

Forme economiche e libertà d'espressione tra Occidente e Cina

2.1. Mercì e prigionì

Il magazzino di Taobao, il gigante cinese dell'e-shopping, è nei box, nei garage e negli scantinati delle case di Qingyanliu, nella regione dello Zhejiang, mezza giornata sotto Shanghai, un villaggio di 1500 contadini, passati in pochi anni dalla ciotola di riso alla fantasmagoria delle merci. Tutti in proprio, ma tutti connessi, sono i commessi che di giorno ricevono gli ordini al computer, e a metà pomeriggio corrono da uno scaffale all'altro, alla ricerca del prodotto giusto, che centinaia di furgoni in attesa provvederanno poi a consegnare. Solo all'alba, tra scatoli e cartoni, si concedono un breve pasto, nell'attesa di ricominciare. A "Taobao Village" si diventa ricchi in qualche settimana, ma non esiste un negozio reale, un ristorante, o un cinema. Solo i milioni di prodotti destinati all'e-commerce. Una famiglia custodisce borse, un'altra giocattoli, un'altra alimentari, un'altra telefonini, un'altra detersivi e così via. Alle sedici, quando apre il grande magazzino degli affari elettronici, le strade si svuotano, e comincia l'esistenza sotterranea dei ben remunerati guardiani di merci.

Tremila chilometri più a nord, nella provincia di Liaoning, a Jinzhou, città portuale con una popolazione superiore ai tre milioni di abitanti, c'è il carcere dov'è rinchiuso Liu Xiaobo, Nobel per la Pace 2010. Nel dispositivo della sentenza che, nel dicembre del 2009, lo ha condannato a undici anni di carcere, si legge: « Fra settembre e dicembre 2008 l'imputato Liu Xiaobo, assieme ad altri, ha redatto la "Carta 08" con i propositi dichiarati di: "cancellare il privilegio del partito unico a governare ininterrottamente" e "istituire attraverso un impianto democratico costituzionale una Repubblica Federale Cinese". [...] Liu Xiaobo, dopo aver raccolto oltre 300 adesioni, le ha

fatte pervenire tramite posta elettronica, assieme alla “Carta o8”, a siti stranieri [...] La Procura del Popolo della città di Pechino [...] ritiene che la condotta dell’imputato Liu Xiaobo costituisca una violazione degli articoli 103–106 del Codice Penale della Repubblica Popolare Cinese, configurando il reato grave di incitamento alla sovversione dell’ordine statale ».

2.2. Un ghiacciaio ideologico

Queste due istantanee ci mostrano una Cina dal doppio volto, la scoperta febbrile delle merci e il ghiacciaio dell’ideologia. I tempi della rivoluzione culturale o della protesta di Tienanmen, repressa nel sangue, sono episodi di un’epoca remota, scioltasi nello “sviluppo” ispirato all’ideale della “società stabile e armoniosa”. Si capisce, allora, quanto possa essere sgradita per l’attuale dirigenza cinese la vicenda di Liu Xiaobo, che rianima le ombre dello scontro ideologico. Sappiamo che Liu Xiaobo riceve il Nobel quale « campione dei diritti umani », ma apprendiamo anche che Liu Xiaobo è condannato per « istigazione alla sovversione dell’ordine statale ». Che basi ha questa imputazione? Leggiamo la prova d’accusa, cioè Carta o8.

Carta o8 richiama nel nome Charta 77, il manifesto che Václav Havel, Jan Patočka, Zdeněk Mlynář, Jiří Hájek e Pavel Kohout pubblicarono l’1 gennaio 1977 nella Cecoslovacchia del blocco sovietico. Si trattava di uno smilzo documento in cui, reclamando l’applicazione di leggi già esistenti, si avanzava un’unica richiesta, la libertà d’opinione, escludendo esplicitamente la pretesa di riforme e mutamenti politici e sociali. Assieme a tale richiesta, un altro punto di contatto tra i due documenti è la protesta contro le decisioni giuridiche « prese dietro le quinte spesso solo oralmente », come scrivevano gli estensori di Charta 77, al fine di svuotare leggi e regolamenti vigenti. A questo proposito, in Carta o8 si legge che « al più presto vanno aboliti tutti quei Comitati per gli affari politici e legali che a tutt’oggi permettono ai membri del Partito comunista di ogni livello di decidere in anticipo e fuori delle corti su casi pubblicamente sensibili ». Vedremo il significato che assume questo proposito, avanzato in Cina. A parte questi punti di contatto, Carta o8 è poi un vero e proprio programma di radicale mutamento politico e sociale, fondato sul « diritto alla libertà,

proprietà, alla ricerca della felicità », e rivolto contro uno Stato che, almeno nell'immediato, non è insidiato nella sua legittimità né da fattori esterni, né da fattori interni. Infatti, come Carta 08 riconosce, la politica governativa di "Riforma ed apertura" ha fatto registrare un « incremento sostanziale nella ricchezza e nel livello di vita di molti cinesi ». Insomma, se a Qingyanliu i contadini possono diventare milionari, perché contestare la legittimità del "socialismo con elementi cinesi"? Tanto dal punto di vista formale, che sostanziale, l'accusa di « sovversione dell'ordine statale » sarebbe, quindi, tutt'altro che arbitraria, ma, ecco il punto, bisognerebbe concludere all'aberrazione che Liu Xiaobo è un criminale politico.

Conviene, allora, cambiare scenario, e chiedersi se Julian Assange, fondatore e animatore di Wikileaks, al netto dell'accusa di stupro, è a sua volta un criminale politico. Infatti, con la sua violazione degli *arcana imperii* diplomatici, economici e finanziari, mostra che anche in Occidente c'è un limite oltre il quale la libertà di parola diventa un crimine, per il quale addirittura uomini di governo non esitano a invocare la pena di morte. Al di là, allora, dei sistemi politici e economici, emerge una questione che proprio Liu Xiaobo pone in Carta 08, cioè la lotta per il « generale declino dei sistemi autoritari in tutto il mondo ». Liu Xiaobo scrive che « la pista che porta fuori dall'impasse attuale in cui versa la Cina è quella che porta al distacco dalla nozione autoritaria di confidare in un'"illuminata supervisione" o in un "onesto burocrate" ». Assieme alla denuncia, vista sopra, della discrezionalità nell'amministrazione della giustizia, si configura un'istanza anti-autoritaria, la cui valenza universale va inquadrata nel contesto della storia e del recente sviluppo economico cinese.

Una ricostruzione particolarmente originale e interessante è quella operata da Giovanni Arrighi (1937–2009) nella sua ultima opera¹, in cui si avanza la tesi che i progressi della Cina possono essere spiegati a partire dalla nozione di « sviluppo economico naturale » rinvenibile in Adam Smith (1723-1790), intendendo con questa locuzione una storica vocazione dell'Oriente, e in particolare della Cina, ad un'economia di mercato non riconducibile al capitalismo occidentale. Presenterò e discuterò nel prossimo paragrafo le linee essenziali di questa tesi. Nel paragrafo successivo, mostrerò che una sua corretta comprensione richiede di prendere in conto la nozione di sviluppo di Marx, che risulta più ampia di quella di Smith, poiché non è riducibile allo sviluppo

economico, ma riguarda lo sviluppo dell'intera cognizione sociale, così come indica del resto la centralità del concetto di alienazione. In questo quadro, si renderà necessario esaminare in un ulteriore paragrafo la tesi di Weber circa il nesso tra etica protestante e spirito del capitalismo, e ciò sia perché tale tesi appare essere una filiazione concettuale, sebbene di segno rovesciato, della spiegazione marxiana dell'agire capitalistico, sia perché lo stesso Weber avanza un paragone tra l'etica protestante e quella confuciana in riferimento al comportamento economico, che è pertinente con i problemi qui affrontati. Vedremo, infine, come la concezione, che emerge da questi differenti approcci, del sostrato economico come ostacolo allo sviluppo della cognizione sociale, consente di riunificare l'istanza anti-autoritaria di Liu Xiaobo con i fermenti presenti in Occidente, a condizione che questi due mondi trovino il modo di superare la loro reciproca estraneazione.

2.3. Il “riflesso politico”

Già nel '700, mentre l'Europa cercava ancora la sua strada, la Cina aveva raggiunto una stabile prosperità. Da dove derivava questo suo precoce, anche se stazionario, sviluppo? E com'è potuto accadere che, dopo il tracollo dei due secoli successivi, all'inizio del XXI secolo sia divenuta la regione guida dello sviluppo economico mondiale? La tesi di Giovanni Arrighi è che tanto l'equilibrio di alto livello cui la Cina era già pervenuta nel XVIII secolo, quanto la ripresa nell'ultimo scorcio del XX secolo, siano da inquadrarsi in tendenze di lungo periodo che si possono riassumere nel concetto di “rivoluzione industriale”².

Detto in breve, mentre l'Europa occidentale si veniva caratterizzando per uno sviluppo basato sull'introduzione di innovazioni su larga scala, sugli investimenti in capitale fisso e sui traffici sulle lunghe distanze, che comportava la proletarizzazione delle classi lavoratrici nella madrepatria, e la sottomissione delle nazioni non europee all'estero, la Cina non si è mai discostata da un modello istituzionale e tecnologico che privilegiava la produzione su piccola scala, l'impiego di risorse umane rispetto a quelle materiali, i traffici di un mercato interno di per sé vastissimo ai commerci internazionali.

Sicché, mentre la rivoluzione *industriale* europea privava i lavoratori dell'opportunità di condividere le scelte imprenditoriali e di sviluppare la capacità di rapporti interpersonali necessaria per una specializzazione flessibile, la rivoluzione *industriosa* asiatica, con strutture produttive quali l'organizzazione familiare domestica e, sebbene in misura più ridotta, la comunità di villaggio, promuoveva la capacità di compiere più lavori diversi rispetto alla specializzazione in una particolare mansione, nonché la disponibilità a cooperare con gli altri piuttosto che l'approfondimento del talento individuale.

L'attitudine alla gestione del processo complessivo, la messa in valore della capacità di autodirigersi della forza-lavoro e, più in generale, la ricerca del miglioramento economico ricorrendo a risorse umane anziché materiali, secondo Arrighi sono tutte caratteristiche non solo dell'industria³, ma anche e soprattutto dell'agricoltura, come dimostra la straordinaria "storia di successo" delle "imprese di municipalità e villaggio", introdotte dalle prime riforme di Deng⁴.

Perciò, la conclusione di Arrighi è che, se la Cina di fine XX e di inizio XXI secolo sembra avere riscoperto il "capitalismo", ciò non è avvenuto a spese della campagna, poiché è stata proprio la campagna il fattore propulsivo, in ciò senza distaccarsi da una costante dell'intera storia cinese, dalla prosperità agricola del Celeste Impero, per quanto soggetta agli arbitri di funzionari e governatori, alla ruralità della Cina rivoluzionaria, dove la modernizzazione, differentemente da ciò che accadde in Unione Sovietica, non venne perseguita con la distruzione, bensì con « l'elevazione economica e culturale dei contadini »⁵.

Ma lo schema di ogni sviluppo capitalistico non prevede una fase inevitabile di "accumulazione primitiva" in cui la campagna viene spogliata e assoggettata dalla città? Come spiegare una simile anomalia, che si inserisce nel quadro più generale di un paese che storicamente privilegia l'industrialità all'industrialismo, il capitale umano al capitale materiale, il commercio interno al commercio estero, un "pacífico" anche se stazionario equilibrio di alto livello all'espansione militaristica su scala mondiale?

Secondo Arrighi⁶, una risposta a queste domande comporta la dissociazione del concetto di capitalismo in capitalismo vero e proprio, da un lato, e economia di mercato, dall'altro, e ciò sulla scorta della distinzione tra ordine naturale e ordine innaturale dello sviluppo, avanzata nella *Ricchezza delle nazioni* (1776) da Adam Smith, il quale

poi se ne serve nelle sue valutazioni circa i differenti modi e gradi di sviluppo dell'Europa e della Cina ai suoi tempi.

Leggiamo, allora, il passo in cui Smith fissa questa distinzione, e vediamo poi cosa egli ne trae circa la Cina:

Secondo il corso naturale delle cose, la maggior parte del capitale di ogni società in sviluppo viene quindi diretto prima verso l'agricoltura, poi all'industria e da ultimo al commercio estero. Questo ordine di cose è così naturale che penso sia stato osservato in certa misura in ogni società che avesse qualche territorio. Prima che si potessero creare città di una certa dimensione, dovettero essere coltivate alcune delle loro terre e vi si dovette svolgere qualche tipo di industria rudimentale prima di pensare di imbarcarsi nel commercio estero. Ma sebbene questo ordine naturale delle cose debba essersi realizzato in certa misura in ogni società avente un certo territorio, in tutti gli stati moderni d'Europa è stato sotto molti aspetti invertito. Il commercio estero di alcune delle loro città ha introdotto tutte le manifatture più fini, cioè quelle che erano adatte a essere vendute lontano; e l'industria e il commercio estero insieme hanno promosso le più importanti miglierie agricole⁷.

Contro una tradizionale interpretazione liberistica, sostenuta anche da sinistra⁸, Arrighi fa giustamente rilevare⁹ che la preferenza di Smith non va per l'ordine innaturale o invertito seguito dall'Europa, bensì per l'ordine naturale dello sviluppo, che comporta una concezione del mercato non come luogo di una mitologica "mano invisibile", quanto piuttosto come strumento di governo di uno Stato che persegue l'interesse nazionale, promuovendo la concorrenza tra gli imprenditori, ma anche intervenendo in prima persona nell'istruzione di massa, per combattere l'impovertimento del livello intellettuale e morale della popolazione causato dalle routines del lavoro.

Notiamo, per inciso, che la preoccupazione di Smith, opportunamente sottolineata da Arrighi¹⁰, per le conseguenze negative di quella che poi Marx avrebbe denominato la divisione tecnica del lavoro, corrisponde alla denuncia di quella forma specifica di alienazione che lo stesso Marx avrebbe poi identificato nella separazione del lavoratore dalle condizioni della produzione.

Sull'alienazione e le sue differenti forme in relazione ai percorsi di sviluppo, ritorneremo più sotto. Ci interessa qui sottolineare, invece, anzitutto, la funzione economica che Smith assegna allo Stato, indipendentemente dalla sua forma repubblicana o dispotica, giusto per usare

una distinzione codificata da Kant nel Settecento. E ciò si vede proprio a proposito della Cina, quando Smith si limita a sottolineare le conseguenze economiche positive della natura patrimoniale del dispotismo imperiale, date dal fatto che, a causa dell'estensione dell'imposta del sovrano (decima) su tutto il territorio, lo stesso sovrano ha interesse a favorire, con strade e canali, il buon andamento dell'agricoltura¹¹.

In secondo luogo, per Smith, l'esempio storico dell'ordine naturale di sviluppo è offerto proprio dalla Cina, dove i capitali vengono impiegati principalmente nell'agricoltura e nell'industria ad essa legata, e quasi nessun peso è dato al commercio estero¹².

Smith, infine, consapevole dell'indigenza degli strati operai e artigiani di quella nazione¹³, ritiene che la maturità del livello produttivo cinese, rispetto a quello europeo, è relativo, poiché, dati il suolo, il clima e la posizione¹⁴, la Cina potrebbe raggiungere un grado di sviluppo più elevato se al suo di per sé vasto commercio interno, associasse anche il commercio estero¹⁵.

Come si vede, il quadro offerto da Smith contiene un'acuta prefigurazione di tendenze che si sarebbero manifestate secoli dopo. La Cina, infatti, dopo aver rullato nell'ultimo ventennio del XX secolo sulla pista di un poderoso sviluppo agricolo e industriale interno, che Arrighi fa risalire alla sua secolare attitudine *industriosa*, ha poi spiccato il volo verso un commercio estero che le ha permesso di penetrare, in modo non più subalterno, nel sistema industriale e finanziario del modo di produzione innaturale o capitalistico *tout court*.

Non solo. Come Arrighi mostra lungo tutta la sua ricostruzione, questo sviluppo è stato governato da uno Stato che risponde a molti dei requisiti richiesti da Smith, dalla capacità di perseguire l'interesse nazionale, promuovendo e sfruttando la concorrenza tra varie figure di imprenditori, all'intervento massiccio nell'istruzione di massa, alla valorizzazione della capacità di cooperazione di una economica forza-lavoro qualificata rispetto a costosi macchinari e dispendiosi dirigenti¹⁶.

Sembra avere ragione Arrighi, allora, a scorgere nello sviluppo della Cina contemporanea non la replica di un capitalismo di stampo europeo-occidentale, in una logica di "sviluppo ineguale", bensì il riemergere di un'economia di mercato di cui già Smith nel Settecento aveva intravisto le linee di fuga. Pertanto, se, come sostiene Arrighi, la Cina si avvia a prendere il posto degli Stati Uniti come potenza

mondiale egemone, ciò avverrebbe non come confluenza lineare nel sistema economico mondiale, generato dallo sviluppo innaturale o retrogrado, bensì come « percorso alternativo alla ricchezza »¹⁷, derivante dall'ordine naturale dello sviluppo da essa storicamente perseguito.

In altri termini, se l'esito morfologico dell'ordine innaturale dello sviluppo è quella forma di lotta di classe e di conflitto intercapitalistico che prende il nome di "globalizzazione", l'esito dell'ordine naturale è la "pacifica ascesa" esemplificata dai commerci, dalle acquisizioni e dalla crescente partecipazione ai circuiti finanziari da parte della Cina. L'auspicio di Arrighi è che tale ascesa possa promuovere una ibridazione delle due grandi tradizioni dello sviluppo¹⁸, in modo da porre le basi non per uno scontro, bensì per un « *commonwealth* delle civiltà »¹⁹.

Ci si potrebbe chiedere, tuttavia, come può l'ordine innaturale dello sviluppo ibridarsi senza negare se stesso, dal momento che, come riconosce lo stesso Arrighi²⁰, esso vive della tendenza a espandersi su tutto lo spazio globale. La risposta che Arrighi avanza è che questa tendenza a espandersi ha toccato i propri limiti, sia perché il nuovo centro emergente, la Cina, sta accumulando ricchezza in altri modi, sia per l'inefficacia delle pratiche coercitive attraverso le quali l'ordine innaturale dello sviluppo si riorganizza nello spazio globale²¹.

Dunque, il fallimento delle guerre, dall'Afghanistan all'Iraq, e il dissolversi dell'anello di sicurezza dei regimi repressivi, dall'America latina prima al Nord Africa dopo, sembrerebbero dare un fondamento al « generale declino dei sistemi autoritari in tutto il mondo » auspicato da Liu Xiaobo. Ma, pur scontando le resistenze della vecchia logica imperialistica, o le stridenti contraddizioni legate alle delocalizzazioni produttive, che la Cina ha usato come esche del suo sviluppo e da cui solo ora comincia ad affrancarsi, come si spiega, poi, il permanere della forma dispotica dello Stato cinese, dai tempi di Smith al ritorno all'economia di mercato promosso dalle riforme di Deng? Arrighi osserva che

le differenze fra i processi di sviluppo dell'economia di mercato in Europa e nell'Oriente asiatico non sono riconducibili alla presenza o all'assenza di specifiche istituzioni politiche o economico-commerciali, ma piuttosto alla loro combinazione in due differenti strutture di potere. In questa prospettiva, il percorso di sviluppo che Smith chiama "innaturale" differisce da quello che chiama "naturale" non perché nel primo vi sia un maggior numero di

capitalisti, ma perché in esso i capitalisti disponevano di maggior potere nell'imporre il proprio interesse di classe a scapito dell'interesse nazionale²².

In sostanza, per parafrasare Marx, che, come vedremo più sotto, parla di "riflesso religioso", ci troveremmo qui in presenza di due tipi di "riflesso politico". Da un lato, il processo morfogenetico dell'ordine naturale dello sviluppo, che mette capo nello Stato dispotico; dall'altro, l'ordine innaturale o retrogrado che genera lo Stato come comitato d'affari. Sappiamo bene che, nell'ordine innaturale dello sviluppo, il perseguimento dell'interesse di classe a scapito dell'interesse nazionale, avviene grazie alla rivendicazione universalistica della libertà politica garantita dal diritto, ciò che apre il grande campo dell'egemonia, come dimostra l'analisi di Gramsci della differente formazione degli Stati europei²³. Ma a parte il fatto che, nell'ultimo trentennio del secolo scorso, la controrivoluzione monetarista ha fatto riemergere brutalmente la nuda struttura dello Stato come comitato d'affari²⁴, si può osservare come, mentre nell'ordine naturale dello sviluppo l'alienazione del lavoro risulta attenuata, rispetto all'alienazione del dominio che invece risulta aggravata, nell'ordine innaturale all'aggravamento dell'alienazione del lavoro corrisponde un'attenuazione dell'alienazione del dominio. In entrambi i casi, tuttavia, il punto da sottolineare è che la morfogenesi dell'economia costituisce l'ostacolo ontologico all'integrale sviluppo dell'individuo.

Arrighi sostiene che quando Marx, per spiegare il comportamento del capitalista, teso all'accumulazione senza fine di denaro, esclama: « Accumulate, accumulate! Questa è la legge e questo dicono i profeti! », sembra ammettere di non avere una spiegazione razionale di tale comportamento²⁵. Ma è più ragionevole supporre che Marx intendesse che la spiegazione è proprio quel movente feticistico di tipo religioso, cioè il culto ripetitivo e coatto del denaro, connesso all'istinto opposto di consumarlo: « Nel nobile seno dell'individuo-capitale, divampa così nello stesso tempo un faustiano conflitto fra impulso all'accumulazione e impulso al godimento »²⁶. È necessario, allora, integrare questa dimensione non logica della cognizione sociale, per spiegare come l'individuo viene preso nella trappola dello sviluppo economico, sia che esso proceda secondo l'ordine naturale, esemplificato dalla Cina, sia che segua l'ordine innaturale, esemplificato dal capitalismo occidentale. Questo forse ci darà la chiave per capire su

quale base intervenire per arrivare a quell'effettivo declino dei sistemi autoritari in tutto il mondo per cui, dal fondo della sua prigione, si batte Liu Xiaobo.

2.4. Il “riflesso religioso” (Marx)

Il conflitto faustiano di accumulazione e godimento rimanda in Marx ad una teoria sociogenetica della cognizione sociale in cui il modo di produzione è una struttura morfologica mediata da un determinato « riflesso religioso ». Come vedremo, chi ha poi ulteriormente sviluppato con maggior coerenza questo impianto metodologico, anche se capovolgendone il senso, è stato Max Weber, in una elaborazione che ha, fra i suoi principali riferimenti, proprio la Cina. È proprio sulla scorta dell'elaborazione di Weber che è possibile mettere in evidenza come la funzione che il « riflesso religioso » del cristianesimo svolge nella società capitalistico–borghese occidentale, è svolta nella mercantile società cinese da quello confuciano.

La tesi del cristianesimo come riflesso religioso della società di merci capitalistico–borghese è formulata da Marx all'interno di una teoria sociogenetica, in cui l'elemento ideale razionale costituisce il *telos* dell'intero processo di sviluppo: « Il *riflesso religioso* del mondo reale può scomparire, in genere, solo quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentino ogni giorno all'uomo relazioni limpidamente razionali col proprio simile e con la natura »²⁷. A partire da questo presupposto genetico, Marx pone che la « limitatezza reale » dei modi di produzione dell'antichità greco–romana e dell'antica Asia, cioè il basso grado di sviluppo del « processo intercorrente fra uomo e uomo e fra uomo e natura », è mediato « idealmente » dalle reificazioni di rapporti sociali e di cose naturali proprie delle antiche religioni naturali e popolari²⁸. Il superamento della « limitatezza » degli scambi sociali e delle interazioni con la natura, derivante dal dispiegarsi del valore di merci, è a sua volta storicamente mediato dal riflesso religioso nella forma che Marx così descrive:

Per una società di produttori di merci, il cui rapporto di produzione generalmente sociale consiste nel comportarsi verso i loro prodotti come verso *merci* e quindi *valori*, e nel riferire gli uni agli altri, in questa forma materiale,

i loro lavori privati come eguale lavoro umano, il cristianesimo con il suo culto dell'uomo astratto — specialmente nel suo svolgimento borghese, nel protestantesimo, deismo ecc. —, è la forma più adeguata di religione²⁹.

Qui agisce il motivo, che Marx probabilmente trae da Hegel³⁰, secondo il quale il rapporto costitutivo tra uomo e Dio fa sì che l'individuo, acquisendo un « valore infinito », diventi assolutamente libero, ovvero investito dell'universale (o valore) prima e indipendentemente dalla società. Insomma, come per l'oggetto di valore rispetto all'oggetto d'uso, anche per l'individuo il valore viene *prima*. Infatti, così come senza il valore, non c'è scambio di merci, in cui l'oggetto è la materia, e la merce è l'ente di valore, così pure senza il valore non c'è rapporto sociale, in cui il singolo è la materia, e l'individuo o persona è l'ente di valore. La società cristiano-borghese, o società dello scambio di merci completamente dispiegato, è, dunque, una società fondata sulle leggi strutturali del valore: differenza e opposizione, eguaglianza formale, interscambiabilità³¹.

E l'astrazione del valore, che germina dalle trasformazioni della prassi mediate "idealmente" dal cristianesimo, è lo stadio che succede alla "concretezza" dei modi di produzione più risalenti, dando luogo alla nuova ontologia dell'alienazione di merci. Questa sorta di religione "quotidiana", il cui nume è la merce, resiste alla consapevolezza scientifica del carattere non oggettivo, ma sociale dei prodotti del lavoro³², sino a quando non si instaura un controllo cosciente del processo di produzione materiale:

La forma del processo di vita sociale, cioè del processo di produzione materiale, si spoglia del suo mistico velo di nebbia solo quando, come prodotto di uomini liberamente associati, sia sottoposto al loro controllo cosciente, e conforme ad un piano³³.

Come avevamo anticipato, il superamento di ogni forma di alienazione, ovvero il pieno dispiegarsi dell'autonomia dell'individuo, è il *telos* dell'intero processo di sviluppo della cognizione sociale che, conclude Marx, « richiede una base materiale della società, o una serie di condizioni materiali di esistenza, che sono a loro volta il prodotto organico di una lunga e tormentata storia di sviluppo »³⁴.

Questa concezione non è una filosofia della storia, come spesso è stata intesa, né, come vedremo nel prosieguo, la critica dell'economia

politica in Marx si può ridurre ad un'impresa epistemologica, mirante a fondare una nuova scienza economica, alternativa a quella degli Smith e dei Ricardo. La teoria di Marx, invece, come vide a suo tempo per primo Antonio Labriola, è un'analisi *genetica* delle forze storico-naturali all'opera nello sviluppo della cognizione sociale, che la conoscenza-prassi promuove rimuovendo gli ostacoli che ad esso si frappongono.

2.5. Il “riflesso religioso” (Weber)

Veniamo ora al modo in cui la tesi di Marx circa la morfogenesi dell'astrazione di merci, riappare in Weber nella sua celebre correlazione tra l'etica protestante e lo spirito del capitalismo. In generale, per Weber una religione rappresenta un certo grado di razionalizzazione del comportamento. Tanto più una religione si è disfatta della magia, tanto più alto sarà il suo grado di razionalizzazione. E tanto più alto è il grado di unità sistematica tra Dio e il mondo, e, di conseguenza, la relazione etica del soggetto con il mondo, tanto più alto sarà il grado di razionalizzazione della religione stessa³⁵.

Non è un caso che Weber parli di razionalizzazione. Infatti, egli è interessato a come la motivazione affettiva dell'agire acquista senso nella prospettiva del soggetto. Se in Marx ci troviamo di fronte alla ricostruzione di quel processo storico-naturale che è la genesi della razionalità, con Weber siamo ricondotti ad un'ottica idealistica volta a comprendere le radici non razionali del comportamento sociale. È in questo quadro che va inteso il nesso causale tra credenza religiosa e comportamento sociale. In Marx la religione è il mediatore morfogenetico della trasparenza razionale; in Weber è un assoluto emozionale che, filtrato da un apparato cognitivo nutrito di cultura, fonda l'agire storico-sociale del soggetto.

Riguardo in particolare al comportamento calcolistico-razionale del capitalismo, questo nesso è spiegato in termini psicologici di ascesi intramondana e procrastinamento dell'impulso a consumare. Ma mentre in Marx il capitalismo è, come abbiamo visto, un momento della sociogenesi del controllo razionale, in Weber è un tipo di « mentalità », di cui si deve ricostruire la logica storico-culturale. Questa ricostruzione avviene comparativamente, cioè prendendo in conto

tanto l'Occidente quanto l'Oriente, e in essa appaiono i due tipi del Puritano e del Confuciano.

Notiamo, ancora, che in Marx è già presente, non solo la struttura psichica di ascesi e rinuncia al consumo quale movente dell'individuo-capitale³⁶, ma anche la correlazione tra puritanesimo e capitalismo:

Il culto del denaro ha il suo ascetismo, la sua rinuncia e i suoi sacrifici: la parsimonia e la frugalità, il disprezzo per i godimenti terreni, temporali e transitori; la caccia al tesoro *eterno*. Di qui la connessione tra il puritanesimo inglese e anche il protestantesimo olandese e il far denaro³⁷.

L'ottica, però, è sempre genetica:

Fanatico della valorizzazione del valore, [il capitalista] non ha scrupoli nel pungolare l'umanità *a produrre per amore del produrre*, e quindi allo sviluppo delle forze produttive sociali e alla creazione delle *condizioni materiali della produzione* che sole possono costituire la *base reale* di una forma di società superiore, il cui principio fondamentale sia il pieno e libero sviluppo di ogni individuo³⁸.

In Weber, invece, l'individuo-capitale, ovvero il Puritano, non è il mediatore di una cognizione sociale pienamente dispiegata. Semplicemente, la ricchezza quale mezzo di conferma della grazia divina, ne fa un tipo sociale che forma una sorta di aristocrazia dello spirito³⁹. Quanto al Confuciano, anch'esso è mosso da un motivo psicologico, l'ascesi intramondana, filtrato da una struttura culturale di natura religiosa. Ma qui la ricchezza è un fine in sé, il cui conseguimento deriva da meriti o infrazioni significative dal punto di vista magico⁴⁰. Dunque, la differenza tra il Puritano e il Confuciano è la distanza che li separa dalla magia, che determina il differente grado di razionalizzazione delle due mentalità e i rispettivi risvolti pragmatici: « il razionalismo confuciano significa adattamento razionale al mondo; il razionalismo puritano significa invece dominio razionale del mondo »⁴¹.

Notiamo, per inciso, che pur nella loro puntuale divergenza, le prospettive di Marx e di Weber convergono su un punto, e cioè nel mettere in evidenza che il cristianesimo, proprio perché religione dell'individuo astratto (Marx) o razionalizzante (Weber), è non già la religione dei deboli, come voleva Nietzsche, ma dei lupi che si avventurano per il mondo alla ricerca di prede.

Quanto poi al confucianesimo, nella ricostruzione di Weber, esso non a caso è la mentalità di un paese le cui condizioni socio-economiche si sono mantenute nei secoli in modi molto simili a quelli dell'antichità mediterranea⁴². Infatti, il prevalere dell'*adattamento* (« equilibrio stazionario di alto livello ») sull'*assimilazione* (« dominio »), determina le caratteristiche socio-politiche ed economiche del paese: la « calma interna mediante la stabilità » come oggetto della politica finanziaria imperiale; « nella ricchezza domina la virtù »; « la crescente stabilità delle condizioni economiche all'interno di un impero mondiale divenuto essenzialmente autarchico dal punto di vista economico »⁴³. In contrapposizione, allora, allo strato religioso naturale popolare del taoismo e di altri culti di importazione, in primo luogo il buddhismo, il confucianesimo, con una qualche analogia con la religione civile dell'Impero romano, si viene a configurare come un'etica di ceto, la cui figura centrale, così come lì era il funzionario, in particolare il giurista⁴⁴, qui è il mandarino, ovvero il burocrate di un sapere rituale basato su una morale tradizionale:

È ben comprensibile che in uno stato patrimoniale la devozione filiale, trasferita a tutti i rapporti di subordinazione, venisse considerata da un funzionario [...] la virtù dalla quale derivavano tutte le altre, e il cui possesso dava la prova e la garanzia dell'adempimento del più importante dovere di ceto della burocrazia: la disciplina incondizionata⁴⁵.

Dunque, anche nello Stato patrimoniale confuciano, emanante dall'ordine naturale o "smithiano" dello sviluppo, si ritrova quella forma di alienazione, derivante dalla scissione tra preposto e sottomesso, che Marx mise in luce nello Stato liberale, e che fa della burocrazia un corpo teologico fondato su un sapere, il cui principio è l'idolatria dell'autorità⁴⁶.

Notiamo, inoltre, che, a dispetto dell'importanza della cultura scritta nell'etica del gentiluomo confuciano, che faceva sì che il parlare fosse « propriamente cosa della plebe »⁴⁷, l'infiltrazione del costume nel diritto, propria dello Stato patrimoniale confuciano, faceva del mandarino, per così dire, un *vir bonus agendi peritus*:

La giustizia cinese rimase in parte una sommaria giustizia di gabinetto (da parte di alti funzionari), in parte una giustizia fondata sugli atti. Non c'era

alcuna requisitoria, ma vi erano soltanto petizioni scritte e deposizioni orali delle parti in causa⁴⁸.

E il giudice cinese, in quanto tipico giudice patrimoniale, decideva in modo del tutto patriarcale, cioè per quel tanto di spazio che la tradizione sacralizzata gli lasciava, e espressamente non secondo regole formali, cioè non “senza riguardo alla persona”. Anzi, per lo più egli giudicava proprio in base alla qualità concreta di questa, e in base alla situazione concreta, cioè secondo l'equità e l'adeguatezza del risultato concreto⁴⁹.

Vedremo nel prossimo paragrafo l'importanza di queste osservazioni ai fini di una corretta comprensione del significato ideologico di Carta 08. Qui voglio solo richiamare la conclusione di Weber, secondo la quale, benché non si possa pensare che « il Cinese non sia “dotato” per natura per le esigenze del capitalismo », è un fatto che, nonostante condizioni storiche favorevoli, egli non abbia sviluppato il capitalismo⁵⁰.

Alla luce di quanto abbiamo visto in Smith, e di quanto sulla sua scorta osserva Arrighi, questo giudizio di Weber appare del tutto inadeguato. Infatti, si sottintende, da un lato, che il confucianesimo è d'ostacolo all'agire economico; dall'altro, che, qualora il Cinese riuscisse ad affrancarsi dal suo passivo *adattamento*, dovrebbe convergere sulla razionalità *assimilatrice* del capitalismo occidentale. Già dentro la costellazione della guerra fredda, paesi confuciani come Hong Kong, Taiwan, Corea del Sud e Singapore avevano avviato un loro imponente sviluppo economico. Non è un caso che gli ideologi neoconfuciani del secolo scorso, sulla scorta di una lettura all'incontrario della tesi di Weber, operata da alcuni economisti occidentali, avevano cominciato a parlare di “capitalismo confuciano”⁵¹. Quando, poi, Confucio è riemerso anche in Cina dalla negazione maoista, su cui ritorneremo brevemente fra poco, non il *capitalismo*, ma l'*economia di mercato* nel senso di Smith è tornata a fiorire, in un contesto di allentamento del dominio mondiale del capitalismo occidentale.

In questo quadro, allora, si può riconsiderare in altra luce la questione del marxiano « modo di produzione asiatico », che Arrighi giudica una formula « infamante »⁵². In realtà, nei *Grundrisse*, Marx caratterizza questo modo di produzione né più, né meno che in termini smithiani: combinazione di agricoltura e manifattura, importanza delle opere idrauliche e dei mezzi di comunicazioni assicurate dai tributi esatti

dal governo dispotico, dislocazione delle città in punti in cui è più favorevole il remoto commercio con l'estero, infine autosufficienza del mercato interno, ovvero ciò che lo stesso Weber chiama autarchia, e Arrighi equilibrio stazionario di alto livello⁵³. Ma ciò che differenzia il modo di produzione asiatico di Marx dall'ordine naturale dello sviluppo di Smith, è che il primo trova il suo posto, non tanto in uno schema di sviluppo *economico*, che può essere di tipo *naturale* o *innaturale*, quanto piuttosto in uno schema di sviluppo *genetico* della *cognizione sociale*, che ricomprende in sé, senza con esso identificarsi, lo sviluppo economico.

Qual è la conseguenza di questa divergenza tra lo schema analitico di Smith e quello di Marx? Un breve sguardo alla negazione maoista del confucianesimo, cui prima accennavamo, ci darà qualche elemento per una possibile risposta.

2.6. La permanenza del sostrato

La tesi che si può avanzare è che tale negazione sia consistita in una lotta ideologica che però non ha scalzato la struttura "smithiana", di cui il confucianesimo era il "riflesso religioso". Ciò si vede bene se si considerano le caratteristiche del maoismo, che si possono indicare nei seguenti punti: a) il volontarismo, da intendersi non solo come potenza della coscienza nella creazione della realtà, ma anche come valorizzazione del capitale umano e dei rapporti sociali (« gli uomini valgono più delle macchine »); b) l'identificazione del capitalismo con l'imperialismo, e della borghesia (signori della guerra, proprietari fondiari, borghesia *compradora*, intellettuali ad essa legati) con la frazione della nazione cinese legata all'imperialismo; c) la contrapposizione tra la nazione cinese, quindi la grande massa dei contadini, e l'ordine capitalistico imperialistico mondiale; d) la definizione della nazione cinese come avanguardia della lotta contro l'ordine capitalistico imperialistico mondiale; e) la rivoluzione permanente o culturale, ovvero la rottura radicale e ininterrotta col passato ideologico⁵⁴.

Non è esagerato vedere in questi punti, salvo l'ultimo, una riproposizione dello schema "smithiano" dell'ordine naturale dello sviluppo, laddove però lo sviluppo consiste nella costruzione di una società

socialista, in un'arena mondiale dominata dal modello di sviluppo innaturale o retrogrado. Il modello è, perciò, quello di

una società di agricoltori combattenti, con un sistema egualitario nella ripartizione, forte coesione morale nella certezza degli obiettivi, figure polivalenti (il quadro di partito è anche ufficiale, insegnante, dirigente della cooperativa, amministratore nei governi locali, ecc.) e lontana dai "proiettili inzuccherati" delle grandi città⁵⁵.

A partire da questa interpretazione "smithiana" del maoismo, corroborata da osservazioni indipendenti dall'interpretazione di Arrighi, si chiariscono le fratture ma anche la continuità dell'ultimo mezzo secolo di storia cinese. Restando all'interno delle formule del marxismo-leninismo ortodosso, il maoismo ebbe come obiettivo una rivoluzione proletaria socialista. Ma quale fu il contenuto cinese di questa rivoluzione? È evidente che per il maoismo, il marxismo-leninismo ortodosso, così come si era invero nell'esperienza sovietica, era la riproposizione di un corso innaturale dello sviluppo, che privilegiava non il capitale sociale, ma le forze produttive, e sfociava nell'industrialismo e nel militarismo.

Il maoismo, invece, aderendo al sostrato "smithiano" cinese, voleva essere la riproposizione di un corso naturale dello sviluppo, che privilegiava i rapporti sociali (capitale sociale) e lo sviluppo della campagna. Come abbiamo visto, però, c'è un punto su cui il maoismo si discosta dal sostrato, ed è quando batte in breccia il "riflesso religioso" confuciano. Le virtù del decoro confuciano, infatti, vengono accentuate e trasfigurate, in un contesto di volontarismo, di ascetismo e di egualitarismo, che mira alla trasformazione del rapporto sociale di rispetto unilaterale, di cui l'alienazione burocratica del mandarino, e del suo succedaneo, il funzionario di partito, è il suggello. Che questa lotta sia stata determinata, poi, da motivi diversi da quelli puramente oggettivi, costituisce una questione a sé. Qui interessa il fatto che la tensione ideologica si rivela presto *ontologicamente* estranea allo schema di sviluppo "smithiano". È a questo punto, allora, che la rivoluzione socialista, ridottasi a rivoluzione nazionale, diventa lo strumento per ripristinare pienamente uno dei requisiti fondamentali dell'ordine naturale dello sviluppo, cioè lo Stato centrale capace di perseguire l'interesse nazionale. Se a ciò si aggiunge l'indebolimento endogeno della weberiana propensione al « dominio » dell'ordine in-

naturale dello sviluppo, di cui le disavventure militari in Afghanistan e in Iraq sono un chiaro sintomo, appaiono chiare le condizioni per l'impetuoso dispiegarsi dello sviluppo naturale, sino alla novità veramente epocale, registratasi nel primo decennio del XXI secolo, dell'apertura della Cina allo smithiano « commercio estero », la cui assenza nel '700 era invece il segno del suo carattere stazionario o « autarchico ».

2.7. L'occlusione economica

È, allora, in questo contesto ormai del tutto “smithiano” che bisogna collocare la lotta di Liu Xiaobo. Appare evidente che, per quanto possa sembrare paradossale, essa si pone sullo stesso terreno di quella di Mao. E, d'altra parte, si tratta di un paradosso volutamente ricercato, come unico modo per sottrarsi, da un punto di vista cosmopolitico, all'autoritarismo tanto cinese, quanto occidentale⁵⁶. L'esigenza, allora, di superare la « giustizia di gabinetto », o la denuncia del permanere della fiducia nell'onesto burocrate e nel funzionario illuminato, che richiama ancora più da vicino l'incitamento di Mao a rivoltarsi contro il « quartiere generale », sono tutti tentativi di incidere sul sostrato confuciano. La differenza è che Liu Xiaobo conduce questa lotta, oltretutto da un ingiusto e scomodo carcere, anche assumendo la nozione occidentale di Stato “totalitario”, e opponendo a tale Stato le categorie altrettanto occidentali dell'ideologia democratica e liberista (libertà, proprietà, felicità).

Si osserverà che anche il maoismo si serviva di un'ideologia d'importazione occidentale, cioè il marxismo-leninismo. Ma quell'ideologia, il cui egualitarismo evidentemente veniva incontro a elementi profondi del sostrato confuciano⁵⁷, è servita da base nella lotta rivoluzionaria contro i nazionalisti, conclusasi vittoriosamente nel 1949. Essa, per quanto estranea, è perciò ormai entrata a far parte della matrice che legittima lo Stato nazionale. Il richiamo invece di Liu Xiaobo alle categorie della scienza politica e dell'ideologia democratico-liberista occidentali, per quanto paradossale, offre il destro ai governanti del suo paese di schivare, in nome della legittimità del loro potere, la spinosa questione universale dell'autoritarismo. Il problema della libertà d'espressione che il caso di Liu Xiaobo pone, si inquadra allora nella questione più ampia concernente il nesso tra ordini alternativi di

sviluppo economico e sviluppo generale della cognizione sociale. Una questione che ci riporta al caso di Wikileaks, cui facevamo riferimento all'inizio.

Julian Assange, durante una chat, cui era collegato da una postazione segreta, in fuga da un'accusa di stupro, che appare strumentale tanto quanto quella di sovversione rivolta a Liu Xiaobo, alla domanda se i governi occidentali perdano autorità morale attaccando Wikileaks, risponde:

L'Occidente ha fiscalizzato la sua fondamentale relazione con il potere attraverso una ragnatela di contratti, prestiti, azionariato, holding bancarie e così via. In un ambiente simile è facile avere libertà di parola perché un cambio nel potere politico raramente conduce a cambiamenti in questi strumenti di base. In Cina c'è una massiccia censura perché la libertà di parola ha ancora valore e il potere la teme. Dobbiamo sempre guardare alla censura come a un segnale economico che rivela il potenziale potere della libertà di parola in una determinata giurisdizione. L'attacco degli Usa contro di noi indica dunque una grande speranza, la possibilità di una libertà di parola abbastanza potente da rompere il blocco fiscale⁵⁸.

Ora, il paradosso è duplice. Da un lato, la libertà di parola rivendicata da Liu Xiaobo in Cina, quale perno di un rivolgimento che prendesse a modello l'esotico ordine innaturale dello sviluppo, andrebbe nella direzione della "fiscalizzazione" denunciata da Assange in Occidente. Dall'altro, l'ordine naturale o "smithiano" dello sviluppo appare indifferente alla forma dispotica che lo Stato assume, quando addirittura non la richieda per meglio perseguire l'interesse nazionale, sia esso patrimoniale o "socialista". C'è, dunque, una occlusione morfogenetica che, nell'uno come nell'altro caso, porta ad una compressione dell'organismo sociale sul sostrato economico, e impedisce alla novità categoriale, costituita dal pieno e libero sviluppo dell'individuo, di emergere dalla tensione verso la trasparenza e il controllo razionale.

È chiaro ormai da tempo che il superamento di questo ostacolo ontologico non può che seguire vie differenti a seconda che si prendano le mosse dall'ordine naturale o innaturale dello sviluppo. Nell'ordine innaturale si tratta di ricomporre l'individuo della "società civile", la cui scissione in produttore e cittadino rende la libertà un'acquisizione monca, quando non una frustrante finzione. Nell'ordine naturale, si

tratta, invece, di superare la “società a blocchi”, in cui gli individui sono dei singoli muti sottomessi alla pressione dei gruppi cui appartengono (esercito, partito, Stato, popolo).

Purtroppo, il superamento di questa doppia alienazione è ulteriormente ostacolata dalla reciproca auto-percezione di questi due mondi. L'Occidente si percepisce come l'apice o il centro dello sviluppo, e guarda alla Cina come al “margine”. La Cina si percepisce come “altra” rispetto all'Occidente, ma di esso assume però la percezione di essere il “centro”. Essa, dunque, è un “margine” che vorrebbe essere “altro”, ma per essere “altro” si ispira ad un “altro” che la percepisce come “margine”. La conseguenza è che, l'Occidente assegna il Nobel a Liu Xiaobo, in nome di una autorappresentazione, assunta integralmente anche se paradossalmente da Liu Xiaobo, della libertà come pienamente compiuta. Tale libertà è in effetti “fiscalizzata”, come si vede nel caso di Assange, ma la Cina non solo non assegna il Confucio allo stesso Assange, ma persegue gli internauti libertari, in ciò esattamente come fa l'Occidente.

La fuoriuscita da queste trappole dell'occlusione economica potrebbe avvenire con il riconoscimento, non puramente intellettuale, di questa reciproca « forma di alienazione culturale »⁵⁹. Un riconoscimento che potrebbe essere favorito dalla riluttanza della Cina ad assumere il ruolo di potenza egemone, che pure oggettivamente la spinta corpo-reo-economica mondiale sembra assegnarle⁶⁰. Se questa convergenza ci sarà, quali saranno i percorsi, gli eventi e i protagonisti che, come in una sorta di psicoterapia sociale, renderanno permeabili queste due grandi anime del mondo, potrà dirlo la storia, se solo gli esseri umani sceglieranno di vivere, anziché di annientarsi reciprocamente.

(2011)

32. A. Pellicciari, *Risorgimento da riscrivere. Liberali & massoni contro la Chiesa*, cit., p. 216.
33. Papa Luciani, “Dio è papà, più ancora è madre. . .”, discorso prima dell’Angelus, 10 settembre 1978, http://it.wikipedia.org/wiki/Papa_Giovanni_Paolo_I.
34. J. Ratzinger, *Gesù di Nazaret*, Milano, Rizzoli, 2007.
35. Città del Vaticano, *Benedetto XVI: celibato, vero scandalo per la società senza Dio e senza futuro*, http://www.tio.ch/aa_pagine_comuni/articolo_interna.asp?idarticolo=564072&idsezione=9&idsito=1&idtipo=2.
36. G. Lukács, *Ontologia dell’essere sociale*, trad. it. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1981, 2 voll., vol. II, t. 2°, p. 723.

Capitolo II

Forme economiche e libertà d’espressione tra Occidente e Cina

1. G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino*, cit.
2. Ivi, p. 45 sgg.
3. Ivi, p. 402.
4. Ivi, p. 398.
5. Ivi, p. 411.
6. Ivi, p. 45 sgg.
7. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, (1776), a cura di Anna e T. Baglioni, Torino, UTET, 1975, pp. 507–08.
8. S. Latouche, *L’invenzione dell’economia*, (2005), Torino, Bollati Boringhieri, 2010.
9. G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino*, cit., pp. 64–68
10. Ivi, p. 65.
11. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, cit., pp. 1011–12.
12. Ivi, p. 491.
13. Ivi, p. 161.
14. Ivi, p. 190.
15. Ivi, pp. 844–45.
16. G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino*, cit., pp. 402–403.
17. G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino*, cit., p. 70.
18. Ivi, p. 22.
19. Ivi, p. 423.
20. Ivi, p. 100 sgg.
21. Ivi, p. 255.
22. Ivi, p. 107.
23. Cfr. *Quaderni del carcere*, cit., *Quaderno 5*, § 123, p. 646.
24. N. Klein, *Shock economy*, Milano, Rizzoli, 2007.
25. G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino*, cit., pp. 89–90.
26. K. Marx, *Il capitale*, cit., libro I, sez. VII, cap. XXII, p. 759.
27. K. Marx, *Il capitale*, cit., libro I, cap. I, § 4, p. 158.
28. *Ibidem*.
29. K. Marx, *Il capitale*, libro I, cap. I, § 4, p. 157.
30. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, (1817), tr. it. a c. di B. Croce, Bari, Laterza, 1975, p. 474.
31. F. Aquerci, *L’arbitrarietà della merce*, cit.
32. K. Marx, *Il capitale*, cit., libro I, cap. I, § 4, p. 152.
33. K. Marx, *Il capitale*, cit., libro I, cap. I, § 4, p. 158.

34. *Ibidem*.
35. M. Weber, *Sociologia della religione*, (1920), tr. it. a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, 2 voll., vol. I, p. 516.
36. K. Marx, *Il capitale*, cit., libro I, cap. XXII, § 3, pp. 757–60.
37. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* (« Grundrisse »), cit., vol. I, p. 173.
38. K. Marx, *Il capitale*, cit., libro I, cap. XXII, § 3, p. 757.
39. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 115.
40. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 517.
41. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 521.
42. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 517.
43. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, pp. 414–415.
44. A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, Einaudi, 2005.
45. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 436.
46. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, cit., p. 60.
47. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 402.
48. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 405.
49. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 427.
50. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 521–522.
51. U. Bresciani, *La filosofia cinese nel ventesimo secolo. I nuovi confuciani*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2009, p. 501.
52. G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino*, cit., p. 71.
53. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* (« Grundrisse »), vol. I, pp. 453–54.
54. M. Meisner, *Il marxismo di Mao Tze-tung*, in A. Zanardo, (a c. di), *Storia del marxismo contemporaneo*, Milano, Feltrinelli, 1974, p. 1127.
55. F. Coccia, *Sulla Cina*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1998, p. 456.
56. Liu Xiaobo, *Monologhi del giorno del giudizio*, Milano, Mondadori, 2011, pp. 105 sgg.
57. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, pp. 374–376.
58. E. Franceschini, *Assange sfida il mondo: "Se mi succede qualcosa pronti 100mila file di segreti"*, « la Repubblica », 4 dicembre 2010, pp.12–13.
59. F. Coccia, *Sulla Cina*, cit., p. 686.
60. In tal senso, cfr. *China's Peaceful Development*, libro bianco del Governo cinese, pubblicato il 6 settembre 2011, consultabile alla pagina http://news.xinhuanet.com/english2010/china/2011-09/06/c_131102329.htm.

Capitolo III

Rompere lo specchio. Islam ed ebraismo al tornante della modernità

1. U. Eco, *Dove sta l'antisemitismo?*, in « L'Espresso », 23.11.2003, <http://espresso.repubblica.it/dettaglio-archivio/355680>
2. C. Panella, *Lettera aperta a Umberto Eco*, « Il Foglio », 2 dicembre 2003, <http://www.camilloblog.it/wp-content/uploads/archive/ecopanella.html>.
3. B. Morris, *Due popoli, una terra*, Milano, Rizzoli, 2008, p. 107.
4. Ivi, p. 43.
5. Ivi, p. 182.
6. Ivi, p. 37.
7. Ivi, pp. 167–8.