**Domenico Losurdo**

**Lotta di classe. Appunti per i traduttori che vorrano farsi un’idea del contenuto della conferenza**

Sennonché, in questo stesso periodo di tempo, un illustre filosofo, Jürgen Habermas (1986, p. 1012), ribadiva le posizioni nel frattempo abbandonate dall’illustre sociologo. Sì, a confutare Marx e la sua teoria del conflitto e della lotta di classe era una realtà sotto gli occhi di tutti: la «pacificazione del conflitto di classe da parte dello Stato sociale», che «nei paesi occidentali» si era sviluppato «a partire dal 1945», grazie al «riformismo fondato sullo strumentario della politica economica keynesiana». Balza subito agli occhi una prima inesattezza: semmai il discorso poteva essere valido per l’Europa occidentale, non certo per gli Usa, dove lo Stato sociale non ha mai avuto grande fortuna, com’è confermato dal quadro angoscioso appena visto.

Ma non è questo il punto essenziale. La tesi di Habermas si caratterizza soprattutto per l’assenza di una domanda che pure avrebbe dovuto essere ovvia: l’avvento del Welfare State è stato lo sbocco inevitabile di una tendenza intrinseca al capitalismo o è stato invece il risultato di una mobilitazione politica e sociale delle classi subalterne, in ultima analisi di una lotta di classe? Se il filosofo tedesco si fosse posto questa domanda, forse avrebbe evitato di dare per scontata la permanenza dello Stato sociale, la cui precarietà e il cui progressivo smantellamento sono ora sotto gli occhi di tutti. Chissà se nel frattempo a Habermas, che oggi è considerato l’erede della Scuola di Francoforte, è venuto qualche dubbio. Per quanto riguarda l’Occidente, lo Stato sociale prende forma non negli Usa bensì in Europa, dove il movimento sindacale e operaio è tradizionalmente più radicato, e prende forma negli anni in cui tale movimento è più forte mai, a causa del discredito che le due guerre mondiali, la Grande depressione e il fascismo avevano proiettato sul capitalismo: ebbene, tutto ciò è la confutazione o la conferma della teoria marxiana della lotta di classe?

Il mondo ha così visto «svilupparsi la lotta di classe, nel 1848, in forme politiche colossali»; nulla è rimasto estraneo «alla lotta di classe e alla rivoluzione europea» (MEW, 6; 397-98). Invece che presentarsi in veste immediatamente economica, la lotta di classe ha assunto le forme politiche più diverse (rivolte operaie e popolari, insurrezioni nazionali, repressione scatenata dalla reazione interna e internazionale col ricorso a strumenti militari o economici) ma, ben lungi dal dileguare, è divenuta più aspra.

Ma ha qualcosa a che fare con le lotte di classe la Guerra di secessione, la guerra per portare a termine o per bloccare quella che Marx definisce una «crociata della proprietà contro il lavoro» e saluta, nel 1867, come l’«unico avvenimento grandioso» della storia contemporanea?

Oltre allo «sfruttamento (*Ausbeutung*) del lavoro» che nell’ambito di un singolo paese condanna l’operaio alla «schiavitù moderna», *Miseria della filosofia*, il *Manifesto del partito comunista* e altri testi coevi denunciano lo «sfruttamento (*Exploitation*) di una nazione da parte di un’altra» ovvero lo «sfruttamento (*Exploitation*) che ha luogo tra i popoli» (MEW, 4; 164, 84, 479 e 416). Per quanto riguarda l’Irlanda, bisogna tener presente che «lo sfruttamento (*Ausbeutung*) di questo paese» costituisce «una delle principali fonti della ricchezza materiale» dell’Inghilterra (MEW, 32; 667). A provocare la lotta di classe è solo lo sfruttamento che ha luogo nell’ambito di un singolo paese? È dello stesso anno del *Manifesto del partito comunista* una perentoria messa in guardia di Marx: coloro che «non riescono a capire in che modo un paese può arricchirsi a spese degli altri» tanto meno sono in grado di capire «in che modo all’interno di un singolo paese una classe può arricchirsi a spese di un’altra» (MEW, 4; 457). Ben lungi dall’essere di scarsa rilevanza dal punto di vista della lotta di classe, lo sfruttamento e l’oppressione che si sviluppano a livello internazionale sono una pre-condizione, almeno sul piano metodologico, per la comprensione del conflitto sociale e della lotta di classe a livello nazionale.

Nel 1849, scrivendo *Lavoro salariato e capitale*, Marx s’interroga sui «rapporti economici che formano la base materiale delle attuali lotte di classe e nazionali» (*Klassenkämpfe und Nationalkämpfe*) e dichiara di voler «seguire la lotta di classe (*den Klassenkampf*) nella sua storia quotidiana» (MEW, 6; 397). A giudicare da questo brano, sembrerebbe che le «lotte nazionali» siano da sussumere sotto la categoria di «lotta di classe» intesa in senso ampio. Può essere allora opportuno il confronto con un altro brano, contenuto nella già citata lettera dell’aprile 1870, in cui Marx procede a un’analisi approfondita della questione irlandese. Leggiamo la conclusione:

In Irlanda la questione della terra [storicamente espropriata dai coloni inglesi al popolo irlandese] è sinora la forma esclusiva della questione sociale, in quanto essa è una questione esistenziale, una questione di vita e di morte per l’immensa maggioranza del popolo irlandese, cioè in quanto essa è al tempo stesso inseparabile dalla questione nazionale (MEW, 32; 668).

In Irlanda non c’è una «questione sociale» al di fuori della «questione nazionale»; interviene di fatto un’identità tra l’una e l’altra, almeno per tutto un periodo storico, finché non sia stata conseguita l’indipendenza. La «questione sociale» è qui la categoria più generale, il genere, che nella situazione concreta dell’infelice isola da secoli sfruttata e oppressa dalla Gran Bretagna, si presenta sotto la specie di «questione nazionale». Per chi ancora non avesse capito, Marx ribadisce: non si deve mai perdere di vista il «significato sociale della questione irlandese» (MEW, 32; 669-70); non si può comprendere la *species* staccandola dal *genus*. In modo analogo possiamo argomentare in relazione al brano di *Lavoro salariato e capitale* che parla di «lotte di classe e nazionali»: lotta di classe è il *genus* che, in determinate circostanze, assume la forma specifica di «lotta nazionale».

Se le classi e la lotta di classe si costituiscono e si sviluppano sulla «base materiale» della produzione e distribuzione delle risorse e dei mezzi che assicurano la vita, sulla base dei «rapporti sociali vitali» e dei «reali rapporti di vita» (MEW, 23; 393 n.), è chiaro che occorre tener presente la «divisione del lavoro» a livello non solo nazionale ma anche internazionale, senza mai perdere di vista «il mercato mondiale» (MEW, 27; 454).

Ai popoli privati della loro indipendenza, e soprattutto ai popoli sottoposti al dominio e al saccheggio coloniale, l’ordinamento esistente riserva una divisione del lavoro particolarmente rivoltante. Nelle colonie – osserva Marx nell’estate 1853 con riferimento all’India – il capitalismo trascina «popoli interi attraverso il sangue e il sudiciume, la miseria e l’abbrutimento» (MEW, 9; 224/MEGA, I, 12, p. 251). Sappiamo che anche l’Irlanda è una «colonia» e in essa – osserva Engels – della «cosiddetta libertà dei cittadini inglesi» non c’è traccia; «in nessun paese ho visto tanti gendarmi» (MEW, 29; 56). Per l’esattezza – incalza Marx in un articolo del gennaio 1859 ­– si tratta di un’oppressione che rivela tendenze genocide: «In Irlanda i proprietari terrieri [inglesi] si sono alleati per una diabolica guerra di sterminio contro i contadini poveri [irlandesi] ovvero, per usare il loro linguaggio, essi si sono alleati al fine di condurre un esperimento economico, quello di ‘sfoltire’ la terra di bocche inutili» (MEW, 12; 671). Occorre prendere atto della differenza specifica che, rispetto alla metropoli capitalistica, caratterizza la questione sociale e la lotta di classe nelle colonie: qui la divisione internazionale del lavoro trasforma i popoli assoggettati in una massa di servi o schiavi su cui può essere esercitato di fatto un potere di vita e di morte. In secondo luogo, a subire questa condizione è il popolo nel suo complesso, la nazione in quanto tale. E dunque: una cosa è l’Inghilterra, il paese che «domina il mercato mondiale», che impone la «schiavitù dell’Irlanda» e che costituisce la «nazione dominante»; un’altra cosa è l’Irlanda ridotta a «semplice pascolo, che fornisce al mercato inglese carne e lana al più basso prezzo possibile» e la cui popolazione viene drasticamente ridotta «mediante l’espropriazione e la forzata emigrazione» (MEW, 32; 667-69).

Anche la rivoluzione degli schiavi neri di Santo Domingo-Haiti è una lotta di classe

Forse adesso diviene più chiaro il significato dell’espressione utilizzata dal *Manifesto del partito comunista*: «lotte di classe» (*Klassenkämpfe*). Il plurale non sta a denotare la ripetizione dell’identico, il continuo ricorrere nella medesima forma della medesima lotta di classe; no, il plurale rinvia alla molteplicità delle configurazioni che può assumere la lotta di classe.

Ovviamente, il motivo del nesso tra assoggettamento della donna e oppressione sociale nel suo complesso è sviluppato in modo più ampio e organico da Engels, sempre richiamandosi all’*Ideologia tedesca*, da lui scritta assieme a Marx e a lungo rimasta inedita: «la prima oppressione di classe coincide con quella del sesso femminile da parte di quello maschile».

Abbiamo tre forme di lotta di classe. Il difficile è unificarle.

Nella sua formulazione più matura la teoria delle «lotte di classe» si configura come una teoria generale del conflitto sociale e rispecchia teoricamente e stimola al tempo stesso una molteplicità di lotte per il riconoscimento. Ma non è agevole innalzarsi e mantenersi all’altezza di questo punto di vista; non poche volte, personalità e movimenti impegnati su un fronte non prestano attenzione o guardano persino con disdegno agli altri fronti. Se avverte con forza la questione sociale, Proudhon (1875) bolla l’incipiente movimento femminista quale sinonimo puro e semplice di «pornocrazia» e non mostra alcuna simpatia per le nazioni oppresse che aspirano a scuotersi di dosso il giogo dell’autocrazia zarista! Egli non riesce a comprendere l’intreccio aggrovigliato delle contraddizioni di classe: il proletario sfruttato dalla borghesia può essere partecipe della «prima oppressione di classe» a danno della donna; il nobile polacco oppressore dei suoi servi della gleba può essere eventualmente coinvolto nella lotta contro l’oppressione nazionale.

In netta antitesi rispetto a Proudhon, Fourier è un campione della causa dell’emancipazione femminile. Avviene però che, proprio negli anni in cui Marx ed Engels esprimono con enfasi giovanile le loro speranze sul proletariato quale protagonista dell’emancipazione universale, seguaci di Fourier (e di Saint-Simon) si propongono di edificare comunità di tipo più o meno socialista sulle terre strappate in Algeria agli arabi, e strappate con una guerra brutale e a tratti genocida[[1]](#footnote-1).

Lo sforzo di Marx e Lenin è di unificare le tre forme di lotta di classe in un possente e unitario movimento di emancipazione

Cosa avviene nel Novecento?

Nel luglio 1942, Hitler emana questa direttiva per la colonizzazione dell’Unione sovietica e dell’Europa orientale:

Gli slavi devono lavorare per noi. Se non abbiamo più bisogno di loro, che muoiano pure […] L’istruzione è pericolosa. È sufficiente che sappiano contare sino a 100. È consentita solo l’istruzione che ci procura utili manovali […] Noi siamo i padroni (in Piper 2005, p. 529).

Nei suoi discorsi riservati e non destinati al pubblico Himmler (1974, pp. 156 e 159) parla esplicitamente di schiavitù: c’è assoluto bisogno di «schiavi di razza straniera» (*fremdvölkische Sklaven*) dinanzi ai quali la «razza dei signori» (*Herrenrasse*) non deve mai smarrire la sua «aura signorile» (*Herrentum*) e coi quali essa non deve in alcun modo mescolarsi o confondersi. «Se non colmiamo i nostri campi di lavoro di schiavi – in questa stanza posso definire le cose in modo netto e chiaro – di operai-schiavi che costruiscano le nostre città, i nostri villaggi, le nostre fattorie, senza riguardo alle perdite», il programma di colonizzazione e germanizzazione dei territori conquistati in Europa orientale non potrà essere realizzato. Il Terzo Reich diviene così il protagonista di una tratta degli schiavi messa in atto in tempi assai più stretti e quindi con modalità più brutali della tratta degli schiavi propriamente detta (Mazower 2009, pp. 309 e 299).

È questo progetto, che comporta la riduzione in condizioni di schiavitù o semi-schiavitù non solo del proletariato ma di intere nazioni, che il nuovo potere sovietico è chiamato a fronteggiare. Si profila già all’orizzonte la «Grande guerra patriottica» che trova il suo momento più cruciale e più epico a Stalingrado. La lotta di un intero popolo per sfuggire al destino di schiavizzazione cui è stato condannato non può non essere definita una lotta di classe; ma si tratta di una lotta di classe che assume la forma di guerra di resistenza nazionale e anti-coloniale.

Vediamo in Cina

Nel corso di un medesimo intervento (del 5 novembre 1938), per un verso si fa appello a «subordinare la lotta di classe all’attuale lotta nazionale contro il Giappone», per un altro verso si afferma: «nella lotta nazionale, la lotta di classe assume la forma di lotta nazionale; e in questa forma si manifesta l’identità fra le due lotte» (Mao Zedong 1969-75, vol. 2, p. 223). Questa seconda formulazione, che dà il titolo al paragrafo qui citato del testo di Mao e a questo paragrafo del mio libro, è più rigorosa: non è che «nella fase della rivoluzione democratica» e nazionale «la lotta fra il lavoro e il capitale ha dei limiti» (Mao Zedong 1969-75, vol. 1, p. 180). No, nella sua oppressione l’imperialismo giapponese non conosce distinzioni di classe e neppure di sesso; esso mira ad assoggettare l’intera nazione cinese (non solo il proletariato) a una condizione di schiavitù o semi-schiavitù. Non sono risparmiate le donne: costrette a prostituirsi ai militari giapponesi bisognosi di «conforto», diventano *comfort women*, sottoposte a schiavitù sessuale. Così stando le cose, la lotta contro l’imperialismo del Sol Levante è il modo concreto in cui, in una situazione ben determinata, principalmente si manifesta e divampa la lotta tra lavoro e capitale.

Siamo ricondotti all’analisi sviluppata da Marx a proposito dell’Irlanda: l’appropriazione della terra da parte dei coloni inglesi e la conseguente condanna del popolo irlandese alla deportazione e all’inedia fanno sì che «la questione della terra» (e del suo possesso), e dunque la «questione nazionale», si configuri come «la forma esclusiva della questione sociale». Naturalmente, come l’identità di «questione sociale» e «questione nazionale», anche l’«identità fra la lotta nazionale e la lotta di classe» è parziale, e non solo perché è limitata nel tempo. È lo stesso Mao a richiamare l’attenzione sulle tensioni tra le diverse classi e diversi partiti che costituiscono il fronte unito anti-giapponese. Resta il fatto che in Cina, dopo l’invasione su larga scala effettuata dall’Impero del Sol Levante, lotta di classe e resistenza nazionale tendono a fare tutt’uno.

Concentrarsi sui compiti nazionali significa volgere lo spalle all’internazionalismo? Tutt’altro! Combattere e sconfiggere l’imperialismo giapponese è il modo concreto con cui i rivoluzionari cinesi possono contribuire alla causa della rivoluzione e dell’emancipazione nel mondo:

Nella guerra di liberazione nazionale, il patriottismo è perciò un’applicazione dell’internazionalismo […] Tutte queste azioni patriottiche sono giuste, non sono affatto contrarie all’internazionalismo ma ne sono precisamente l’applicazione in Cina […] Separare il contenuto dell’internazionalismo dalla forma nazionale è la prassi di coloro che non capiscono nulla d’internazionalismo (Mao Zedong 1969-75, vol. 2, pp. 205 e 218).

Siamo ora ricondotti all’analisi sviluppata in particolare da Engels: sottoposti com’erano all’oppressione nazionale, gli irlandesi e i polacchi oppressi erano realmente «internazionali» solo allorché erano «autenticamente nazionali».

Ma che ne è oggi della lotta di classe e di indipendenza nazionale condotta dai popoli in condizioni coloniali o semicoloniali. È dileguata la rivoluzione anticoloniale?

Della dimensione anche economica della sua lotta per l’emancipazione il movimento anticolonialista ha mostrato piena consapevolezza nei momenti di maggior forza e maturità. Il 16 settembre 1949, alla vigilia della conquista del potere, Mao Zedong (1969-75, vol. 4, p. 467) richiama l’attenzione sul desiderio di Washington che la Cina si «riduca a vivere della farina americana», finendo così col «diventare una colonia americana»: la lotta per lo sviluppo della produzione si configura come una continuazione della lotta contro il dominio coloniale o semi-coloniale. Quattro decenni dopo è Deng Xiaoping (1992-95, vol. 3, p. 202) a ribadire: «per conseguire una genuina indipendenza politica, un paese deve fuoriuscire dalla povertà».

A migliaia di chilometri di distanza, a Cuba, non diversamente si atteggia Che Guevara (1969, pp. 883 e 1429), che negli anni ’60 chiama alla vigilanza anche contro l’«aggressione economica» e invita i paesi di nuova indipendenza a «liberarsi non solo dal giogo politico ma anche dal giogo economico imperialista».

In quello stesso periodo di tempo, alla vigilia della vittoria della rivoluzione algerina, Fanon si pone il problema del passaggio di un movimento di liberazione nazionale dalla fase politico-militare a quella politico-economica della lotta. Per conferire concretezza e solidità all’indipendenza conquistata grazie alla lotta armata, il paese di nuova indipendenza deve fuoriuscire dal sottosviluppo. L’impegno nel lavoro e nella produzione prende così il posto del coraggio nella battaglia; la figura del lavoratore più o meno qualificato subentra a quella del guerrigliero. Allorché si sente costretta a capitolare, la potenza coloniale sembra dire ai rivoluzionari: «Giacché volete l’indipendenza, prendetevela e crepate»; in tal modo «l’apoteosi dell’indipendenza si trasforma in maledizione dell’indipendenza». È a questa nuova sfida, di carattere non più militare, che occorre saper rispondere: «Ci vogliono capitali, tecnici, ingegneri, meccanici, ecc.» (Fanon 1967, pp. 56 e 58).

È in qualche modo previsto da un lato lo stallo di tanti paesi africani che non sono riusciti a passare dalla fase militare alla fase economica della rivoluzione, dall’altro la svolta verificatasi in rivoluzioni anticoloniali come quella cinese o vietnamita.

Disgraziatamente una rivoluzione anticoloniale può essere vittoriosa sul piano militare ed essere sconfitta sul piano economico. È il caso purtroppo di Santo Domingo-Haiti,

Haiti, svolge una funzione rivoluzionaria che va al di là dei suoi confini: spinge Simón Bolívar ad abolire la schiavitù nell’America latina spagnola e lo aiuta nella sua lotta per l’indipendenza; ispira la rivolta degli schiavi neri a Demerara (oggi Guyana) e in Giamaica e tesse rapporti con gli abolizionisti britannici. Il paese che per primo sul continente americano ha abolito l’istituto della schiavitù si presenta orgogliosamente come la terra della libertà, e in effetti a esso guardano con speranza gli schiavi di Cuba o del Sud degli Stati Uniti.

Proprio per questo la lotta del potere colonialista e schiavista, la cui forza è intatta a livello mondiale e che mira a neutralizzare e liquidare l’esempio potenzialmente incendiario del paese governato da ex-schiavi, non cessa con la disfatta dell’esercito inviato da Napoleone. Solo che ora la crociata per il ristabilimento di una indiscussa supremazia bianca fa ricorso a metodi nuovi. Secondo Thomas Jefferson occorre condannare all’«inedia», dopo averli isolati diplomaticamente, coloro che hanno osato sfidare e stravolgere l’ordine internazionale. Nel rifiutarsi anch’essa di riconoscere l’indipendenza di Haiti, la Francia fa balenare la minaccia di una ripresa dell’intervento militare. Ciò induce i dirigenti del paese caraibico a accettare, nel 1825, un accordo che si rivelerà catastrofico: in cambio del riconoscimento dell’indipendenza da parte del governo di Parigi, essi si impegnano a indennizzare i coloni espropriati e privati del loro bestiame umano (gli schiavi neri). Haiti finisce con l’indebitarsi sempre più pesantemente: nel 1898 metà del bilancio statale serve a ripagare il paese creditore e nel 1914 questa percentuale sale addirittura all’80% (Dubois 2012, pp. 7-8). La spirale della crescente dipendenza economica vanifica sempre di più la formale indipendenza politica. Non c’è dubbio: vittoriosa sul piano militare, la rivoluzione di Santo Domingo-Haiti subisce una disfatta sul piano economico; il popolo e il paese che avevano sconfitto l’esercito di Napoleone non riescono a mettere in discussione la divisione internazionale del lavoro imposta dal sistema colonialista. Le conseguenze sono pesanti, e non solo per il fatto che all’interno del paese peggiorano le condizioni di vita delle masse popolari; sul piano internazionale, il crollo del prestigio del paese scaturito dalla rivoluzione degli schiavi neri rende più tranquillo il regime di *white supremacy* vigente nel Sud degli Stati Uniti e, in ultima analisi, a livello mondiale.

Le due diseguaglianze

Ma a cosa mira lo sviluppo della produzione e della produttività? Delusa la speranza dell’estensione della rivoluzione anticapitalistica all’Occidente, i bolscevichi al potere si rendono presto conto che, sulla base sia del loro programma ideale e politico sia della situazione internazionale, essi si trovano a dover affrontare non una bensì due diverse diseguaglianze. Non c’è solo la diseguaglianza che lacera trasversalmente un singolo paese. Per aver conseguito la vittoria ai margini o al di fuori del mondo più sviluppato, la rivoluzione d’ottobre e le altre rivoluzioni di ispirazione marxista e comunista hanno dovuto affrontare il problema della «diseguaglianza globale» a livello internazionale (Arrighi 2008, p. 11). Tutte, nel conquistare il potere, hanno dovuto fare i conti con il processo a conclusione del quale «le diseguaglianze tra le nazioni» erano diventate almeno così profonde «quanto le diseguaglianze tra le classi», sicché l’umanità è risultata «scissa in modo irreversibile» (Davis 2001, p. 26); hanno dovuto fare i conti con la «grande divergenza» per eccellenza, che non solo ha scavato un abisso tra le nazioni ma ha spazzato via «un mondo policentrico senza un centro dominante» per far posto a «un sistema mondiale centrato sull’Europa» (Pomeranz 2004, p. 19).

Per comodità espositiva parlo a tale proposito di primo tipo di diseguaglianza. Nella Russia sovietica esso non viene certo avvertito meno dolorosamente del secondo. Per dirla con Lenin (gennaio 1920):

I lavoratori non debbono dimenticare che il capitalismo ha diviso le nazioni in un piccolo numero di nazioni che opprimono, grandi potenze (imperialiste), che hanno tutti i diritti e sono privilegiate, e un’immensa maggioranza di nazioni oppresse, dipendenti e semi-dipendenti, prive di diritti (LO, 30; 260-61).

Fra questo secondo gruppo di nazioni si colloca o rischia di essere spinta la Russia sovietica che, dopo aver subito le drastiche amputazioni territoriali imposte dalla Germania di Guglielmo II, è costretta a fronteggiare l’intervento dell’Intesa. Se anche i bolscevichi riescono a consolidare il potere e a stabilizzare la situazione all’interno del paese, il quadro internazionale continua a essere tutt’altro che rassicurante. Il trattato di Versailles pone sì fine alla prima guerra mondiale ma non mette a tacere le voci, provenienti dagli ambienti più diversi, che evocano il pericolo di una nuova conflagrazione non meno rovinosa della prima. Contro questo pericolo è lo stesso Lenin a mettere ripetutamente in guardia. È una ragione in più per dare slancio alla lotta contro il primo tipo di diseguaglianza, che vede la Russia in netto ritardo sul piano economico e tecnologico rispetto ai paesi più avanzati. Purtroppo in questi paesi non ha vinto la rivoluzione:

Dobbiamo ricordare che ora tutta la loro tecnica progredita, tutta la loro industria sviluppata appartengono ai capitalisti, i quali lottano contro di noi.

Dobbiamo ricordare che o sapremo tendere al massimo tutte le nostre forze nel lavoro quotidiano, o ci attende inevitabilmente la rovina.

Tutto il mondo, data la situazione attuale, si sviluppa più presto di noi. Il mondo capitalistico, sviluppandosi, dirige tutte le sue forze contro di noi. Ecco quali sono i termini del problema! Ecco perché dobbiamo dedicare una particolare attenzione a questa lotta (LO, 33; 58).

E, dunque, il primo tipo di diseguaglianza si sta aggravando, e ciò potrebbe avere conseguenze catastrofiche per la Russia sovietica, finendo col rendere impossibile qualsiasi serio progetto di lotta anche contro il secondo tipo di diseguaglianza. A partire da ciò, Lenin non si stanca di insistere sulla necessità dello sviluppo scientifico e tecnologico, assimilando i risultati dell’Occidente. Una preoccupazione analoga esprime nel 1925 Bucharin (1969b, p. 155) che, guardando sempre ai paesi capitalisti più avanzati, osserva: «noi andiamo avanti, ed essi vanno avanti». Inalterati restano il distacco e i rischi a ciò connessi. In queste condizioni «il problema del ritmo di sviluppo, ossia il problema della rapidità del nostro sviluppo acquista un’importanza eccezionale»; «il nostro sviluppo economico dev’essere più rapido». È il motivo che poi diviene il filo conduttore del discorso di Stalin.

Fra i compiti più urgenti rientra quello dell’elettrificazione del grande paese euroasiatico. Arendt (1983, p. 67) può ben ironizzare sulla «curiosa formula» («Elettrificazione più soviet») con la quale Lenin sintetizza «l’essenza e gli scopi della rivoluzione d’ottobre»: si tratterebbe di una parola d’ordine che, tacendo sull’«edificazione del socialismo», esprimerebbe «una separazione, del tutto non-marxista, fra economia e politica». Ma nessuno statista serio e responsabile avrebbe potuto prendere sul serio questa lezione di scolastica dottrinaria. Non certo Lenin e i bolscevichi: essi dovevano fronteggiare l’invasione delle potenze controrivoluzionarie e, anche dopo averla sconfitta, sapevano bene che il pericolo non era stato sventato una volta per sempre. Dunque, l’elettrificazione era una questione di vita e di morte.

Del resto, siamo in presenza di un problema che, con modalità diverse, insorge regolarmente nei paesi che sono impegnati in un processo rivoluzionario e che sono collocati al di fuori o ai margini dell’Occidente più avanzato. Negli anni ’60, a Cuba, Che Guevara (1969, p. 1420) osserva:

Da quando i capitali monopolisti si sono impadroniti del mondo, hanno mantenuto in povertà la maggioranza dell’umanità, dividendo i guadagni tra il gruppo dei paesi più forti. Il livello di vita di questi paesi è basato sulla miseria dei nostri.

E dunque: «bisogna fare il grande salto tecnico per attenuare la differenza oggi esistente tra i nostri paesi e quelli più sviluppati», per acquisire «la tecnologia dei paesi avanzati». Sì, occorre «dar l’avvio a una nuova fase di autentica divisione internazionale del lavoro, basata non sulla storia di quanto si è fatto finora, ma sulla storia futura di quanto si deve fare» (Guevara 1969, pp. 1429, 1425 e 1424); s’impone un nuovo ordine internazionale che renda possibile lo sviluppo congiunto dell’umanità, evitando l’asservimento delle colonie e semi-colonie.

Le due lotte di classe contro i due diversi tipi di diseguaglianza per un verso risultano intrecciate tra loro: l’elettrificazione invocata nella Russia sovietica consente di superare o attenuare l’isolamento della campagna non elettrificata rispetto alla città e di ridurre lo scarto fra mondo urbano e mondo rurale (LO, 31; 275). Al tempo stesso, l’elettrificazione e lo sviluppo tecnico e scientifico nel suo complesso riducono la sproporzione nei rapporti di forza militari a livello internazionale e rendono problematico o impossibile l’assoggettamento colonialistico e la vera e propria schiavizzazione più tardi perseguita dal Terzo Reich; rendono cioè problematica o impossibile l’acutizzazione estrema della diseguaglianza nell’ambito della divisione internazionale del lavoro. Come si vede, con buona pace di Arendt, chiara risulta su entrambi i fronti l’unità di economia e politica.

Fin qui, le due lotte contro le due diseguaglianze procedono in modo congiunto. Per un altro verso, invece, intervengono inevitabilmente una sfasatura e una contraddizione: la limitazione di una diseguaglianza può comportare il momentaneo inasprimento dell’altra. Se, come scrive Lenin tra l’agosto e il settembre del 1922, compito prioritario della Russia sovietica è di assimilare «tutto ciò che di veramente prezioso c’è nella scienza europea e americana» (LO, 33; 335), è evidente che tale operazione risulta relativamente più agevole a partire dai punti alti dello sviluppo economico, intellettuale e tecnologico del paese; si tratta cioè di un’operazione che, mentre consente alle regioni più avanzate della Russia di colmare o ridurre il distacco rispetto all’Occidente, accentua il loro vantaggio rispetto alle regioni più arretrate del paese euro-asiatico.

E non è tutto. Nell’ottobre 1921 Lenin osservava che il potere sovietico era costretto ad accordare agli «specialisti» una retribuzione «eccezionalmente elevata, ‘da borghesi’» (LO, 33; 72). Era il prezzo da pagare per avvalersi dell’opera di tecnici qualificati, chiamati a imprimere un’accelerazione allo sviluppo della Russia e quindi a ridurre la diseguaglianza rispetto ai paesi più avanzati. L’altra faccia di questa politica tendenzialmente egualitaria sul piano internazionale era l’inasprirsi delle diseguaglianze retributive all’interno del paese. Si poteva mettere l’accento sulla lotta contro queste ultime, rinunciando al contributo così costoso degli «specialisti», col risultato però di aggravare il ritardo economico e tecnologico e la diseguaglianza rispetto ai paesi tecnologicamente più sviluppati (e potenzialmente ostili). Sempre al fine di ridurre questo primo tipo di diseguaglianza, occorreva impegnarsi per attirare in Russia capitali stranieri e così introdurre «impianti attrezzati secondo l’ultima parola della tecnica», avvicinarsi progressivamente «ai trust moderni più progrediti degli altri paesi» e prima o dopo raggiungerli. Sennonché, i capitali stranieri che si cercava di attrarre, garantendo loro la «concessione» di questa o quella risorsa naturale, pretendevano o inseguivano «profitti illimitati» (LO, 32; 166). Pur ineludibile, l’acquisizione della tecnologia più avanzata comportava considerevoli costi politici e sociali (oltre che economici).

Ai giorni nostri, ben lungi dal dileguare, il problema di cui qui si tratta è ingigantito. Un autorevole quotidiano statunitense riferisce del programma messo in atto da Washington a partire dal 2006: nell’ambito della politica di strangolamento di Cuba, esso mira a spingere alla «defezione» i medici dell’isola ribelle che pure si distinguono assai positivamente per l’opera da essi prestata in Haiti e in altre parti del mondo, ma che possono essere attratti dalle retribuzioni ben più elevate di cui potrebbero godere negli USA (Archibold 2011). O si pensi alla Cina. A partire dal 1978 e dalla politica di riforma e apertura introdotta da Deng Xiaoping, circa 2 milioni di studenti o laureati hanno proseguito le loro ricerche all’estero; solo un terzo ha fatto ritorno in patria. Negli ultimi anni la percentuale è nettamente aumentata ed è ulteriormente in crescita grazie alla politica di fortissimi incentivi materiali messa in atto nel paese asiatico dalle autorità governative. Certo, a stimolare il ritorno nel paese di origine è anche il richiamo patriottico, ma questo risuona tanto più profondamente, quanto più concreta è la possibilità di partecipare all’edificazione di un paese e di un popolo che a passi da gigante colmano il distacco rispetto ai punti più alti dello sviluppo industriale e tecnologico e che anche grazie a ciò riconquistano l’autostima. E ancora un volta emerge il carattere ineludibile della lotta contro i rapporti di diseguaglianza vigenti a livello internazionale.

Ben si comprende che tale problema si sia posto con particolare forza in Cina, in un paese di antichissima civiltà che, per aver a suo tempo mancato l’appuntamento con la rivoluzione industriale, ha subito l’oppressione semi-coloniale imposta dall’Occidente. In una conversazione del 10 ottobre 1978, Deng Xiaoping (1992-95, vol. 2, p. 143) richiama l’attenzione sul fatto che si sta allargando il «gap» tecnologico rispetto ai paesi più avanzati; questi si sviluppano «con una velocità tremenda», mentre la Cina non riesce in alcun modo a tenere il passo. E dieci anni dopo: «l’alta tecnologia sta avanzando a un ritmo tremendo»; c’è il rischio che «aumenti ulteriormente il gap della Cina rispetto agli altri paesi» (Deng Xiaoping 1992-95, vol. 3, p. 273).

Se avesse mancato l’appuntamento con la nuova rivoluzione tecnologica, il grande paese asiatico si sarebbe condannato a una permanente arretratezza e si sarebbe venuto a trovare in una situazione di debolezza e diseguaglianza simile a quella che l’aveva consegnato inerme alle guerre dell’oppio e alla strapotenza del capitalismo e colonialismo occidentali.

Ma la politica di rapido sviluppo economico e tecnologico e di rincorsa dell’Occidente non avrebbe finito col favorire le regioni (costiere), che godevano di una migliore collocazione geografica e disponevano almeno delle modeste infrastrutture, bene o male lasciate in eredità dal dominio coloniale o semi-coloniale? La distribuzione più o meno egualitaria della miseria avrebbe ceduto il posto a un processo di sviluppo dai ritmi inevitabilmente diseguali. Si ripresentava il problema che abbiamo visto emergere immediatamente dopo la rivoluzione di ottobre: la lotta di classe rivoluzionaria aveva come obiettivo la realizzazione di una società in cui, dileguati «i ricchi», c’era posto solo per «poveri e poverissimi» o doveva promuovere uno sviluppo delle forze produttive e della ricchezza sociale, tale da debellare una volta per sempre la miseria e la penuria e da innalzare drasticamente il tenore di vita delle masse popolari? D’altro canto, sino a che punto può essere considerata egualitaria una società in cui c’è posto solo per «poveri e poverissimi»?

Diseguaglianza quantitativa e qualitativa

A quest’ultima domanda hanno risposto con tragica eloquenza due capitoli di storia della Repubblica popolare cinese. Il Grande balzo in avanti, di cui è stato protagonista Mao Zedong alla fine degli anni ’50 del Novecento, è stato il tentativo di far avanzare di pari passo le due lotte contro le due diseguaglianze. Per un verso, la mobilitazione di massa di uomini e donne nel lavoro e nell’edificazione economica imponeva il ricorso a pratiche collettivistiche nella produzione e nell’erogazione di servizi (lavanderie, mense ecc.); e ciò dava l’impressione o l’illusione di un possente avanzamento della causa dell’eguaglianza all’interno del paese. Per un altro verso, questa mobilitazione di eccezionale ampiezza e di intensa motivazione politica era chiamata a bruciare le tappe dello sviluppo economico della Cina e così a infliggere colpi decisivi alla diseguaglianza vigente nei rapporti internazionali. Considerazioni analoghe valgono per la Rivoluzione culturale: denunciando la «borghesia» o gli «strati privilegiati» infiltratisi nello stesso Partito comunista, essa rilanciava l’egualitarismo sul piano interno; criticando «la teoria dei passi di lumaca» attribuita al deposto presidente della Repubblica, a Liu Shao-chi, essa si proponeva di imprimere un’accelerazione senza precedenti allo sviluppo delle forze produttive, portando così il paese in tempi rapidissimi al livello dei paesi capitalistici più avanzati e quindi cancellando o intaccando radicalmente anche il primo tipo di diseguaglianza.

 Il tutto si basava sull’illusione che l’accelerata edificazione economica potesse essere promossa con le stesse modalità con cui erano state condotte le battaglie politiche e militari della rivoluzione cinese, facendo leva cioè sulla mobilitazione e sull’entusiasmo di massa e sull’illusione altresì che l’entusiasmo di massa potesse manifestarsi per un tempo prolungato o indefinito. Grande balzo in avanti e Rivoluzione culturale non tenevano conto del processo di secolarizzazione: non si può fare appello in permanenza e per l’eternità alla mobilitazione, all’abnegazione, allo spirito di rinuncia e di sacrificio, all’eroismo delle masse. A causa anche del contesto internazionale sfavorevole e ostile (all’embargo sin dagli inizi impietosamente praticato dagli Usa e dall’Occidente si aggiungeva la rottura con l’Urss e gli altri paesi socialisti), il risultato di Grande balzo in avanti e Rivoluzione culturale fu fallimentare e tragico. Ne conseguì un rallentamento più o meno drastico dello sviluppo economico, che finiva con l’inasprire entrambe le diseguaglianze. Sì, non solo si accentuava il ritardo della Cina rispetto ai paesi più avanzati, ma anche sul piano interno l’egualitarismo pur sinceramente proclamato e appassionatamente perseguito si rovesciava nel suo contrario. Allorché la miseria raggiunge un certo livello, essa può comportare il pericolo della morte per inedia. In tal caso, il pezzo di pane che garantisce ai più fortunati la sopravvivenza, per modesto e ridotto che esso sia, sancisce pur sempre una diseguaglianza assoluta, la diseguaglianza assoluta che sussiste tra la vita e la morte. Mentre impone un ascetismo doloroso per tutti, la società vagheggiata dal populismo (non solo cristiano), in cui «i ricchi non ci sono più: solo poveri e poverissimi», è ben lungi dal mantenere la promessa dell’eguaglianza, dato che la ridotta diseguaglianza quantitativa finisce con configurarsi e manifestarsi quale assoluta diseguaglianza qualitativa.

Di ciò era costretto a tener conto Mao Zedong che, in una conversazione del maggio 1974 con l’ex-primo ministro inglese Edward Heath, tracciava un bilancio amaro e ricco di accenti autocritici. Egli rispondeva così all’osservazione del suo interlocutore, secondo cui commettere errori è destino di tutti i grandi statisti: «I miei errori sono più seri. Ottocento milioni di uomini hanno bisogno di mangiare e, per di più, l’industria cinese è sottosviluppata. Non posso vantarmi molto riguardo alla Cina. Il vostro paese è sviluppato e il nostro è sottosviluppato» (Mao Zedong 1998, p. 457). Non era stata in alcun modo intaccata la diseguaglianza sul piano internazionale; e, come rivelava il riferimento al problema dell’alimentazione, non aveva trovato soluzione e si era persino aggravata la diseguaglianza sul piano interno dato che, a dispetto dell’equità della distribuzione, l’inedia e la morte per inedia introducevano un elemento di assoluta diseguaglianza.

Si può comprendere allora la svolta di Deng Xiaoping (1992-95, vol. 3, p. 122): i marxisti dovevano finalmente rendersi conto «che la povertà non è socialismo e che il socialismo significa eliminazione della miseria; non si può dire che si sta edificando il socialismo se non si sviluppano le forze produttive e non si innalza il tenore di vita del popolo». E dunque, «diventare ricchi è glorioso!»: così proclamava Deng Xiaoping, che riprendeva, probabilmente senza saperlo, la parola d’ordine con cui più di mezzo secolo prima Bucharin aveva cercato di superare l’arretratezza dell’agricoltura sovietica, stimolando l’impegno dei contadini.

Dinanzi a un problema analogo ma su scala più larga si trovava circa sessanta anni dopo il nuovo leader cinese, che nel 1986 chiariva il significato del suo motto in un’intervista a un giornalista televisivo statunitense. Si trattava di farla finita con la visione, rimproverata alla sconfitta «banda dei quattro», per cui «il comunismo povero era preferibile al capitalismo ricco». In realtà, secondo la definizione di Marx (*Critica del programma di Gotha*), comunista è la società regolata dal principio «Ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni». E dunque essa presuppone un enorme sviluppo delle forze produttive e della ricchezza sociale; è allora una contraddizione in termini parlare di «comunismo povero» o di «socialismo povero» (dato che il socialismo è la fase preparatoria del comunismo). A questo punto, però, in quanto seguace dei «principi del marxismo» e del «comunismo», Deng Xiaoping (1992-95, vol. 3, pp. 174-75) si preoccupava di distinguere il significato che il motto a lui caro assumeva nell’ambito di ordinamenti sociali diversi. Al contrario che nel capitalismo, nel socialismo «la ricchezza appartiene al popolo» e la «prosperità» è «per l’intero popolo»: «Permettiamo a alcune persone e ad alcune regioni di divenire prospere per prime in modo da conseguire più rapidamente l’obiettivo della *comune prosperità*. È per questo che la nostra politica non condurrà alla polarizzazione, alla situazione in cui i ricchi diventano più ricchi, mentre i poveri diventano più poveri». Era una prospettiva ribadita con forza in più occasioni: occorreva impegnarsi per assicurare «*il benessere e la felicità del popolo*», per consentire al «nostro popolo di condurre una vita discretamente confortevole», per «innalzare il tenore di vita del popolo» e «il reddito del popolo», per conseguire la «*comune prosperità*». Certo, soprattutto per un paese-continente qual è la Cina non era possibile accedere alla «comune prosperità» tutti allo stesso tempo: a conseguire per prime l’obiettivo sarebbero state le regioni costiere, che poi sarebbero state i grado e in obbligo di «dare un aiuto più grande» alle regioni dell’interno (Deng Xiaoping 1992-95, vol. 3, pp. 33, 115, 122, 145 e 271-72).

Marxismo o populismo?

Proudhon

In modo ben diverso argomenta Lenin, che a partire dall’ottobre 1919 più volte sottolinea: «La lotta di classe continua; ha soltanto cambiato le sue forme» (LO, 30; 47; LO, 31; 278). Occorre non perdere di vista «la differenza essenziale fra la lotta di classe del proletariato in uno Stato» capitalista «e la lotta economica del proletariato in uno Stato che non riconosce la proprietà privata sulla terra e sulla maggioranza delle grandi aziende e in cui il potere politico si trova nelle mani del proletariato» (LO, 33; 167).

Lazarević non è isolato. Egli è in rapporti di comunanza ideologica e di amicizia con un fervente cattolico francese, Pierre Pascal, che così interpreta e saluta la rivoluzione bolscevica di cui è testimone:

Spettacolo unico e inebriante: la demolizione d’una società. Si stanno realizzando il quarto salmo dei vespri domenicali e il Magnificat: i potenti rovesciati dal trono e il povero riscattato dalla miseria […] I ricchi non ci sono più: solo poveri e poverissimi. Il sapere non conferisce né privilegio né rispetto. L’ex operaio promosso direttore dà ordini agli ingegneri. Alti e bassi salari s’accostano. Il diritto di proprietà è ridotto agli effetti personali. Il giudice non è più tenuto ad applicare la legge, se il proprio senso d’equità proletaria la contraddice (in Furet 1995, p. 129).

Balza subito agli occhi che qui, più che come un’emergenza dolorosa, la miseria generalizzata è vissuta come condizione di pienezza spirituale. Ben si comprende che Pascal non avverta alcun bisogno di rilanciare la produzione.

Ecco in che modo nel dicembre 1917 Gramsci (1982, p. 516) legge la svolta rappresentata dalla vittoria dei bolscevichi in un paese relativamente arretrato e per di più stremato dalla guerra:

Sarà in principio il collettivismo della miseria, della sofferenza. Ma le stesse condizioni di miseria e di sofferenza sarebbero ereditate da un regime borghese. Il capitalismo non potrebbe subito fare in Russia più di quanto potrà fare il collettivismo. Farebbe oggi molto meno, perché avrebbe subito di contro un proletariato scontento, frenetico, incapace ormai di sopportare per altri i dolori e le amarezze che il disagio economico porterebbe […] La sofferenza che terrà dietro alla pace potrà essere solo sopportata in quanto i proletari sentiranno che sta nella loro volontà, nella loro tenacia al lavoro di sopprimerla nel minor tempo possibile.

In questo testo il comunismo di guerra che sta per imporsi nella Russia viene al tempo stesso legittimato sul piano tattico e delegittimato sul piano strategico, legittimato per l’immediato e delegittimato con lo sguardo rivolto al futuro. Il «collettivismo della miseria, della sofferenza» è giustificato per le condizioni concrete in cui versa la Russia del tempo: il capitalismo non sarebbe in grado di fare nulla di meglio. Ma, lungi dall’essere sinonimo di pienezza spirituale e di rigore morale, il «collettivismo della miseria, della sofferenza» deve essere superato «nel minor tempo possibile». Non stupisce allora che, come vedremo, Gramsci si impegni poi a giustificare sul piano politico e teorico il passaggio alla Nep.

Conviene prendere le mosse da una filosofa, che in questo contesto risulta particolarmente significativa: con una formazione marxista alle spalle e stimolata dal suo vivo interesse simpatetico per la condizione operaia, collabora a giornali di ispirazione socialista o comunista e comunque rivoluzionaria («La Révolution prolétarienne»), si impegna attivamente nel sindacato (e nella lotta di classe operaia), compie un’esperienza di lavoro in alcune fabbriche e finisce col rompere prima con l’Urss e poi con lo stesso Marx. Nel 1937 Simone Weil – è di lei che si tratta – dopo aver premesso che la «lotta di classe» è «una locuzione che richiederebbe non pochi chiarimenti», sintetizza in questi termini la sua lettura della categoria in questione:

La lotta di coloro che obbediscono contro coloro che comandano, quando il tipo di dominio comporta da parte di questi ultimi l’annientamento della dignità umana, è ciò che c’è al mondo di più legittimo, di più motivato, di più autentico. Questa lotta è sempre esistita, dal momento che coloro che comandano tendono sempre, senza esserne necessariamente consapevoli, a calpestare la dignità umana di coloro che sono posti sotto il loro potere (Weil 1989-91, vol. 2, p. 124).

Nel Novecento, a partire dall’avvento del Terzo Reich, Weil si rivela consapevole di quello che si sta profilando all’orizzonte: non solo una guerra espansionistica su larga scala, ma una guerra che mira a trasformare la Russia sovietica in una colonia. Molteplici e esplosive sono dunque le contraddizioni che si vanno addensando, ma la filosofa francese ne ritiene moralmente e politicamente significativa solo una:

la concorrenza, non conoscendo altra arma che lo sfruttamento degli operai, si trasforma in una lotta di ogni padrone contro i propri operai e, in ultima analisi, *dell’insieme dei padroni contro l’insieme degli operai*.

e la guerra infine appare come una *guerra condotta dall’insieme degli apparati di Stato e degli stati maggiori contro l’insieme degli uomini validi e in età di imbracciare le armi* (Weil 1989-91, vol. 1, pp. 292-93).

In conformità a questo rifiuto dell’evasione dal terreno della lotta e dal senso di responsabilità rimproverata al leader indiano, Simone Weil decide di prendere parte attiva alla difesa in Spagna della repubblica democratica, minacciata dal pronunciamento delle truppe di Francisco Franco: «Malgrado i miei sforzi, non potevo fare a meno di partecipare moralmente a questa guerra, cioè di augurarmi ogni giorno, in ogni momento, la vittoria degli uni, la sconfitta degli altri». Dalla partecipazione morale a quella militare il passo risulta breve, almeno per Weil la quale, piuttosto che restare «nelle retrovie», si decide a partire per il fronte. Sennonché interviene presto il disincanto: il medesimo orribile «odore di guerra civile, di sangue e di terrore», persino di violenza sadica, emana da entrambe le parti[[2]](#footnote-2).

D’altro canto, «stante la circolazione internazionale del capitale», quella che oggi chiameremmo la globalizzazione, non si comprendono gli «antagonismi tra le nazioni» e meno che mai «l’opposizione tra fascismo e comunismo»: «non esistono due nazioni strutturalmente altrettanto somiglianti tra loro come la Germania e la Russia, che si minacciano reciprocamente»[[3]](#footnote-3). A Weil sfugge il fatto che il Terzo Reich si propone di creare il suo impero coloniale in Europa orientale e che la riduzione di popoli di antica civiltà per un verso alla condizione di «indiani» (da decimare al fine di consentire la germanizzazione dei territori conquistati), per un altro verso alla condizione di «negri» (destinati a lavorare come schiavi o semischiavi al servizio della «razza dei signori») comporta un supplemento di barbarie persino rispetto alla tradizione coloniale classica. Nonostante la sua convinta condanna del colonialismo, la filosofa finisce col mettere sullo stesso piano protagonisti e vittime di un’espansione coloniale particolarmente feroce.

Quasi mezzo secolo dopo, a sinistra incontrano una straordinaria fortuna due libri scritti a quattro mani, nei quali possiamo leggere la tesi secondo cui nel mondo di oggi a una borghesia sostanzialmente unificata a livello planetario si contrapporrebbe una «moltitudine» essa stessa unificata dal dileguare delle barriere statali e nazionali (Hardt, Negri 2002 e 2004). Nell’evocare fugacemente la questione palestinese, i due autori scrivono: «Dall’India all’Algeria, da Cuba al Vietnam, lo Stato è il regalo avvelenato della liberazione nazionale». Sì, i palestinesi possono contare sulla simpatia dei due autori; ma, a partire dal momento in cui «si saranno istituzionalizzati», non si può essere più al «loro fianco». Il fatto è che «nel momento in cui la nazione inizia a formarsi e diviene uno Stato sovrano vengono meno le sue funzioni progressiste» (Hardt, Negri 2002, pp. 133 e 112).

Per rendersi conto di questo fatto basta una considerazione elementare: il grande sviluppo industriale e tecnologico e la fuoriuscita dalla «miseria» di «oltre 600 milioni di persone» (Goldstein 2011, p. 31), o (secondo altri calcoli) di «660 milioni di persone» (Roach 2012), non sarebbero stati possibili se non fosse stato sconfitto il progetto di *regime change* coltivato dagli Usa; e l’eventuale successo ora di questo progetto sbarrerebbe la strada agli ulteriori passi avanti che s’impongono sulla via della lotta contro le due diseguaglianze e anzi metterebbe in pericolo i risultati già conseguiti.

1. Desumo questa informazione dalla nota di André Jardin a Tocqueville 1951, vol. 3. 1, pp. 250-51. [↑](#footnote-ref-1)
2. Weil 2009b, pp. 148-49. [↑](#footnote-ref-2)
3. Weil 2009a, pp. 115-18. [↑](#footnote-ref-3)