp. 22-43.
- Hopkins T.K., Wallerstein I., 1987, *Capitalism and the Incorporation of New Zones into the World-economy*, in «Review», X, 5/6, supplemento (estate-autunno), pp. 763-79.

- Hunt E.K., 1984, *Was Marx a Utopian Socialist?*, in «Science and Society», 48, 1 (primavera), pp. 90-7.
- Huppert G., 1978, *The Annales School before the «Annales»*, in «Review», I, 3/4 (inverno-primavera), pp. 215-9.
- Jones E.L., 1988, *Growth Recurring. Economic Change in World History*, Clarendon Press, Oxford.
- Keyfitz N., 1976, *World Resources and the World Middle Class*, in «Scientific American», 235 (luglio), pp. 28-35.
- Kinser S., 1981, *Annaliste Paradigm? The Geohistorical Structure of Fernand Braudel*, in «American Historical Review», 86, 1 (febbraio), pp. 63-105.
- Labrousse E., 1970, *En survol sur l'ouvrage*, in F. Braudel, E. Labrousse (a c. di), *Histoire économique et sociale de la France*, vol., II, *Des derniers temps de l'âge seigneurial aux préludes de l'âge industriel, 1660-1789*, Presses Universitaires de France, Parigi, pp. 693-740.
- Landes D., 1978, *Prometeo liberato*, Einaudi, Torino.
- Lefebvre H., 1980, *Marxism Exploded*, in «Review», IV, 1 (estate), pp. 19-32.
- Le Goff J., 1981, *La mentalità: una storia ambigua*, in J. Le Goff, Nora (a c. di), *Fare storia*, Einaudi, Torino.
- Le Roy Ladurie E., 1913, *De la crise ultime à la vraie croissance, 1660-1789*, in G. Duby (a c. di), *Histoire de la France rurale*, vol. II, *L'âge classique des paysans, 1340-1789*, Seuil, Parigi, pp. 355-599.
- McNeill W.H., 1986, *Mythistory and Other Essays*, University of Chicago Press, Chicago.
- Mannheim K., 1957, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna.
- Mantoux P., 1971, *La rivoluzione industriale*. Editori Riuniti, Roma.
- Marx K., 1965, *Il capitale*, 3 voll., Editori Riuniti, Roma.
- Marx K., 1966, *Critica al programma di Gotha*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx K., 1984, in *Il capitale*, libro I, capitolo VI, *Risultati del processo di produzione immediato*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx K., Engels F., 1972, *Lettere 1844-1837*, in *Opere complete*, vol., XXXVIII, Editori Riuniti, Roma.
- Marx K., Engels F., 1913, *Lettere. Gennaio 1868-luglio 1870*, in *Opere complete*, vol., XLIII, Editori Riuniti, Roma, pp. 41-132.
- Marx K., 1977a, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1830*, in Marx-Engels, *Opere complete*, vol. X, Editori Riuniti, Roma.
- Marx K., 1977b, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, in Marx Engels, *Opere Complete*, vol. XI, Editori Riuniti, Roma, pp. 105-205.
- Mathias P., 1969, *The First Industrial Nation*, Methuen, Londra.
- Mathias P., O'Brien P., 1976, *Taxation in Britain and France 1713-1810*, in «Journal of European Economic History», I, 3 (inverno), pp. 601-50.
- Meldolesi L. 1982, *L'utopia realmente esistente: Marx e Saint-Simon*, Laterza, Roma-Bari.
- Moro T., 1979, *Utopia*, Guida, Napoli.
- Morineau M., 1971, *Les faux-semblants d'un démarrage économique: agriculture et démographie en France au XVIII^e siècle*, Armand Colin, Parigi.
- Myrdal G., 1944, *An American Dilemma*, Harper and Row, New York.
- Myrdal G., 1954, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, Harvard University Press, Cambridge (tr. it., *L'elemento politico nella formazione delle dottrine nell'economia pura*, Sansoni, Firenze 1949).
- Myrdal G., 1959, *Teoria economica e paesi sottosviluppati*, tr. it., Feltrinelli, Milano.

- Myrdal G., 1966, *Il valore nella teoria sociale*, Einaudi, Torino.
- Myrdal G., 1971, *Saggio sulla povertà di 11 paesi asiatici*, 3 voll., il Saggiatore, Milano.
- Myrdal G., 1973, *L'obiettività nelle scienze sociali*, Einaudi, Torino.
- Myrdal G., 1975, *Controcorrente. Realtà di oggi e teoria di ieri*, Laterza, Bari.
- Myrdal G., 1975b, *The Equality Issue in World Development*, in «Swedish Journal of Economics», LXXVII, 4, pp. 413-32.
- Myrdal G., 1976, *The Meaning and Validity of Institutional Economics*, in K. Dopfer (a c. di), *Economics in the Future*, Westview, Boulder, pp. 82-9.
- Myrdal G., 1981, *What is Political Economy?*, in R.A. Solo, C.W. Anderson (a c. di), *Value Judgment and Income Distribution*, Praeger, New York, pp. 41-53.
- Nef T.U., 1943, *The Industrial Revolution Reconsidered*, in «Journal of Economic History» III, 1, pp. 1-31.
- Nolte H.-H., 1982, *The Position of Eastern Europe in the International System in Early Modern Times*, in «Review», VI, 1 (estate), pp. 25-84.
- O'Brien P.K., Keyder C., 1978, *Economic Growth in Britain and France, 1780-1914*, G. Alien and Unwin, Londra.
- Ollman B., 1971, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Polanyi K., 1974, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino.
- Pomian K., 1977, *Cicli*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. II, pp. 1141-91.
- Pomian K., 1978, *Impact of the Annales School in Eastern Europe*, in «Review», 1, 3/4 (inverno-primavera), pp. 101-18.
- Prigogine I., Allen P.M., Herman R., 1977, *Long-term Trends and the Evolution of Complexity*, in E. Laszlo e J. Bierman (a c. di), *Studies in the Conceptual Foundations*, Pergamon, New York, pp. 1-26.
- Prigogine L, et al., 1982, *Openness. A Round-Table Discussion*, in «Family Process», 20 (marzo), pp. 57-70.
- Prigogine I., Stengers I., 1981, *La nuova alleanza*, Einaudi, Torino.
- Randall J.H. Jr., 1940, *The Making of the Modern Mind*, Houghton Mifflin, Cambridge (MA).
- Schumpeter J., 1977, *Il processo economico. Cicli Economici*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Stein L. von, 1959, *Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der Französischen Revolution bis zum Jahre 1830*, 3 voll., Georg Olms, Hildesheim.
- Stoianovich T., 1978, *La scuola storica francese. Il paradigma delle «Annales»*, ISEDI, Milano.
- Supple B., 1979, *Lo stato e la rivoluzione industriale, 1700-1914*, in C.M. Cipolla (a c. di), *Storia economica d'Europa*, 6 voll., Utet, Torino, vol. III, *La rivoluzione industriale*.
- Thompson E.P., 1978, *The Poverty of Theory*, Merlin Press, Londra.
- Tillich P., 1948, *The Protestant Era*, University of Chicago Press, Chicago (tr. it., *L'era protestante*, Claudiana, Torino 1952).
- Tilly C., 1978, *Anthropology, History and the «Annales»*, in «Review», 1,3/4 (inverno-primavera), pp. 207-13.
- Wallerstein I., 1980a, *The Annales School: the War on Two Fronts*, in «Annales of Scholarship», I, 3 (estate), pp. 85-91.
- Wallerstein I., 1980b, *The Future of the World-Economy*, in T.K. Hopkins, I. Wallerstein (a c. di), *Processes of the World-System*, Sage, Beverly Hills, pp. 167-80.
- Wallerstein I., 1978, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, vol. I, *L'agricoltura capitalistica e le origini del sistema mondiale dell'economia europea nel XVI secolo*. Il

- Mulino, Bologna.
- Wallerstein I., 1982, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, vol. II, *Il mercantilismo e il consolidamento dell'economia-mondo europea, 1600-1750*, Il Mulino, Bologna.
- Wallerstein I., 1984, *The Politics of the World Economy. The States, the Movements and the Civilizations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wallerstein I., 1985, *Il capitalismo storico*, Einaudi, Torino.
- Wallerstein I., 1988, *La crisi come transizione*, in G. Arrighi et al., *Dinamiche della crisi mondiale*, Editori Riuniti, Roma, pp. 115-52.
- Wallerstein I., 1989a, *The French Revolution as a World-Historical Event*, in «Social Research», LVII, 1 (primavera), pp. 33-52.
- Wallerstein I., 1989b, *The Modern World-System*, vol. III, *The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy*, Academic Press, San Diego.
- Wallerstein I., 1989c, *Revolution in the World-System*, in «Theory and Society», XVIII, 4 (luglio), pp. 431-49.
- Weber M., 1971, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino.

Note

[←1]

La cosiddetta tesi atlantica è un amalgama di queste due prospettive, anche se fu inizialmente presentata prima dell'apparizione della posizione revisionista. La tesi atlantica sostiene che la rivoluzione francese fu sia borghese sia antidispotica; e che ha inoltre avuto un carattere sistemico-mondiale in quanto le sue origini, al pari di quelle delle altre rivoluzioni «atlantiche» più o meno contemporanee, risiedevano nella comune fonte del pensiero illuministico. Essa unisce, a seconda dei punti di vista, gli aspetti migliori o quelli peggiori delle altre due tesi.

[← 2]

Per «bottino di Plassey» si intende il complesso delle ricchezze che amministratori e commercianti inglesi portarono in patria dalle colonie e in particolare dal subcontinente indiano – e che, secondo diversi autori, sia inglesi sia indiani, avrebbe finanziato la rivoluzione industriale inglese. L'espressione ha origine nella vicenda di Lord Plassey (Robert Clive), generale e uomo politico inglese, che come amministratore civile del Bengala si arricchì a tal punto da indurre il parlamento ad aprire un'inchiesta [N.d.T.].

[← 3]

Per quanto posso capire, questo processo sembra parallelo a un modello matematico molto generale, scoperto di recente, di «anelli retroattivi», nel quale i meccanismi di feedback mantengono l'ordine fino a che esso si approssima a un certo livello, oltre il quale un ulteriore piccolissimo cambiamento induce un «modello caotico» (Hofstadter, 1981).

[← 4]

Nathan Keyfitz (1976) ha stimato le dimensioni della «classe media mondiale» in un settimo della popolazione complessiva. Il criterio che egli ha usato consiste nel calcolare la percentuale di individui il cui reddito è superiore alla linea di povertà fissata negli Stati Uniti. Usando una definizione leggermente più restrittiva, che identifica la classe media con coloro che vivono del plusvalore prodotto da altri, sono giunto alla stima approssimativa di un decimo.

[← 5]

Cfr. anche David Landes (1978, p. 57): «I cambiamenti tecnologici che indichiamo col nome di “rivoluzione industriale” portarono a una rottura col passato quale non si era avuta dall’invenzione della ruota in poi».

[← 6]

Questa è, per esempio, la tesi centrale di Paul Mantoux.

[← 7]

Il ruolo decisivo della domanda interna è sostenuto, per esempio, da D.E.C. Eversley (1967). La tesi opposta, che enfatizza l'importanza della domanda estera, è avanzata da W.A. Cole e Phyllis Deane (1974, p. 59): «Il caso dell'Inghilterra è il prototipo classico di una rivoluzione industriale basata sul commercio estero».

[← 8]

«Qualsiasi causa vogliamo invocare per spiegarlo, il progresso britannico non era comunque dovuto alla superiorità scientifica e tecnica degli inglesi [...] Fortunatamente non era indispensabile una grande raffinatezza culturale perché si compisse la rivoluzione industriale [...] Una volta verificatesi le condizioni opportune, le innovazioni tecniche della rivoluzione industriale scaturivano praticamente da sé, salvo nel caso dell'industria chimica» (Hobsbawm 1963, pp. 48-9).

[← 9]

Karl Polanyi (1974, p. 107) trae questa conclusione: «Soltanto con il 1834 nacque in Inghilterra un mercato concorrenziale del lavoro; non si può dire quindi che il capitalismo industriale come sistema sociale sia esistito prima di quella data». Va ricordata la pittoresca analisi che Thorold Rogers fa della legge sul domicilio (Act of Settlement), che governò il mercato del lavoro inglese dal 1666 fino all'introduzione dello Speenhamland nel 1795: «La legge sul domicilio non ebbe come conseguenza soltanto quella di inchiodare l'affittuario al suolo, ma consentì ai ricchi proprietari di derubare i loro vicini e di esaurire prematuramente le forze e la salute dei lavoratori. Tutto questo mentre i patrioti e gli impiegati ciarlavano della libertà e del governo autoritario, distinti signori e belle signore amavano parlare dei diritti dell'uomo, di Rousseau e della rivoluzione francese, e Burke e Sheridan denunciavano il despotismo di Hastings. Ma alla porta della sua casa, a Beaconsfield, Burke ha certamente visto tutti i giorni dei servi che godevano di minor libertà di quei Rohillas, le cui sofferenze ha descritto con eloquenza patetica». (Citato in Pierre Mantoux, 1971, p. 512.)

[← 10]

«In un mondo sempre più dominato da un'economia di tipo capitalista, il favore originariamente riconosciuto ai capi di alcune piccole comunità di villaggio, chiuse su se stesse, si trovò ad assumere a poco a poco un valore fino ad allora insospettato» (Bloch, 1979, p. 118).

[← 11]

Sul libero commercio Deane aggiunge (1971, pp. 237-8): «Le lunghe guerre incominciate nel 1793, tuttavia, provocarono un rovesciamento della tendenza verso il libero scambio; esse, infatti, introdussero molte incertezze nella situazione economica, costringendo il governo ad aumentare le tariffe più redditizie nello sforzo di finanziare la guerra. L'incertezza economica e la ricerca di entrate da parte del governo perdurarono anche nel periodo successivo alla fine della guerra e, sebbene gli uomini politici educati alle dottrine di Adam Smith mancassero di convinzione nei confronti di una politica commerciale più aperta, i produttori avevano perso la pazienza». Dal canto suo Barry Supple (1979, p. 277) afferma che «lo stato svolse un ruolo importante, anche se indiretto, nella prima rivoluzione industriale dell'età moderna».

[← 12]

Le Roy Ladurie sostiene che la Francia si trovò ad affrontare un'alternativa dall'esito incerto tra un'alleanza politica che egli chiama soluzione inglese e un'altra, che venne effettivamente scelta, e che chiama soluzione francese: «La rivoluzione francese, come evento *unico*, non fu inevitabile, o almeno sarebbe difficile dimostrare che lo è stata [...] Fu un'espressione del comportamento finale esasperato di una società [...] Nelle campagne la rivoluzione francese fu una conseguenza diretta della crescita economica del XVIII secolo, anche quando, o specialmente quando, tale crescita conobbe un momentaneo arresto negli anni ottanta. Fu nello stesso tempo sintomo di rottura col passato e di continuità» (Le Roy Ladurie, 1975, p. 591).

[← 13]

A proposito dell'agricoltura Louis Bergeron (1979-81, p. 263) afferma: «E infine, ammesso che si abbia una “rivoluzione agricola”, si tratta di una rivoluzione inglese? Nel XVIII secolo in questo campo l'Inghilterra non fa che colmare il ritardo rispetto alle Fiandre e all'Olanda».

[← 14]

Coleman (1966, p. 350) cerca di confutare queste tesi di Schumpeter, ma i suoi argomenti non mi sembrano convincenti.

[← 15]

Hobsbawm (1963, pp. 101-2) spiega la cosa in questi termini: «I giacobini abolirono tutti i diritti feudali superstiti senza alcun indennizzo per quelli che ne vennero privati, facilitarono ai piccoli risparmiatori l'acquisto delle terre confiscate degli emigrati, e [...] abolirono la schiavitù nelle colonie francesi [...] [In tal modo] essi costruirono quella cittadella inespugnabile di piccoli e medi proprietari contadini, di piccoli artigiani e di bottegai economicamente arretrati, ma appassionatamente devoti alla rivoluzione e alla repubblica, che da allora ha sempre continuato a dominare la vita del paese. La trasformazione capitalista dell'agricoltura e della piccola impresa, condizione essenziale per un rapido sviluppo economico, venne quasi arrestata».

[← 16]

Questo tema ha trovato una formulazione stimolante e ricca di implicazioni relative alla storia economica in Pomian (1979).

[← 17]

Questo saggio è stato presentato al XX Congresso tedesco di sociologia, tenutosi a Dortmund dal 9 al 12 ottobre 1984. Questo spiega il frequente riferimento a definizioni tratte dai dizionari tedeschi. Come è noto, nel 1990 l'esistenza separata della Repubblica Democratica Tedesca ha avuto fine. In effetti questo rafforza ciò che ho sostenuto nel discorso. Il testo rimane dunque immutato malgrado alcune frasi possano sembrare datate.

[← 18]

Questa è la tesi di E.K. Hunt (1984), che tuttavia non fa alcun riferimento a Mannheim.

[← 19]

È per questo motivo che Norbert Elias mi ha suggerito che sarebbe meglio sostituire all'appellativo «marxismo ortodosso» quello di «marxismo dei partiti», per sottolineare le «basi materiali» di queste idee.

[← 20]

Essa si collega sotto questo aspetto a un movimento interno alle scienze fisiche. Cfr. Prigogine e Stengers (1981).

[← 21]

Bisognerebbe tener presente la valutazione che Norbert Elias ha fatto sul perché Mannheim volle discutere l'utopia come qualcosa di diverso dall'ideologia: «Mi sono chiesto spesso se il fatto che Mannheim attribuisca al concetto di utopia, che ha di certo anche un carattere ideologico, una sorta di posizione speciale esterna alle ideologie, malgrado la sua idea secondo cui tutte le teorie sono ideologiche, non derivi dalla sua ricerca istintiva di una via di uscita per il socialismo dalle implicazioni derivanti dalla sua relativizzazione in quanto ideologia» (Elias, 1984, p. 36).

[← 22]

Non sono riuscito a risalire all'uso originario di questa frase-codice. Probabilmente è invenzione di Lucien Febvre. Una sua espressione tipica è: «porre un problema significa esattamente cominciare e finire ogni storia. Senza problemi, niente storia» (1966b, p. 143). Nell'editoriale con cui inaugurò le «Annales E.S.C.», Febvre promise di «offrire una storia non automatica ma problematica» (1953c, p. 42). E François Furet, discutendo dei meriti della storia seriale, afferma; «è *histoire-problème(s)* piuttosto che *histoire-récit*» (Furet, 1971, p. 71).

[← 23]

Altre interpretazioni dell'opera Braudel, che pongono «problemi» differenti, possono essere trovate in Hexter (1972), Kinser (1981) e Stoianovich (1976).

[← 24]

In apertura della III parte di *Civiltà e imperi del Mediterraneo*, Braudel afferma: «Gli avvenimenti sono polvere» (Braudel, 1953, p. 961).

[← 25]

Lucien Febvre (1950, p. 217). Febvre cita un brano di una sua lettera a Braudel: «*Filippo II e il Mediterraneo*, un tema interessante. Ma perché non *Il Mediterraneo e Filippo II*? Anche questo sarebbe un gran bel tema. Perché tra i due protagonisti, Filippo II e il mare interno, la lotta è impari».

[← 26]

«Emiettement», o sbriciolamento, è, al pari di «histoire-problème», un'espressione che tutti usano, ma di cui ben pochi sembrano conoscere con certezza l'origine. Jacques Revel tuttavia mi ha rivelato le sue idee al riguardo in una lettera del 28 settembre 1979: «Mi chiedete l'origine del termine “émiettement”. La versione originale può essere trovata nel libretto che Nora ha curato come presentazione della *Bibliothèque des histoires*, e pubblicato da Gallimard, in cui si afferma; “Nous vivons l'éclatement de l'histoire”. Potrete trovare questo passo sulla quarta di copertina dei libri della collana. Questa formula, con cui attorno al 1970 si intendeva caratterizzare un'evoluzione della ricerca, provocò reazioni negative sia da parte dei sostenitori della storia totale (in particolare Braudel), sia da parte della sinistra universitaria (Chesneaux). Furono loro, credo, che sostituirono il termine “émiettement” (o “histoire en miettes”) a quello di “éclatement”». Cfr. anche la discussione in *The Impact of the Annales School on the Social Sciences*, in «Review», 1, 3/4 (inverno-primavera 1978), e in particolare i contributi di Jacques Revel e Traian Stoianovich.

[← 27]

Quest'ultima antitesi non appare negli scritti di Febvre, ma è di Ernest Labrousse (Labrousse, 1970, p. 740).

[← 28]

Cfr. Braudel (1989, pp. 82-6; 1978, p. 247). In quest'ultimo testo Braudel scrive; «Lévi-Strauss è sempre stato sordo alla storia. Non sa cosa sia, e non vuole saperlo [...] Non esiste nessuna società, neppure tra quelle primitive, che non si sviluppi, che non abbia una storia».

[← 29]

Cfr. Pomian, *Discussion* (1978, p. 121) e Maurice Aymard (1978). Si veda anche la discussione in cui i curatori della *Storia d'Italia*, sentendosi qualificare da altri come appartenenti alla scuola delle «Annales», negano, sostenendo che li si dovrebbe considerare, *invece*, marxisti (Caracciolo et al., 1974).

[← 30]

La storia «sociologica» statunitense ha le proprie riviste, come il «Journal of Interdisciplinary History» e «Social Science History». Sulla «nuova» versione delle «Annales» cfr. la discussione in Furet (1971).

[← 31]

Tilly (1978). Sul perché sia emersa una nuova «strana confluenza» tra il «marxismo strutturalista» e l'«antropologia strutturalista» nell'età «poststalinista» cfr. anche Copans (1978).

[← 32]

Braudel qui parla dei mercanti su lunga distanza, ma la sua descrizione si adatta abbastanza bene, per esempio, a una impresa di oggi come la Boeing Aircraft.

[← 33]

Sul ruolo dei miti esplicativi cfr. McNeill (1986), nonché il capitolo 4.

[← 34]

Per una prima approssimazione cfr. il cap. 1.

[← 35]

Il Fernand Braudel Center è attualmente impegnato in ricerche su questo tema.

[← 36]

Questo elenco è tratto da un articolo nel quale ho cercato di indicare i limiti di ciascuna di queste sette premesse. Cfr. cap. 18.

[← 37]

Cfr. il numero speciale di «Review» sul tema *The Impact of the «Annales» School on the Social Sciences*, I, 3/4 (Winter/Spring 1978), che offre importanti testimonianze al riguardo.

[← 38]

Cfr. il cap. 13.

[← 39]

William Butler Yeats, *The Second Coming*, strofa 1.

[← 40]

Per i dettagli della mia argomentazione, cfr. Wallerstein (1978a, cap. 6, *passim* e in particolare pp. 304-5, 315). Per un punto di vista che è empiricamente in disaccordo con la mia tesi sull'appartenenza della Russia all'economia-mondo europea nel corso del lungo XVI secolo, cfr. Nolte (1982, pp. 32-48).

[← 41]

Naturalmente questo processo implica anche altri elementi. Cfr. Wallerstein, 1988, pp. 15-22.

[← 42]

Nel linguaggio delle scienze fisiche, l'approssimarsi all'asintoto corrisponde all'evoluzione di un sistema verso uno stato stazionario «caratterizzato da una produzione minima di entropia, compatibile con le costrizioni imposte al sistema», Prigogine e Stengers (1981, p. 143) continuano: «Lo stato stazionario verso cui il sistema evolve è allora, necessariamente, uno stato di non-equilibrio, in cui avvengono processi dissipativi con flussi non nulli». L'esistenza di processi dissipativi con flussi non nulli mi sembra la condizione in cui tende a prevalere, o per lo meno ad avere maggior rilievo, ciò che i filosofi hanno chiamato «libero arbitrio». L'esito è dunque «indeterminato».

Indice

Ringraziamenti	8
Introduzione. Perché «sbarazzarsene»?	9
Parte I Le scienze sociali: dalla nascita alla biforcazione	13
1. La rivoluzione francese come evento storico-mondiale	14
2. Crisi: l'economia-mondo, i movimenti, le ideologie	29
Parte II Il concetto di sviluppo	43
3. La rivoluzione industriale: cui bono?	44
4. Teorie economiche e disparità storiche di sviluppo	52
5. Sviluppo delle società o sviluppo del sistema-mondo?	65
6. L'eredità di Myrdal: i dilemmi del razzismo e del sottosviluppo	80
Introduzione	80
I	83
II	92
Conclusioni	100
7. Sviluppo: stella polare o illusione?	103
I	104
II	106
III	114
IV	116
V	118
VI	121
Parte III I concetti di tempo e spazio	124
8. Riflessioni epistemologiche: che cos'è l'Africa?	125
9. Esiste l'India?	128
10. Le invenzioni delle realtà spaziotemporali: verso una comprensione dei sistemi storici	133
Parte IV Rivisitare Marx	146
11. Marx e il sottosviluppo	147
12. Marxismi e utopie: ideologie in evoluzione	165
I	165
II	171

III	174
IV	176
Parte V Rivisitare Braudel	179
13. Fernand Braudel, storico, «homme de la conjoncture»	180
14. Il capitalismo è nemico del mercato?	194
15. Braudel e il capitalismo, ovvero un'immagine «alla rovescia»	199
I	199
II	202
III	204
16. Oltre le «Annales»?	209
Parte VI L'analisi dei sistemi-mondo come strumento per sbarazzarsi delle scienze sociali	217
17. Sistemi storici come sistemi complessi	218
18. Il paradigma e il sistema-mondo: un invito al dibattito	225
I	226
II	230
III	232
IV	236
V	238
VI	240
VII	242
19. Teoria economica o teoria della storia economica?	244
1. Specificare e giustificare l'unità di analisi	246
2. Distinguere tra cicli e tendenze	247
3. Identificare e specificare le contraddizioni insite nelle specifiche strutture di un sistema storico	248
4. Distinguere accuratamente tra cambiamento all'interno della congiuntura e transizione storica	248
5. Specificare e giustificare la cronosofia che sta alla base della teorizzazione	249
6. Non esistono fenomeni specificamente economici distinguibili da quelli politici e sociali: la realtà è un groviglio privo di divisioni nette	250
20. Analisi dei sistemi-mondo: la seconda fase	253
Postfazione	260
Bibliografia	263