

Introduzione

Una complessa relazione pendolare

Una delle prime distorsioni che la crisi scoppiata negli Stati Uniti nel 2007 ha messo in luce è l'enorme spazio che la sfera finanziaria ha finito con l'occupare nelle economie contemporanee e, soprattutto, il suo affrancamento dal controllo politico. È stato da più parti autorevolmente spiegato che la dinamica che ha portato tecnicamente alla finanziarizzazione dell'economia, nel senso che il funzionamento dell'economia reale è subordinato alla finanza speculativa a prescindere dalla congiuntura, poggia su tre pilastri: la de-regolamentazione, la de-intermediazione e la titolarizzazione o cartolarizzazione¹. Lasciando agli specialisti l'analisi di questo fenomeno, quel che preme sottolineare è che i governi, sia per eccesso di ideologia neoliberista sia per miope pragmatismo, a lungo hanno tollerato o addirittura visto di buon occhio questo processo che ha portato alla marginalizzazione del ruolo dello Stato a vantaggio del Mercato.

Ronald Dore, uno dei maggiori nipponisti europei

del dopoguerra, in una serie di saggi fra cui *Financialization of the Global Economy*, esaminando in termini più generali l'evoluzione del capitalismo contemporaneo con un approccio istituzionalistico, ha individuato come sua principale connotazione per l'appunto la finanziarizzazione o, meglio, *marketization plus financialization*². In particolare, egli ha sottolineato i due fattori principali che hanno portato alla situazione attuale. In primo luogo, le politiche neoliberiste aventi come obiettivo il conseguimento della competitività attraverso una serie di strumenti, quali la deregolamentazione, l'incoraggiamento dell'iniziativa privata, la mistica del *laissez-faire*, ovvero la fiducia nella naturale efficienza dell'allocazione del mercato. In secondo luogo, il crescente peso del settore finanziario con conseguente sviluppo di un'economia speculativa. Il tentativo di sostenere la crescita a ogni costo, anche in situazioni sfavorevoli, ha spinto alla somministrazione di dosi sempre più pesanti di dopante finanziario utilizzando gli strumenti sopra elencati, soprattutto una diffusa precarizzazione della forza-lavoro e l'invenzione di sofisticati strumenti finanziari, tra cui i famigerati «derivati». In questo modo, si è creata una montagna di derivati basati su altri derivati, a loro volta basati su altri derivati... Alla fine, l'organismo non ha retto e la bolla è scoppiata; così, dopo circa tre decenni di *deregulation* finanziaria e di latitanza dello Stato, il mito di un Mercato che si autoregola su scala mondiale si sta dissolvendo sotto i nostri occhi come neve al sole.

Fuori discussione è la gravissima responsabilità dei governi, soprattutto degli Stati Uniti, che colpevolmente hanno lasciato largo spazio all'ingegneria finanzia-

ria e consentito l'espansione tentacolare di un sistema bancario fantasma. Questo, sfuggito a ogni controllo, ha creato quella bolla speculativa il cui scoppio ha innescato la crisi nel cuore dell'estate 2007 gettando sulla strada centinaia di migliaia di famiglie del Texas, della Florida..., famiglie dal reddito modesto e non in grado di rimborsare il prestito immobiliare concesso loro con incosciente disinvoltura. La crisi non si è fermata alla questione dei prestiti cosiddetti «*subprime*»: nel 2008 il *credit crunch* si è trasformato in crisi finanziaria, scuotendo dalle fondamenta il sistema finanziario internazionale, e nel 2009 questa diventa globale colpendo profondamente l'economia reale, non tanto quella dei paesi cosiddetti emergenti, come la Cina, quanto l'economia dei vertici del vecchio triangolo economico mondiale: Stati Uniti, Europa occidentale e Giappone. Già duramente provato dagli effetti devastanti della bolla speculativa mobiliare e immobiliare scoppiata agli inizi degli anni Novanta proprio mentre era al culmine della sua potenza industriale e commerciale, il paese del Sol Levante sembra oggi il più vulnerabile anche se, in realtà, come vedremo, non manca di preziosi atouts.

Comunque sia, fin dall'inizio era apparso evidente che la crisi non era solo finanziaria, come lo era stata invece quella asiatica. Quest'ultima, innescata nel 1997 in Thailandia dai duri colpi che il bath subiva da parte della grande speculazione internazionale (*hot money*), in breve tempo si estese a tutto il Sud-est asiatico e alla Corea del Sud, nonostante questa vantasse ottimi fondamentali economici, per poi allargarsi all'America Latina e alla Russia. La crisi di oggi appare molto più

complessa e profonda, più simile alla Grande Crisi del 1929 e a quella della Stagflation degli anni Settanta. Come ha sottolineato Andrew Gamble³, negli ultimi cent'anni ci sono state molte bolle, molte recessioni ma solo due crisi del capitalismo generalizzate, sotto forma di periodi prolungati di impasse politico, economico e ideologico: la prima negli anni Trenta, che segnò l'affermarsi di un approccio keynesiano-fordista favorevole a un intervento decisivo dello Stato nei processi economici; la seconda negli anni Settanta, che portò alla rivoluzione conservatrice neoliberista degli anni Ottanta e al boom degli anni Novanta. Questa seconda grande crisi è avvenuta in nome della rivincita del Mercato, con un modello di crescita basato sulla de-regolamentazione del mercato finanziario e qualificato *casino capitalism* da Susan Strange, una delle fondatrici dell'International Political Economy (IPE). Forse ora siamo entrati nella Terza Grande Crisi, le cui radici andrebbero ricercate per l'appunto nel modo in cui è stata risolta la grande crisi della Stagflation.

La nostra tesi si articola in due punti. Primo, questa crisi non è un affare congiunturale, non è semplicemente un'altra bolla, ma una crisi sistemica ed è particolarmente complessa per due specifiche contingenze. Innanzitutto, essa s'incrocia – come vedremo tra breve – con tre grandi sfide che all'inizio del nuovo millennio l'uomo deve affrontare a livello globale; nello stesso tempo, essa s'inquadra in una fase di trasformazione epocale del Sistema Internazionale: la fine del predominio dell'Occidente. Il secondo punto, di natura epistemologica, implica superamento dell'opposizione «Stato/Mercato» a favore di un approccio *win-win* (a

somma positiva), che combinato con lo sforzo di dar fronte alle tre sfide globali dovrebbe portare, normativamente, a un mutamento radicale del nostro modello di sviluppo da una dimensione essenzialmente quantitativa a una dimensione più qualitativa, pur senza gli eccessi prospettati dai sostenitori dello slogan *frugalité, ecologie, decroissance*⁴.

L'assunto teorico di partenza della nostra analisi è che questa crisi, oltre a evidenti fattori perturbanti di origine esterna, ha cause essenzialmente di natura endogena. Al contrario, dopo il lungo boom del dopoguerra in cui dominante era stato il keynesismo, negli ultimi decenni gli studiosi hanno visto in prevalenza il capitalismo riduttivamente come «economia di mercato», concentrando le loro riflessioni sulle condizioni che consentono ai mercati un equilibrio economico stabile ed efficace senza il bisogno di interventi esterni, a cominciare da quelli dello Stato considerato elemento perturbatore. Pertanto, secondo questa impostazione ideologica neoliberista, che esaspera la contrapposizione del Mercato (la «mano invisibile» di Adam Smith) nei confronti dello Stato (la «mano visibile» della burocrazia) e che ha contrassegnato la rivoluzione conservatrice degli anni Ottanta segnatamente in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, le crisi non possono che essere dovute a perturbazioni temporanee ed eccezionali provocate da fattori esogeni e in primo luogo da interventi dello Stato.

Tuttavia, a causa dei profondi mutamenti degli ultimi anni e soprattutto dopo lo scoppio della crisi nel 2007, è mutato nuovamente lo scenario; e un numero crescente di studiosi (tra questi non pochi esponenti

dell'ortodossia neoliberista) e di politici è stato spinto a rivalutare il ruolo dello Stato. Secondo dati della Banca d'Inghilterra, nell'estate 2009, cioè a due anni dal ritorno della mano pubblica nell'economia, gli interventi anti-crisi a carico degli Stati assommano a circa un terzo del Pil mondiale. Più in generale, in questo moto pendolare tra Stato e Mercato⁵ si tende, nella fase attuale, a ri-vedere il capitalismo come una struttura esposta a trasformazioni permanenti, dando così nuova rilevanza alla componente per così dire sistemica della Crisi.

* * *

Un rilievo particolare al ruolo dello Stato e più in generale alla funzione delle istituzioni politiche e sociali è dato dagli studiosi che si ispirano all'approccio istituzionalista, impernato sul principio-cardine che nessuna economia può funzionare in assenza di un quadro istituzionale adeguato⁶, e ancor più dagli esponenti della cosiddetta «scuola della regolazione», che ha come oggetto di ricerca non solo il funzionamento ma anche (e forse soprattutto) le crisi del capitalismo, ovvero le roture delle regolarità di un sistema economico nelle sue tendenze di lungo periodo⁷. Sorto in Francia negli anni Settanta, sullo sfondo di conflitti per la riforma del sistema dei pagamenti del mondo occidentale a seguito della sospensione della convertibilità del dollaro, della crisi petrolifera e dell'affermarsi del Giappone e della Germania come potenze economiche fortemente competitive nei confronti degli stessi Stati Uniti, il pensiero regolazionista cercava di spiegare la rottura

(ritenuta irreversibile) del modello di crescita proprio della Grande Prosperità, o dei «trent'anni gloriosi» come i francesi amano definire il più lungo boom economico del Novecento che va dalla fine della Seconda Guerra Mondiale alla prima crisi petrolifera, agli inizi degli anni Settanta.

Pur senza aderire ai presupposti ideologico-teorici di questa scuola, presentata al lettore italiano da uno dei suoi fondatori, Robert Boyer, con un volume apparso in questa stessa collana⁸, ci appare utile euristica-mente accettarne la prospettiva di fondo che implica sia *una rivalutazione dell'aspetto politico della economia*, segnatamente del ruolo dello Stato in senso lato, sia *un recupero della dimensione storica*, vale a dire l'evoluzione dei modi di sviluppo. Rinviamo al succitato testo di Boyer per gli opportuni approfondimenti sulla teoria regolazionista, in questa sede ricordiamo che il *modo di sviluppo* è dato dalla congiunzione di un determinato *regime d'accumulazione* e di un corrispondente *modo di regolazione*. In concreto, questo è definito da *cinque forme istituzionali* fondamentali, per la codificazione delle quali essenziale è il ruolo dello Stato: il regime monetario; il mercato inteso come costruzione sociale (quindi la forma concorrenziale vigente); la forma del rapporto salariale; la forma dello Stato; infine, il rapporto con sistema economico internazionale. Ne consegue che la forma «concorrenziale» è solo una delle cinque forme istituzionali che regolano le basi di un'economia capitalistica. Quando fra queste cinque forme istituzionali si raggiunge un equilibrio (che comunque è dinamico e modificabile per effetto di interventi esogeni), allora si crea un modo di regolazione. A sua volta, un regime

di accumulazione si crea sopra le forme istituzionali quando, nel medio periodo, si raggiunge un opportuno grado di compatibilità tra produzione, distribuzione del reddito e genesi della domanda. Va rilevato, infine, che le forme istituzionali variano da paese a paese e a seconda dei periodi storici.

Secondo Boyer, il capitalismo occidentale avrebbe conosciuto negli ultimi due secoli cinque regimi d'accumulazione sfociati in genere in crisi strutturali, di cui l'ultima è quella che l'economia mondiale sta attualmente attraversando (corrispondente alla terza Grande Crisi secondo la genealogia delle crisi che abbiamo ripreso da Andrew Gamble)⁹. A questi cinque regimi – da quello «estensivo a regolazione concorrenziale» della seconda metà del XIX secolo a quello «intensivo con consumo di massa» (fordista) dei gloriosi trent'anni, a quello «trascinato dalla finanza» proprio degli ultimi due decenni – corrisponderebbero altrettanti modi di regolazione da parte dello Stato. In definitiva, la crisi scoppiata nell'estate 2007 negli Stati Uniti sarebbe nello stesso tempo crisi del *modo di regolazione*, causata in primo luogo dalla finanziarizzazione cui si è accennato all'inizio, e crisi del *regime di accumulazione*, provocata da una dilatazione non più sostenibile d'accesso al credito, che ha bloccato la crescita dei consumi basata essenzialmente sulla moltiplicazione di sofisticati prodotti finanziari.

Per il superamento della crisi sarebbe necessario che lo Stato non si limitasse a svolgere il ruolo di prestatore e di compratore di ultima istanza, ma dovrebbe promuovere un nuovo modello che privilegi l'innovazione tecnologica e organizzativa in modo da «dare impulso

a compromessi che permettano l'emergere di una [nuova] configurazione di forme istituzionali che si sostituisca a quella dominata dalla finanza»¹⁰.

Il profondo mutamento avutosi in questi ultimi anni nella concezione del capitalismo è certamente dovuto al ripetersi di recessioni e di crisi, da quella asiatica del 1997, a quella del «dot.com» dell'inizio del nuovo secolo, alla crisi dei prestiti *subprime* di oggi: crisi che hanno spinto da una parte a mettere in dubbio l'efficienza dei mercati e «la razionalità delle anticipazioni» e dall'altra a ridare credibilità allo Stato in qualità di garante del funzionamento del sistema finanziario e, più in generale, dello sviluppo. Tuttavia, non bisogna sottovalutare altri fattori, come i cambiamenti verificatisi nel sistema internazionale (la quinta delle forme istituzionali sopra elencate), e fra questo particolare rilevanza per la nostra analisi assumono le mutate condizioni della geoeconomia mondiale con l'affermarsi di nuove potenze emergenti.

* * *

È ormai un dato largamente accettato che il perno dell'economia mondiale si sia spostato dall'Occidente in Asia, segnatamente nell'Estremo Oriente, che dal punto di vista geoculturale si identifica con l'Asia confuciana. Questa è costituita da tutti i paesi che storicamente sono stati influenzati dalla civiltà sinica: un'antica e gloriosa civiltà nata nel bacino del Fiume Giallo e sviluppatisi a macchia d'olio in tutto il territorio cinese e, in tempi e modi diversi, irradiatasi nei paesi vicini¹¹. Il mondo confuciano (o «sinico») comprende tutta l'Asia

di Nord-est: quindi, oltre alla Cina continentale e alle sue marche marittime, anche la penisola coreana e l'arcipelago giapponese, e inoltre due Stati sinizzati del Sud-est, il Vietnam e Singapore.

Un potente elemento di unificazione areale è stata la scrittura ideografica cinese, come lo sono stati il latino per il mondo romano cristiano e l'arabo classico per il mondo islamico, ma con importanti differenze. La prima differenza è data dal fatto che l'influenza della cultura cinese è avvenuta in primo luogo attraverso il suo particolare tipo di scrittura, cioè uno strumento che di norma è «richiesto» come prestito culturale, e non per mezzo della lingua, che in genere è una riforma «imposta» come strumento di dominio, come è avvenuto originariamente con il latino che ha veicolato in Europa le basi della nostra civiltà. Inoltre, a differenza delle scritture alfabetiche o sillabiche, quella cinese, essendo ideografica, veicola non meri suoni e grafemi, ma direttamente idee, pensiero, valori. In definitiva, la Corea e il Giappone hanno cominciato non solo a leggere e scrivere, ma anche a pensare in cinese.

Un secondo importante fattore omogeneizzante è stato il Confucianesimo, sorto in Cina circa duemila e cinquecento anni fa e diffusosi in tutti i paesi del mondo sinico, con gli opportuni adattamenti sulla base dei substrati culturali esistenti, come lo Shintoismo in Giappone¹² e lo Sciamanesimo in Corea¹³. In parte veicolato proprio dalla scrittura ideografica, il Confucianesimo, come vedremo più approfonditamente tra breve, è un codice di norme morali che mira ad assicurare l'ordine e il buon funzionamento della società o del gruppo, guidando in modo gerarchico e armonioso

le relazioni umane a vari livelli: tra gli individui, all'interno della famiglia, del villaggio, tra governante e governati. Nonostante i profondi e ripetuti cambiamenti verificatisi nel corso di questi venticinque secoli e i tentativi di sradicamento dalle abitudini popolari fatti soprattutto nei primi trent'anni di Comunismo, il Confucianesimo resta alla base della cultura cinese di oggi e delle relazioni interpersonali¹⁴. Lo stesso vale, in misura diversa, per gli altri paesi dell'area sinica.

A questo riguardo, è interessante rilevare che non esiste in tutta l'Asia confuciana un termine corrispondente a «confucianesimo»: gli aderenti a questa dottrina (o religione, nell'accezione molto lata usata da Max Weber) sono semplicemente chiamati *ju*, cioè «letterati», il cui significato originario è «persone deboli», vale a dire uomini di penna (o meglio di pennello) più che di spada. Tuttavia, con l'affermarsi del sistema burocratico in Cina all'inizio della dinastia Song (960-1279), sono stati proprio questi «letterati» diventati anche «burocratici» a costituirne per più di un millennio la classe dominante, legittimata dal merito (i funzionari imperiali venivano selezionati attraverso un rigido sistema di esami basati sulla conoscenza dei classici del Confucianesimo e quindi sulla interiorizzazione dei suoi valori) e non da fattori ascrittivi, in base alla nascita, come per esempio in Europa grosso modo fino alla Rivoluzione Francese¹⁵.

Dal punto di vista geoeconomico, per le ragioni che vedremo in seguito, quest'area è molto più vasta e nella pubblicistica è spesso indicata come «Asia dinamica»: oltre all'Asia confuciana, essa si estende a tutto il Sud-est asiatico culturalmente indianizzato e/o islamizzato

e, oggi, alla stessa India. È interessante rilevare che, soprattutto negli anni Ottanta e Novanta, sono stati proprio i leader dei paesi non sinizzati del Sud-est asiatico (il carismatico ex primo ministro malese Mahathir in primo luogo¹⁶) a indicare come modello di sviluppo il Giappone in nome dei controversi «valori asiatici» (sostanzialmente confuciani). Significativamente, i due slogan più diffusi in Estremo Oriente erano: «*Look at East*», guarda a Oriente e non a Occidente, e «l'Asia che sa dire di no» (naturalmente agli Stati Uniti)¹⁷.

Comunque sia, è proprio nell'Asia confuciana di Nord-est, che tra l'altro vanta le tre maggiori economie dell'immensa regione (Giappone, Cina e Corea del Sud, con un Pil combinato pari al 16 per cento di quello mondiale), che negli ultimi decenni si è registrata una crescita straordinaria guidata dal cosiddetto «stato sviluppista», una forma di Stato che per funzioni e struttura ha le sue radici nella tradizione confuciana. Incarnato prima dal Giappone, che ne è stato il prototipo, poi fatto proprio dalle cosiddette «tigri asiatiche» (Corea del Sud, Taiwan, Hong Kong e Singapore) e oggi dalla Cina, lo stato sviluppista è stato teorizzato agli inizi degli anni Ottanta dal sinologo e pubblicista americano Chalmers Johnson con riferimento al ruolo centrale e decisivo svolto nello sviluppo economico del Giappone del dopoguerra dal famoso (o famigerato, a seconda dei punti di vista) MITI (Ministero dell'Industria e del Commercio Internazionale del Giappone), oggi METI (Ministero dell'Economia e del Commercio Internazionale)¹⁸. Johnson è considerato (anche se egli ha sempre respinto questa etichetta) «il padre del revisionismo», cioè di quella scuola – diffusa negli anni

Ottanta-Novanta in Estremo Oriente e in America – che, in opposizione all'ortodossia neoliberale come insegnata negli Stati Uniti, sostiene di «svelare, nel sistema economico giapponese e in quello dei paesi vicini che hanno costruito la propria politica industriale sul modello giapponese, dati che sfuggono alle leggi supposte universali della teoria economica classica»¹⁹. Come si vedrà in seguito, questi dati riguardano essenzialmente tre fattori che effettivamente hanno poco a che fare con la «mano invisibile»: il contesto storico, il condizionamento culturale e il volontarismo politico.

Lo stato sviluppista è una forma di Stato fortemente interventista in economia (o addirittura dirigista, se le circostanze lo richiedono) il cui obiettivo prioritario è, per l'appunto, lo sviluppo del Paese. Tra le sue connotazioni specifiche, che esamineremo in seguito, ai fini della nostra analisi particolare rilievo assume la relativizzazione dell'opposizione (o meglio la collaborazione) tra Stato e Mercato. È noto che nel mondo confuciano alla logica occidentale dell'«o...o» («essere o non essere», *tertium non datur*) si preferisce quella più accomodante dell'«e...e» (Stato e Mercato). Per gli estremorientali il dilemma amletico non è poi un così grande problema, proprio perché nel mondo sinico al posto del dilemma può funzionare un «tetralemma». Non deve quindi stupire più di tanto se oggi i leader cinesi considerano il proprio paese «comunista *ma anche* capitalista» e se la legittimità a governare al Partito Comunista Cinese deriva – paradossalmente per la nostra logica – dal successo delle sue riforme capitalistiche. Den Xiaoping, il Piccolo Timoniere, agli inizi degli anni Novanta definì ufficialmente «economia *sociali-*

sta di mercato» il modello di sistema economico che si intendeva costruire con il programma di «riforme e apertura» lanciato nel 1978 e consistente, in pratica, nell'inserire la Cina nella rete del capitalismo globale. Ma per Deng (e i suoi successori) l'inserimento dovrebbe avvenire senza alterare l'attuale struttura del sistema politico centrato sul partito unico, consapevole (come forse lo era anche Gorbaciov, ma non Yeltsin) che nei paesi comunisti (segnatamente in quelli confuciani), in assenza di una «società civile», è il Partito Comunista l'unica forza politica in grado di garantire la transizione a un'economia di mercato²⁰.

Questa logica del *but also* (per usare un'espressione della antropologa americana Ruth Benedict, autrice di quel gioiello della letteratura antropologica che è *Il cristianesimo e la spada*), applica con molta tolleranza il principio aristotelico di non contraddizione («è impossibile che la stessa cosa *sia* e nello stesso tempo *non sia*») e, pertanto, attenua di molto l'opposizione stato/mercato, burocrazia/impreditore, mano visibile/ mano invisibile. Certo, gli ossimori non mancano nemmeno da noi, basti pensare – per citarne uno divenuto proverbiale – alle *convergenze parallele*, la formula esemplificativa della politica di centro-sinistra consistente nella convergenza di forze politiche parallele, cioè senza punti di contatto. Forse non a caso l'invenzione di questo geniale ossimoro è attribuita allo statista salentino Aldo Moro, il più «levantino» (per nascita) e il più «orientale» (dal punto di vista della sua epistemologia) dei leader politici dell'Italia postbellica. A questo riguardo, riteniamo interessante anche ricordare che a ossimori sono ricorsi due grandi studiosi occidentali dell'Estre-

mo Oriente contemporaneo: il già citato Ronald Dore ha introdotto la nozione di «rigidità flessibili» (*flexible rigidities*) per cercare di spiegare agli Occidentali le specificità del capitalismo nipponico negli anni Settanta e Ottanta²¹; e Franz Shurmann, autore di una delle analisi sociologiche più brillanti della Rivoluzione Culturale cinese, per definire il pensiero di Mao (il celebre «Mao Tsetung-pensiero») non ha trovato migliore espressione di «ideologia pratica» (opposta alla «ideologia pura» rappresentata dal marxismo-leninismo)²².

In realtà, questa «elasticità» della logica non era del tutto estranea al pensiero dei padri fondatori del liberalismo economico, a cominciare da Adam Smith come vedremo tra breve, che in definitiva erano molto meno parmenidei (e più eracleiti) dei loro epigoni del Novecento, un secolo – come ben sappiamo – fin troppo ideologizzato e impregnato di valori assolutisti e universalisti. Bisogna però subito aggiungere che oggi, in termini generali, si delinea una nuova convergenza da parte del pensiero occidentale verso un'epistemologia più interpretativa che esplicativa e verso un'ontologia meno oggettivistica, meno sostanzialistica, anche senza gli eccessi soggettivistici di certe posizioni postmoderniste. Del resto, oggi si ammette che – per esempio, in geometria iperbolica (già studiata nel XVIII secolo dal gesuita italiano Giovanni Girolamo Saccheri, inconsapevole padre della «geometria non-euclidea» – due rette parallele passano incontrandosi all'infinito. In definitiva, quel che sommssamente si vorrebbe suggerire in questa sede è un pluralismo di punti di vista che possa in qualche ammorbidente il monismo delle posizioni neoliberali senza però cadere nell'estremo opposto.

* * *

In effetti, al di là della logica particolarmente elastica e, quindi, della banalizzazione dell'ossimoro, quel che più conta per comprendere la non polarizzazione tra Stato e Mercato nel modello di stato sviluppista confuciano è la concezione ontologica delle culture del mondo sinico: una concezione organicistica di un mondo »fluido dall'eterno ritorno». Un detto popolare in Cina così recita: *wuji bifan*, le cose, una volta raggiunto il punto estremo, si muovono necessariamente in senso opposto. Si tratta di culture molto lontane dal dualismo ontologico occidentale, che costituisce la connotazione specifica della nostra tradizione filosofica da Platone (o meglio, da Parmenide) a oggi, secondo cui tra uomo e Dio, tra uomo e natura, tra mito e *logos*, tra anima e corpo, tra *res cogitans* e *res extensa* esiste una frattura netta e non un *continuum* come invece nel mondo sinico²³. I due principi dialettici con cui in cui si realizza il principio ontologico di base, il *Tao* (letteralmente «la via»), sono *yin* principio femminile (rappresentante il lato ombroso della montagna, il freddo, la ritrazione, i lavori domestici...) e *yang* principio maschile (il lato soleggiato del monte, il caldo, l'espansione, i lavori dei campi...). Questi due principi sono sì opposti ma possono convivere in pace. Nell'Asia confuciana, la divisione *yin* e *yang* è come la divisione tra la notte e il giorno, tra il maschio e la femmina, tra la luce e le tenebre, cioè tra forze che non si escludono a vicenda ma che sono complementari, che si alternano e si equilibrano tra loro. Quindi, la notte esiste in quanto esiste il giorno, il maschio perché esiste la femmina e – parafrasando Adam Smith – il Mercato esiste perché esiste lo Stato²⁴.

Più in generale, possiamo dire che il Confucianesimo, che nella storia della cultura cinese rappresenta ciò che gli antropologi anglosassoni definiscono la Grande Tradizione (diciamo l'elemento *yang*), esiste perché esiste il suo opposto: il Taoismo, ovvero la Piccola Tradizione, l'elemento *yin*. Il Confucianesimo enfatizza l'importanza dell'armonia (*he*), dell'ordine sociale che nello stesso tempo è anche morale: un ordine consistente in un sistema gerarchizzato sulla base delle «cinque relazioni» (sovrano-popolo, padre-figlio, marito-moglie, fratello maggiore-fratello minore, amico-amico). Da queste relazioni derivano regole morali di tipo comunitaristico, che ubbidiscono non tanto alla coscienza individuale, che è scarsamente sviluppata, ma al giudizio della società, del gruppo d'appartenenza. Si sa che più si va verso Oriente e più l'individuo sembra dissolversi nella sua appartenenza a una comunità, e sempre meno rilevante diventa il «cogito cartesiano», cioè la pretesa di un individuo di poter distinguere il vero dal falso, il buono dal cattivo grazie semplicemente alla sua facoltà individualistica di ragionare. Ne consegue che la sanzione per la violazione della norma non è il senso di colpa (e quindi il rimorso, come in Occidente) ma la vergogna (la riprovazione sociale).

Questo atteggiamento, per forza di cose tendente al conformismo inteso positivamente come tensione morale per garantire l'armonia del gruppo, spinge il confuciano a una partecipazione sociale attiva giocando al meglio il proprio ruolo (di sovrano o di suddito, di padre o di figlio ecc.), ed è definito in cinese con l'espressione «entrare nella società» (*rushi*). Al contrario, il Taoismo enfatizza la relazione armoniosa tra il singolo

uomo e la natura, promuovendo l'idea di «non-azione» (*wuwei*), di passività nei confronti della vita sociale in ogni suo aspetto. Questo atteggiamento, per cui il taoista cerca la saggezza adattandosi al grande modello della natura, il *Tao*, e non a una società creata dall'uomo, è detto in cinese «uscire dalla società» (*chushi*). Da notare che mentre Confucio usava il termine *tao* in senso lato per indicare il sistema sociale da lui promosso, i taoisti invece lo usavano con una valenza ontologica: il *Tao* è «marmo non scolpito», è «non-essere senza nome e senza forma», non conosce distinzione tra grande e piccolo, tra vita e morte, tra buono e cattivo... Per divenire uno con il Tao e «raggiungere la tranquillità nella lotta», è necessario superare le distinzioni, che sono fonte di ogni male e di ogni errore. A questo fine bisogna seguire la dottrina del *wuwei*: «non fare niente, e non c'è niente che non sarà fatto». Si osservi che la non-azione dei taoisti non è propriamente inazione, ma piuttosto un atteggiamento di abbandono alla natura.

Evidenti sono le divergenze sul piano politico tra queste due tradizioni culturali. Allo Stato interventista e paternalista del burocrate-confuciano (il mandarino) si contrappone lo Stato inattivo dei taoisti, per i quali l'ideale politico è decisamente passatista, basato su un primitivismo anarchico: «uno Stato piccolo al punto da potersi udire il canto dei galli e l'abbaiare dei cani dello Stato vicino» e un governo avente come obiettivo «vuotare la testa degli uomini e riempirne lo stomaco».

In Cina, il ruolo economico dell'apparato governativo è stato ampiamente e aspramente dibattuto nel corso della sua lunga storia. Si pensi che già nell'81 a.C. ebbe luogo presso la corte imperiale una sorta di

workshop, diremmo oggi, per esaminare l'opportunità del monopolio statale su prodotti fondamentali come il ferro (il cui controllo tra l'altro aveva favorito militarmente lo stato di Qin nella lotta contro gli altri «Stati combattenti» consentendogli di unificare il paese e fondare l'Impero nel 221 a.C.) e il sale, elemento essenziale nella dieta cinese a base di cereali²⁵. Le conclusioni di questa conferenza, peraltro contrarie a un politica monopolistica da parte dello Stato, una generazione dopo furono oggetto di una celebre pubblicazione dal titolo *Yan tie lun* (Discorsi sul sale e sul ferro).

Naturalmente, Confucianesimo e Taoismo – ma lo stesso vale in qualche misura per Confucianesimo e Shintoismo in Giappone come per Confucianesimo e Sciamanesimo in Corea – condividono elementi fondamentali, fra cui l'ontologia organicistica, l'intramondanità, la mancanza di escatologia e di redenzionalità (secondo Max Weber, il Confucianesimo è l'unica religione universale a-redenzionale), un'etica comunitaristica e accentuatamente ritualistica; il principio del «giusto mezzo» (*zhong yong*) per cui si cerca di trovare un equilibrio nella vita e l'armonia tra società e natura. In conclusione, Confucianesimo e Taoismo si equilibrano a vicenda: il burocrate-letterato cinese, il mandarino che per definizione è confuciano, può essere anche taoista, come in Giappone sul piano religioso un individuo può essere nello stesso tempo shintoista e buddhista e qualche volta anche cristiano²⁶. Un buon esempio del bilanciamento degli opposti è dato dall'ideogramma cinese che si legge *ming*: esso significa «chiaro», «luminoso» ed è composto da due ideogrammi semanticamente opposti indicanti rispettivamente il «sole» e la «luna». Si dice

che i cinesi siano confuciani in periodi di stabilità politica e di successo personale e che cerchino invece nel Taoismo sicurezza e consolazione in periodo di turbolenze politiche e di minor successo sul piano personale: è questa certamente una generalizzazione (anche molto rozza), ma che, come molte generalizzazioni, contiene una buona dose di verità²⁷.

Come abbiamo già ricordato, nella civiltà occidentale, sia nella tradizione cristiana che in quella del cosiddetto Progetto Illuministico basata sulla razionalità e sulla scienza moderna, netta è la divisione tra bene e male, in lotta mortale l'un contro l'altro. Come annota Zhao Tingyang, uno dei maggiori filosofi cinesi contemporanei, il concetto di «lotta decisiva» è estraneo alla tradizione sinica. Sia il Confucianesimo sia il Taoismo non conoscono questa idea della strenua opposizione, della lotta tra Dio e Satana, tra credenti e pagani, né quella della resa finale dei conti, del Giudizio universale. Le due tradizioni, entrambe prive di escatologia e dell'idea del peccato e profondamente intramondane, sono contrapposte sì, ma mirano in cooperazione tra loro alla realizzazione di due obiettivi fondamentali: l'armonia sociale e la saggezza individuale. Partendo da queste premesse, Zhao, sostenitore di un approccio a somma positiva (*win-win*), cerca di andare al di là della cultura «kantiana», che, a differenza di quella «hobbesiana» e «lockiana», considera l'Altro come «amico» e non come un nemico o un rivale. Il filosofo cinese propone, quindi, una «quarta cultura» basata sull'armonia (*he*) e sulla cooperazione, che sono i valori fondamentali della tradizione sinica, e non sulla nozione occidentale di conflitto che implica un approccio a somma

zero (*win-lost*), tipico dell'Illuminismo ma anche del Cristianesimo. In effetti, per Zhao anche la cultura kantiana, una delle massime espressioni dell'approccio cooperativo della tradizione europea, ha un forte limite in quanto «non fa del tuo nemico un amico», principio questo che è invece alla base della nozione di *tianxia*, letteralmente «tutto ciò che sta sotto il cielo», idea che è il cuore della dottrina dello studioso cinese²⁸.

Secondo la tradizione politologica cinese, infatti, la nozione di *tianxia* implica un impero potenzialmente universale da cui si irradiano i valori della civiltà: le sue frontiere, infatti, sono costituite da isobare culturali per cui ogni popolo, indipendentemente dalla lingua, dalla etnia e dalla religione, può farne parte se accetta i suoi valori culturali (intramondani e per di più relativi, cioè validi caso per caso). Questo impero potenzialmente universale, che per alcuni aspetti ricorda la *res publica christiana* del Medioevo europeo, si sviluppa intorno al «Paese del Centro» (*Zhongguo*), che è un'entità statale governata per «mandato del Cielo» (*tianming*) dall'Imperatore, detto appunto il «Figlio del Cielo». Se il sovrano non governa correttamente dal punto di vista dell'etica comunitaristica, allora «perde il mandato» (*geming*), perde cioè la legittimità a governare e il popolo ha diritto alla «rivoluzione», che significativamente oggi in cinese si dice per l'appunto *geming*²⁹. *En passant* ricordiamo che questa teoria del «mandato celeste», che in pratica teorizza il diritto del popolo alla rivoluzione, fu elaborata dal filosofo confuciano Mencio, vissuto più di un millennio prima di Locke! Purtroppo di ciò non si trova traccia nei nostri manuali di Storia delle dottrine politiche.

* * *

Tornando alla crisi che stiamo attraversando, essa andrebbe quindi collocata in una cruciale fase di transizione di un processo pendolare che in meno di cent'anni ha visto per ben tre volte capovolto il rapporto tra «mano invisibile» del Mercato e «mano visibile» dello Stato e in un'ulteriore svolta del *liberalismo economico* nel suo legame con la politica.

Come è noto, l'*economia liberale classica*, formulata principalmente dagli autori inglesi (da Locke a John Stuart Mill), esercitò un'influenza preponderante nelle relazioni economiche internazionali tra il 1750 e la Prima Guerra Mondiale, grazie alla supremazia dell'Impero britannico, che nella gestione del Sistema Internazionale del tempo svolgeva il ruolo di *balancer* nel garantire lo *status quo* in caso di minaccia da parte di eventuali potenze «revisionistiche» (come la Francia napoleonica o la Germania Gueglielmina). È in questa fase che divenne dominante, anche dal punto di vista teorico, il liberalismo economico, che ha come classici Smith, Ricardo, Pareto, Walras... Nato come espressione della borghesia in ascesa, si è affermato in opposizione al mercantilismo, che invece era sostenuto da studiosi, come il tedesco F. List, favorevoli a politiche protezionistiche, usate come contromisure al liberalismo dei paesi economicamente più avanzati e destinate a rafforzare il potere degli Stati nazionali «ritardatari», *late comers*, come la Germania di Bismarck ma anche l'Italia (ricordiamo le misure protezionistiche della Sinistra storica) e il Giappone. Si tratta di paesi (soprattutto il Giappone) il cui capitalismo ha avuto una

nascita per così dire «incestuosa» o, per dirla in termini marxiani, ha avuto un'accumulazione originaria «dall'alto» e il cui sviluppo necessitava della «calda protezione dello Stato»³⁰.

In termini generali, il liberalismo mira alla gestione ottimale di un'economia di mercato per realizzare tre obiettivi: l'efficienza produttiva, la crescita economica dello Stato e la massimizzazione del benessere individuale. Il suo assunto di fondo è che le relazioni sono regolate da leggi economiche, cioè dal mercato, dalla «mano invisibile» che trasforma l'egoismo dei singoli in benessere collettivo senza interferenze politiche (senza l'intervento dello Stato). Fu la Grande Crisi del 1929 con la conseguente depressione degli anni Trenta la causa principale dell'abbandono di questa dottrina a favore di un liberalismo elaborato da John Maynard Keynes e dai suoi discepoli e dalla *mainstream* etichettato come «eterodosso». Keynes sosteneva la necessità di un significativo intervento dello Stato nel processo economico, anche attraverso una regolamentazione delle forze del mercato, al fine di attenuare squilibri, disuguaglianze, crisi. In particolare, secondo Keynes, il sistema capitalistico non tende verso un equilibrio di piena occupazione, ma lo Stato può porvi rimedio mediante appropriate politiche fiscali e monetarie finalizzate ad accrescere la domanda aggregata³¹.

Come reazione al rinascente nazionalismo/mercantilismo (individuato come una delle cause della Prima e della Seconda Guerra Mondiale) e al diffondersi del marxismo, nel dopoguerra il keynesismo divenne il modello dominante, e tale rimase per tutti i gloriosi trent'anni. Questo periodo, durante il quale l'Occidente

aveva avuto l'illusione d'aver definitivamente sconfitto tre terribili nemici dell'uomo, la scarsità delle risorse, la disoccupazione e il ciclo economico, fu caratterizzato da un'accumulazione di tipo «fordista», come vedremo, con un diffuso e incisivo intervento dello Stato in campo economico, intervento che «keynesianamente» andava ben al di là delle funzioni tradizionalmente attribuite allo Stato. La pubblica amministrazione, oltre a incoraggiare l'efficienza ponendo rimedio ai fallimenti di mercato (come inquinamento, situazioni monopolistiche ecc.) e a promuovere l'equità redistribuendo il reddito a favore dei meno abbienti con strumenti fiscali e con la spesa pubblica, a partire dallo sviluppo della macroeconomia negli anni Trenta ha avuto anche il ruolo di favorire la crescita economica e di stabilizzare il sistema. In breve, attraverso la leva monetaria e quella fiscale lo Stato può influenzare i livelli di produzione, occupazione e inflazione³². In effetti, la crescita economica senza precedenti dell'Occidente (Giappone compreso) durante i gloriosi trent'anni deve molto all'applicazione con successo della lezione keynesiana da parte delle pubbliche amministrazioni.

Tuttavia, nel corso degli anni Settanta cambia nuovamente lo scenario: di fronte a gravi difficoltà economiche insorte (crescita dell'inflazione coesistente con la stagnazione economica e conseguente aumento della disoccupazione: *stagflation*), diventano sempre più numerosi coloro che guardano con scetticismo alle capacità della «mano visibile» di stabilizzare il sistema. È la Seconda Grande Crisi.

Screditato il keynesismo, si afferma un orientamento composito, da molti definito come *neoliberalismo*, di

cui due sono i filoni teorici più importanti. Il primo è costituito dalla cosiddetta *Scuola di Chicago*, i cui esponenti sono economisti associati all'omonima Università (Frank Knight, Henry Simons e Milton Friedman, insieme con l'economista austriaco Friedrich Hayek). Paladini della libertà individuale in politica e in economia (e per questo definiti da alcuni «economisti libertari») e dello Stato minimo, essi sottolineano come la programmazione e l'intervento pubblico non solo ledono le libertà personali ma la stessa efficienza economica³³. Il secondo gruppo va sotto il nome di *Scuola delle aspettative razionali*, fondata all'inizio degli anni Settanta da Robert Lucas sempre dell'Università di Chicago e da Thomas Sargent della Stanford University, secondo cui le politiche sistematiche non possono porre rimedio ai cicli economici. Pertanto, le pubbliche amministrazioni, anziché intervenire per cercare di regolare ogni oscillazione del ciclo economico, dovrebbero assumere un atteggiamento passivo in campo fiscale e monetario.

Agli inizi degli anni Ottanta, Margaret Thatcher in Inghilterra e Ronald Reagan negli Stati Uniti adottarono estesamente politiche economiche ispirate dal neoliberalismo, smantellando tra l'altro il *welfare state*. In particolare, l'amministrazione Reagan fece proprie la concezione «libertaria» della Scuola di Chicago e quella delle scelte razionali nella convinzione che uno Stato minimo avrebbe promosso congiuntamente libertà individuale e crescita economica. Un Rapporto elaborato nel 1982 dall'Ufficio del presidente Reagan, dopo aver sottolineato la stretta relazione tra libertà politica e libertà economica, affermava che «le condizioni

economiche delle economie di mercato sono generalmente superiori a quelle delle nazioni... in cui lo Stato ha il ruolo dominante»³⁴. L'assegnazione del Nobel per l'Economia nel 1976 a Milton Friedman, fondatore della scuola monetarista e spesso definito l'anti-Keynes, può esser visto come un segno della rivincita del Mercato sullo Stato (e sulla Fabbrica che, come vedremo, era al cuore dell'accumulazione fordista). Due anni prima, nel 1974, il premio era stato attribuito congiuntamente a due esponenti rappresentanti scuole contrapposte: Gunnar Myrdal, un economista «eterodosso», e Friedrich von Hayek, paladino del mercato.

Nello stesso periodo, il Mercato cominciava a essere «riscoperto» financo nei paesi del cosiddetto socialismo reale, a cominciare dalla Cina che nel 1978 inizia «la marcia verso il capitalismo socialista» con il lancio da parte di Deng Xiaoping del programma «apertura e riforme», *gaige kaifang*. Intanto, in Occidente con la cosiddetta «rivoluzione conservatrice» l'economia si affrancava dalla politica.

Già verso la fine del XIX secolo Marshall, uno dei padri della moderna teoria economica, aveva sostituito l'espressione *political economy* semplicemente con *economics* restringendo grandemente il campo della scienza economica, che finì con il diventare una scienza empirica esente da giudizi di valore. La separazione dell'economia dalla dimensione politica fu in qualche modo formalizzata da Pareto con la nozione di efficienza allocativa, che in pratica sostituì normativamente la negoziazione al conflitto. La formalizzazione fatta da Pareto fu insegnata a generazioni di studenti (anche se in alcuni paesi dell'Europa continentale, come l'Italia,

ma soprattutto in Giappone non mancò una dura resistenza) e l'economia *politica* finì con l'essere in qualche modo «rimossa» trovando rifugio presso studiosi «eterodossi» che non sottovalutavano l'esistenza dei conflitti economici e politici. Semplificando, possiamo dire che alle dicotomie «mano visibile/mano invisibile» e «Stato/Mercato» si sovrappone la contrapposizione «economia politica/scienza economica». Bene, come s'è già accennato, ora, in conseguenza anche della Terza Grande Crisi, la situazione è ancora una volta mutata con il prepotente «ritorno dello Stato»: l'assegnazione del Nobel per l'Economia nel 2008 proprio a Krugman, da molti definito un «neo-keynesiano», può essere vista come un segno che il vento è effettivamente cambiato.

In realtà, per Adam Smith l'economia rientrava integralmente nella dimensione politica e la stessa sua dottrina della «mano invisibile» è alquanto controversa. Come è noto, la mano invisibile è una metafora a cui Adamo Smith nei suoi scritti ha fatto ricorso tre volte, per indicare che nel *libero mercato*³⁵ ogni individuo, pur perseguito il proprio interesse, viene come guidato da una mano invisibile a conseguire un risultato che è migliore per tutti. In pratica, la ricerca egoistica dell'interesse individuale (i «guadagni relativi» diremmo oggi) si trasforma in interesse dell'intera società («guadagni collettivi»). Naturalmente, questa straordinaria proprietà del mercato funziona in presenza della concorrenza perfetta e in assenza di fallimenti di mercato.

Alla metafora della «mano invisibile» Smith ricorre per la prima volta nei *Saggi filosofici*³⁶, in cui egli

sostiene che nell'antichità pagana gli eventi «irregolari» della natura venivano attribuiti all'azione degli dei, mentre quelli regolari erano visti «come conseguenza necessaria della loro natura, e non si ricorreva all'intervento della *mano invisibile di Giove*». Nella controversa *Teoria dei sentimenti morali*³⁷, scritta dopo circa un decennio, afferma che i ricchi «a dispetto del loro naturale egoismo e della loro naturale rapacità [...] sono condotti da una *mano invisibile* a fare quasi la stessa distribuzione delle cose necessarie alla vita che sarebbe stata fatta se la terra fosse stata divisa in parti uguali tra tutti i suoi abitanti, e così, senza volerlo, senza saperlo, fanno progredire l'interesse della società, e offrono mezzi alla moltiplicazione della specie». Ma aggiunge che il «principio di simpatia», che ne è alla base, non rende tutti gli uomini virtuosi. Infine, nella *Ricchezza delle nazioni* (1776), Smith allarga il discorso spiegando tra l'altro come la mano invisibile, questo *deus ex machina*, non operi efficacemente anche sui mercanti e sui produttori di merci³⁸.

A questo punto preme sottolineare, come già mostrato in altre sedi³⁹, che l'idea di una «mano invisibile», che storicamente si fa risalire allo stoicismo dell'antichità, non è affatto un'esclusiva del pensiero europeo. Secondo alcuni studiosi, infatti, Adam Smith nella teorizzazione del *laissez-faire* si sarebbe in qualche modo indebitato con la tradizione taoista cinese, tramite la mediazione dei fisocratici francesi e segnatamente di Quesnay, uno dei maggiori sinofili del tempo e noto come il «Confucio d'Europa», con il quale ebbe contatti durante la sua visita in Francia. Detto in breve, l'espressione francese *laissez-faire*, tradizionalmente attribuita

al mercante Legendre nella sua risposta a Colbert⁴⁰, sarebbe stata modellata sul principio base del Taoismo, il *wu-wei*, «non agire»⁴¹. Come sappiamo, sulla base di questo principio taoista lo Stato deve essere passivo, mentre per i confuciani lo Stato è paternalisticamente interventista; ma sappiamo anche che nel mondo sino-co, per le specificità ontologiche e logiche cui si è sopra accennato, nella pratica politica le due nozioni di Stato non si escludono: lo Stato paternalistico-interventista d'ispirazione confuciana convive con lo Stato inattivo basato sul principio taoista del *wu-wei*. Ne consegue che il potente burocrate del MITI non si contrappone affatto all'imprenditore, ma collabora con lui servendosi delle sue antenne nel fare le scelte di politica economica. In questo modo, si può sfuggire all'idea che il rapporto tra Mercato e Stato sia un gioco a somma zero, puntando nel contempo – come del resto suggeriscono anche alcuni studiosi istituzionalisti occidentali – al superamento della dicotomia Stato/Mercato e a un coordinamento generale della società (civile o associativa che sia) e a ogni livello (nazionale, internazionale o transnazionale)⁴².

A questo riguardo è interessante sapere che ancora oggi il termine sino-giapponese per «economia» è *keizai*, abbreviazione di un'antica espressione *keikoku-saimin* che significa «buona amministrazione del paese – sollievo delle sofferenze del popolo». Quindi, «non si tratta di una scienza esatta, neutra, che stabilisce leggi al fine di iscrivervi fatti osservabili, bensì di una politica amministrativa, decretata da regole morali e finalizzata alla gestione del bene comune»⁴³.

Tornando al tema centrale della nostra analisi,

come abbiamo già accennato la crisi sistemica che stiamo attraversando, già di per sé grave, è resa ancor più complessa da una duplice congiuntura: dal suo cumularsi ad altre tre sfide globali e dal verificarsi in radicale mutamento strutturale del Sistema Internazionale. Per quanto riguarda le sfide, c'è innanzitutto, la minaccia ambientale provocata da un tipo di sviluppo ritenuto da molti non più «sostenibile» (o «durevole», come preferiscono dire gli anglosassoni); seguono la crescente iniquità sociale, che ha assunto dimensioni insopportabili moralmente e inaccettabili politicamente; infine, la gestione della diversità culturale, che le Nazioni Unite hanno dichiarato «patrimonio comune dell'umanità», e quindi da salvaguardare non meno della biodiversità. La specifica drammaticità di questa crisi economica è data non solo dal suo combinarsi con queste tre criticità di carattere globale (ambientale, sociale e culturale), ma anche dal verificarsi in una fase di mutazione del Sistema Internazionale che pone fine a una struttura secolare: dall'egemonia occidentale, consolidatasi già al tempo della rivoluzione industriale, all'emergere di un sistema policentrico⁴⁴. Questo mutamento, oltre che ai problemi concernenti la «polarità» del sistema (che è una nozione neorealista, riguardante la distribuzione del potere tra le grandi potenze), appare sensibile ai processi spesso drammatici connessi con l'«identità», che invece è un concetto costruttivista secondo cui il comportamento di un attore internazionale è plasmato da idee condivise⁴⁵.

Al di là di ogni retorica e di un facile ottimismo, noi siamo convinti che la consapevolezza della drammaticità di questa epocale congiuntura potrebbe permetterci

di trasformare la minaccia incombente in un'opportunità da cogliere per realizzare un radicale cambiamento del modello di sviluppo e ancor prima del nostro *mind-set*. Ed è sulla base di questa profonda convinzione che vorremmo presentare alcune riflessioni riguardanti specificamente l'evoluzione storica di questo complesso rapporto tra Mercato e Stato, tra «mano invisibile» e «mano visibile», con riferimento alla diversa evoluzione – rispetto all'Occidente – che esso ha avuto nell'Asia Confuciana.

Come recentemente ha sottolineato il pubblicista cinese Zhu Yuan su *China Daily*, commentando la traduzione in cinese del saggio del prof. C. Mantzavinos *Individuals, Institutions, and Markets* (pubblicato nel 2001)⁴⁶, il continuo alternarsi di regolamentazione e deregolamentazione da parte dei governi occidentali, e degli Stati Uniti in particolare, rivela che esiste effettivamente un problema intrinseco nella relazione tra mano visibile e mano invisibile; tuttavia, come abbiamo già accennato, si sta delineando una convergenza verso una visione non più alternativa della relazione tra i due elementi e, più in generale, verso una concezione meno rigida di capitalismo. Partendo da questa premessa, nella prima parte della trattazione, avente carattere più teorico, ci si soffermerà sulla *pluralità* del Capitalismo, evidenziando le connotazioni nelle sue varianti più significative, da quella «liberale» anglosassone a quella «sociale» dell'Europa continentale, a quella «socialista» cinese, nonché alle specificità del moderno «Stato svi-

luppista» confuciano, che ha guidato la straordinaria crescita dell'«Asia dinamica». Un modello di Stato che, come abbiamo visto, affonda le sue radici proprio nel pensiero e nella pratica politica del mondo sinico e che combina l'interventismo paternalistico proprio della concezione politica confuciana con lo «Stato inattivo» della teoria taoista del *wu-wei*.

Nella seconda parte, fondamentalmente analitica, si presenterà l'analisi della Cina, la quale avendo ereditato dal Giappone il testimone dello sviluppo asiatico nel corso degli anni Novanta, oggi funge da locomotiva dell'economia globale. Maggiore beneficiario della globalizzazione, l'Impero del Centro pare stia cogliendo l'opportunità offerta dalla Terza Grande Crisi per riequilibrare la struttura del proprio sistema economico, da una parte riducendo l'eccessiva dipendenza dalle esportazioni e dall'altra potenziando la debole domanda interna e allargando il raggio della crescita economica finora essenzialmente limitata alla ricca e sovrappopolata Cina costiera.

Segue l'evoluzione economica del Giappone, che ha incarnato il prototipo dello Stato sviluppista e che con ripetute ondate ha trainato le economie dei paesi dell'Estremo Oriente (sia del Nord-est sia del Sud-est) verso una crescita che ha modificato profondamente i rapporti tra i vertici del triangolo economico mondiale a vantaggio della relazione transpacifica. Ci si soffermerà sulle difficoltà che il Paese del Sol Levante, classico stato-nazione a differenza della Cina che è un «paese-continente», ha nell'indossare la «camicia di forza dorata» della globalizzazione nonché sui suoi specifici atout. Chiudono questa parte alcune riflessioni sulla Corea

del Sud e Taiwan, le due maggiori «tigri aiatiche» già ex colonie dell'Impero nipponico.

Per far fronte a questa complicata e diffusa situazione di crisi in cui pare intrappolato il Pianeta, di cui l'aspetto finanziario è solo un aspetto, «che fare»? Lasciamo al lettore la risposta a questo interrogativo. Il nostro obiettivo è di farne interiorizzare, appunto, la complessità. Il grande storico comparativista del Novecento, Arnold Toynbee, sosteneva che le singole civiltà muoiono se non riescono a dare risposte adeguate alle grandi *challenges* che di volta in volta si presentano. Dalla risposta che sapremo dare a questa epocale congiuntura di criticità globali dipende l'evoluzione non di una singola civiltà ma della Civiltà.

Note

1. Sulla crisi, vedi A. Gamble, *The Spectre at the Feast – Capitalist Crisis and the Politics of Recession*, Palgrave McMillan, Basingstoke and New York, 2009; G. Amato (a cura di), *Governare l'economia globale nella crisi e oltre la crisi*, Passigli, Firenze, 2009; J.-P. Pagé, *Penser l'après-crise. Tout est à construire*, Autrement, Paris, 2009; M. Aglietta, *La crise. Purquoi en est-on arrivé là? Comment en sortir?*, Michalon, Paris, 2008; G. Soros, *The New Paradigm for Financial Markets: The Credit Crisis of 2008 and What it Means*, Public Affairs, London, 2008; P. Gowan. «Crisis in the Heartland», *New Left Review*, n. 55 (2009); A. Volpi, *Una crisi, tante crisi. Il crollo della finanza e la malattia del mercato*, BFS, Pisa, 2009; D. Archibugi, *The Global Commonwealth of Citizens: Toward Cosmopolitan Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2008; P. Krugman, *The Return of Depression Economics*, Penguin, London, 2008; P. Artus, J.-P. Betbèze, C. de Boissieu e G. Capelle-Blancard, *La crise des subprimes*, Rapport du CAE n. 78, La Documentation Francaise, Paris, 2008.

2. R. Dore, «Financialization of the Global Economy», *Industrial and Corporate Change*, dicembre 2008 (trad. it, in *Stato e Mercato*, n. 3, dicembre 2008 con commenti di Barba Navaretti e Brigantini); Idem, *Stock Market Capitalism, Welfare Capitalism: Japan and Germany versus the Anglo-Saxons*, Oxford University Press, Oxford, 2000 (trad. it. *Capitalismo della borsa o*

capitalismo del welfare?, il Mulino, Bologna, 2001). Vedi anche G.A. Epstein (a cura di), *Financialization and the World Economy*, Edward Elgar, Cheltenham-Northampton, 2005.

3. A. Gambe, *op. cit.*, p. 10.
4. Vedi «Décroissance, frugalité, écologie... C'est le moment de changer», *Courrier International*, n. 594, 18 febbraio 2009.
5. Sulla oscillazione tra mano visibile e mano invisibile nell'ottica derivante da «illusione/delusione», vedi A.O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge, 1970.
6. L'approccio istituzionalista prende l'avvio dai lavori seminali di Coase sui costi di transazione e si sviluppa in più scuole (teoria dei costi di transazione, teoria dei contratti incompleti e teoria dell'agenzia), fondando il concetto di istituzione essenzialmente sull'idea di «regola». Questa sorge per disciplinare il comportamento degli agenti e minimizzare i costi di transazione: è dunque basata essenzialmente su un principio di convenienza economica. Pertanto, l'istituzionalismo, nella sua accezione più stretta, si differenzia dalla scuola della regolazione, di cui diremo tra poco, in quanto quest'ultima ritiene che le forme istituzionali emergano da conflitti sociali e passino attraverso la sfera politica e il riconoscimento legislativo per aver un impatto sulla dinamica economica. Per un'introduzione al pensiero istituzionalista (in senso lato), può essere utile il lavoro di M. Aoki (*Fondements d'une analyse institutionnelle comparée*, Albin Michel, Paris, 2006), che insieme a B. Amable è uno dei teorici della «complementarietà istituzionale» che indaga sui legami tra istituzioni che si rafforzano vicendevolmente. Per un'apertura dell'approccio istituzionalista a «tutte le scuole non ortodosse in economia», vedi il testo di Alain Caillé (sottoscritto da Robert Boyer, Olivier Favereau e altri) «Verso un'economia politica istituzionalista», in *Revue du MAUSS permanente*, 9 settembre 2008 (la traduzione italiana è di F. Fistetti). <http://www.journal-dumauss.net/spip.php?article352>. Cogliamo qui l'occasione per ringraziare la dott.ssa Elina De Simone per le osservazioni e i preziosi consigli che ci ha dato relativi alla storia del pensiero economico occidentale, un terreno per noi estremorientalisti particolarmente scivoloso; omissioni ed errori sono ovviamente nostri.
7. R. Boyer, *Fordismo e postfordismo. Il pensiero regolazionista*, Università Bocconi Editore, Milano, 2007, con un'ampia introduzione di A. Fumagalli e S. Lucarelli (la versione rivista dell'introduzione è stata presentata con il titolo *La finestra di fronte: la théorie de la régulation vista dall'Italia* come saggio del Dipartimento di economia politica e metodi quantitativi dell'Università degli studi di Pavia, settembre 2007, ed è disponibile in rete); D. Rodrik, *Nations et mondialisation. Les stratégies nationales de développement dans un monde globalisé*, La Découverte, Paris, 2008.
8. R. Boyer, *op. cit.*
9. I cinque regimi di accumulazione sono:

1. «Estensivo a regolazione concorrenziale», seconda metà del XIX secolo: è caratterizzato da una organizzazione produttiva basata sulla grande manifattura e da un rapporto salariale di tipo concorrenziale; la partizione del valore aggiunto è regolata dall'«esercito di riserva»; infine, la domanda sociale è composta da contadini, borghesia e spese pubbliche.
 2. «Intensivo senza il consumo di massa», periodo tra le due guerre mondiali: organizzazione produttiva di tipo tayloristico, poi con catena di montaggio; rapporto salariale concorrenziale malgrado la crescita dei salari; partizione del valore aggiunto a beneficio del profitto; la domanda sociale è costituita in misura crescente dai salariati.
 3. «Intensivo con consumo di massa», «1945-1975» (i «gloriosi trent'anni»): organizzazione della produzione di tipo «fordista»; «compromesso social-democratico»; partizione del valore aggiunto stabilita *ex ante*; ruolo motore svolto dalla domanda dei salariati.
 4. «Estensivo e inegualitario», dagli anni Ottanta alla metà circa degli anni Novanta: riduzione dei guadagni di produttività e terziarizzazione; il rapporto salariale caratterizzato da decentramento; individualizzazione e impoverimento delle forme collettive; composizione della domanda sociale stratificata sulla base del reddito e legata alle competenze.
 5. «Finanziarizzato», dalla metà degli anni Novanta al 2007: delocalizzazione alla ricerca di valore azionario; rapporto salariale con una duplice connotazione: flessibilità dell'impiego e della remunerazione e finanziarizzazione della copertura sociale; in relazione alla spartizione del valore aggiunto si osserva una riduzione della parte salariale e la captazione accresciuta da parte della finanza; domanda sociale, infine, condizionata dall'accesso al credito anche per i meno ambienti. Vedi R. Boyer, «Régulation et crise du capitalisme: le rôle de l'Etat et des institutions», *Le capitalisme: mutations et diversité*, Cahiers français, La documentation Francaise, n. 349, marzo-aprile 2009.
10. Ibidem.
11. Per una buona introduzione storica all'Estremo Oriente, ancora utile è E.O. Reischauer e J.K. Fairbank, *Storia dell'Asia Orientale. 1. La grande tradizione*, Einaudi, Torino, 1974.
 12. In Giappone, il substrato è costituito dallo Shintoismo, religione autoctona dei nipponici. È una religione animistica che sacralizza la natura sotto forma di *kami*, è priva di escatologia ed è semplicistica dal punto di vista etico. Al vertice del pantheon shintoista c'è Anaterasu (la Dea del Sole), che è venerata come antenata del *Tennō*, il quale – in quanto massimo sacerdote shintoista – rappresenta il paradigma della specificità culturale del «paese degli Dei» (*Kami no kuni*). A differenza dell'Imperatore cinese, la cui legittimità è basata su valori meritocratici, il sovrano nipponico, discendente della più antica dinastia del mondo ancora regnante, «regna ma non governa».
 13. In Corea, il Confucianesimo si combina con lo Sciamanesimo, che rappresenta un importante substrato culturale. In effetti, la Corea ha creato una sintesi originale tra Confucianesimo e influenze siberiane. Lo Sciamanesimo

è un insieme di pratiche magico-religiose incentrate sullo sciamano, una specie di sacerdote che esercita in stato di trance le proprie funzioni a servizio della comunità (tra cui quelle terapeutiche, ma anche quella di accompagnare le anime nel regno dei morti).

14. Sulla rivalutazione del Confucianesimo nella Cina di oggi, vedi D. Bell, *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton University Press, Princeton, 2008.

15. Reishauer e Fairbank, *op. cit.*, p. 82.

16. Lo stesso Mahathir nel 1991 propose l'istituzione dell'organizzazione regionale nota come EAEG (*East Asian Economic Grouping*), da cui erano escluse le potenze «bianche» del Pacifico; come è noto il progetto fallì soprattutto per le pressioni fatte dagli Stati Uniti sul Giappone.

17. Sulla scia del bestseller di Ushihara Shintarō, «*No* to ieru Nippon» (trad. ingl. Frank Baldwin, *Japan That Can Say No*, Simon & Schuster, New York, 1991), sono stati pubblicati vari opuscoli del tipo *L'Asia che sa dire di no*, *La Cina che sa dire di no*. Vedi F. Mazzei e V. Volpi, *Asia al centro*, Università Bocconi Editore, Milano, 2006.

18. C. Johnson, *MITI and Japanesae Miracle: The Growth of Industrial Policy*, Tuttle, Tokyo, 1986; Idem, *Japan. Who Governs? The Rise of the Developmental State*, Norton & Company, New York, 1995; D. Williams, *Japan: Beyond the End of History*, Routledge, London, 1994. F. Mazzei, «Geoeconomia e geocultura dell'Asia Orientale», *Politica Internazionale*, IPALMO, Roma, 1998.

19. B. Stevens, *Le nouveau capitalisme asiatique – Le modèle japonais*, Academia Bruylant, Louvain, 2009, p.11. Vedi anche D. Williams, *op. cit.*

20. Vedi F. Mazzei, «A trent'anni dalla morte di Mao», *Politica Internazionale*, IPALMO, Roma, 2008.

21. R. Dore, *Flexible Rigidities – Industrial Policy and Structural Adjustment in the Japanese Economy 1970-80*, tradotto in italiano con il curioso titolo *Bisogna prendere il Giappone sul serio*, il Mulino, Bologna, 1990.

22. F. Schurmann, *Ideologia, organizzazione e società in Cina dalla liberazione alla rivoluzione culturale*, Il saggiaore, Milano, 1972.

23. Per un approfondimento, si rinvia ad *Asia la centro*, cit., in particolare al cap. 3.

24. Usati come ideogrammi autonomi, *yang* indica «ciò che appare», ovvero un atteggiamento formale, esterno, mentre *yin* indica «ciò che è effettivo», l'atteggiamento profondo. Questa polarità corrisponde all'espressione antropologica giapponese *honee-omote*. È interessante rilevare che è pratica abbastanza frequente oggi in Cina che, in caso di joint-venture con una società straniera, si stipulino due diversi accordi: uno «*yang*» per soddisfare le esigenze della cavillosa burocrazia cinese e uno «*yin*», più «confidenziale» che esprime i punti effettivamente concordati tra le parti. A questo riguardo, nella letteratura specializzata, celebre è l'accordo concluso tra la francese Da-

none e la società cinese Wahaha. Vedi Zhan Haihua e Geogg Baker, *Think Like Chinese*, The Federation Press, Annandale, 2008, p. 16. È appena il caso di rilevare che la «dialettica *yin-yang*» è sostanzialmente diversa dalla dialettica hegeliana, in cui la tesi è seguita dall'antitesi che si risolve nella sintesi: quindi, una dialettica «conflittuale» nel senso che l'obiettivo ultimo del ragionamento deve risolvere la contraddizione. La dialettica orientale invece usa la contraddizione per comprendere le relazioni tra gli oggetti o eventi, per trascendere o integrare apparenti opposti.

25. E.O. Reischauer e J.K. Fairbank, *op. cit.*, p. 138.
26. Sul tema della pluriaffiliazione religiosa in Asia Orientale e segnatamente in Giappone, si rinvia ad *Asia al centro*, cit.
27. Come evidenziato dall'espressione d'uso comune in Cina «*Rushidao*» (Confucianesimo, Buddhismo e Taoismo), anche il Buddhismo ha avuto un ruolo importante nell'evoluzione della civiltà sinica, soprattutto in Giappone e in Corea. Introdotto in Cina durante il primo secolo dell'era cristiana, ha avuto ampia diffusione solo nel periodo del cosiddetto «medioevo» o della divisione (dalla caduta della dinastia degli Han Posteriori, 220 d.C., alla riunificazione a opera della dinastia Sui, 581-618) e durante la dinastia Tang (618-907). Comunque sia, dal punto di vista del *mindset* del popolo cinese, il Buddhismo ha avuto un ruolo nient'affatto secondario.
28. Secondo Zhao, l'idea di armonia nasce dalla constatazione che spesso le differenze portano al conflitto. Per contrastare questa tendenza, vi sono due tipi di strategia. La prima consiste nel distruggere le differenze (idea errata perché non esiste vita senza diversità); la seconda consiste nel mantenere le differenze e nel creare un rapporto di cooperazione nel segno del reciproco vantaggio. La conclusione di Zhao è duplice: regnando sovrana l'interdipendenza, ogni cosa dipende dalle altre, per cui la coesistenza è essenziale all'esistenza; la strategia dell'armonia, da lui proposta e qualificata come «miglioramento in senso confuciano», potrebbe definire quei problemi che il principio di Pareto non è riuscito a risolvere. Vedi Zhao Tingyang, «Tutto-sotto-il-cielo: così i cinesi vedono il mondo», *Limes (Il marchio giallo)*, 4/2008. Per una approfondita analisi della cultura strategica in Cina, si veda l'eccellente rapporto di A. Scobell, *China and Strategic Culture*, Report of Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, May 2002, in cui analizza le due maggiori tradizioni della strategia cinese, quella che si rifa a Confucio e a Sun Zi e quella ispirata al realismo politico (*o parabellum*), tradizioni che l'autore vede non in contrapposizione ma in continuo processo interattivo il cui risultato culmina in una strategia che egli definisce «culto cinese della difesa».
29. Il cinese ha un terzo livello identitario, quello etnico (in quanto membro dell'etnia *han*, che costituisce più del 90 per cento della popolazione della RPC), che si aggiunge quindi al livello universalistico-culturale del *tiannxia* e a quello politico-statale dello *zhongguo*.
30. F. Mazzei, *Il capitalismo giapponese. Gli stadi di sviluppo*, Liguori, Napoli, 1979.

31. Forse la frattura tra l'impostazione pre-1929 e quella keynesiana, in termini di intervento pubblico, andrebbe ancor più relativizzata quanto meno dal punto di vista finanziario, essendo possibile individuare nel periodo precedente almeno tre fasi distinte: dalla *finanza neutrale*, in cui lo Stato deve preoccuparsi che il bilancio pubblico sia in pareggio e non deve incidere sulle autonome scelte dell'economia privata; alla *finanza funzionale*, in cui lo Stato interviene per modificare tendenze di lungo periodo e per incidere su alcuni settori come l'istruzione, la difesa; e infine alla *finanza congiunturale*, dove lo Stato influenza i cicli economici di breve periodo attraverso politiche «stop and go». Si è altresì consapevoli che esistono varie interpretazioni del keynesismo, fra cui quella di *bastardo* secondo la definizione di Joan Robinson, la Ribelle di Cambridge, in quanto tentava di conciliare le innovazioni keynesiane con l'ortodossia di Marshall.
32. P.A. Samuelson e W.D. Nordhaus, *Economia*, Zanichelli, XIV ediz., Bologna, 1993, p. 49.
33. M. Friedman, *Capitalism and Freedom*, The University of Chicago Press, Chigaco, 1962.
34. *Economic Report of the President*, Government Printing Office, Washington D.C., 1982, pp. 27-28.
35. Per una valutazione critica dei teoremi basati sulla «mano invisibile», vedi H.E. Scarf, *An analysis of markets with a large number of participants*, Princeton University Conference Paper, Princeton, 1962; A.K. Sen, «The Impossibility of a Paretian Liberal», *Journal of Political Economy*, n. 78, 1970.
36. Nella sezione III-2 *Storia dell'astronomia*, sez. III-2, scritta probabilmente verso la metà del XVIII secolo e pubblicata postuma.
37. BUR Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2001, pp. 375-376. Vedi E. Rothschild, *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.
38. «Ogni individuo si sforza di impiegare il suo capitale il più vicino possibile a sé [...] ogni mercante all'ingrosso preferisce naturalmente il commercio interno a quello estero, e il commercio estero di consumo a quello di trasporto [cioè all'acquisto di beni in alcuni paesi per poi trasportarli e rivenderli in altri paesi]. Nel commercio interno, il suo capitale non è mai così lontano quanto lo è invece spesso nel commercio estero di consumo [...] Ma è già stato dimostrato che un capitale impiegato nel commercio interno mette necessariamente in moto una quantità di attività produttiva interna maggiore [...] A parità o quasi di profitti, quindi, ogni individuo è naturalmente incline a impiegare il suo capitale in modo tale che offra probabilmente il massimo sostegno all'attività produttiva interna e dia un reddito e un'occupazione al massimo numero di persone del suo paese. [...] Quando preferisce il sostegno all'attività produttiva del suo paese [...] egli mira solo al suo proprio guadagno ed è condotto da una mano invisibile, in questo come in molti altri casi, a perseguire un fine che non rientra nelle sue intenzioni.» Libro IV, Cap. II, Mondadori, Milano, 1977, pp. 442-444.

39. Vedi F. Mazzei, «La transizione Tokugawa-Meiji. Dibattito interparadigmatico e approccio ermetico», in *Studi in onore di Luigi Polese Remaggi*, Dipartimento di Studi Asiatici, Università degli Studi di Napoli «L'Oriental», *Series Minor*, LXIX, 2005.
40. Secondo Keynes (*La fine del laissez-faire*, 1926), la massima del *laissez-faire* è tradizionalmente attribuita al mercante Legendre nella sua risposta a una richiesta di Jean Baptiste Colbert. Alla domanda di Colbert «*Que faut-il faire pour vous aider?*», Legendre avrebbe risposto «*Nous laisser faire*». Lo stesso Keynes aggiunge che il primo scrittore che usò questa espressione fu, verso il 1751, ex ministro di Luigi XV D'Argenson: «*Laissez faire, telle devrait etre la devise de toute puissance publique, depuis que le monde est civilisé*».
41. Sull'argomento esiste ormai una discreta letteratura, anche se non sempre di prima mano. Vedi V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France 1640-1740*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1932; E. Schorer, *L'influence de la Chine sur la genèse et le développement de la doctrine physiocrate*, Domat-Montchrestien, Paris, 1938; L.A. Maverick, *Chinese Influences upon Quesnay and Turgot*, Society for Oriental Studies, Claremont, April 1942; C. Gerlach, *Wu-Wei in Europe. A Study of Eurasian Economic Thought*, Working Paper No. 12/05, March 1995, Department of Economic History, London School of Economics; J.J. Clarke, *Oriental Enlightenment: the Encounter Between Asian and Western Thought*, Routledge, New York and London, 1997; K. McCormick, «Sima Qian and Adam Smith», *Pacific Economic Review*, N. 4-1, 1999; Idem, «The Tao of Laissez-Faire», *Eastern Economic Journal*, 25-3, Summer 1999; E.G. Singerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, Oxford University Press, Oxford, New York 2003. Si veda anche il controverso volume di John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
42. Vedi A. Caillé, «Verso un'economia politica istituzionalista», cit.
43. Stevens, *op. cit.*, p. 35.
44. P.S. Golub, «De l'hégémonie occidentale au polycentrisme», *L'Atlas 2010*, Monde diplomatique, Armand Colin, Paris, 2009, p.10.
45. Vedi B. Buzan, *Il gioco delle potenze. La politica mondiale nel XXI secolo*, UBE, Milano, 2006; F. Mazzei, *World Politics*, Pres. PP, Sc.-Pol. UNO, Napoli, 2009.
46. *China Daily*, August 26, 2009, p. 8.