

Capitalismo e teoria sociologica

a cura di Massimo Pendenza,
Vincenzo Romania, Giuseppe Ricotta,
Roberta Iannone, Emanuela Susca



**Teorie sociologiche
e trasformazioni sociali**

FrancoAngeli
OPEN ACCESS

Teorie sociologiche e trasformazioni sociali

Collana diretta da Donatella Pacelli

Comitato scientifico: Vincenzo Cicchelli (Università Paris Descartes), Consuelo Corradi (LUMSA, Roma), Vittorio Cotesta (Università Roma3), Gregor Fitz (Carl von Ossietzky Universität, Oldenburg), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carlo Mongardini (Sapienza Università di Roma), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano-Bicocca), Marita Rampazi (Università di Pavia), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Patrick Watier (Université de Strasbourg).

Comitato editoriale: Francesca Ieracitano, Camilla Rumi, Dario Verderame.

La collana *Teorie sociologiche e trasformazioni sociali* è impegnata nell'individuazione di temi di interesse che favoriscano una riflessione critica sui problemi emergenti dalle trasformazioni sociali in atto e dalle variazioni culturali che li accompagnano.

Molti di questi problemi si collocano in processi di lungo corso e sono stati ben intuiti dai classici. Le caratteristiche che hanno assunto nel mondo contemporaneo impongono tuttavia un ragionamento sui concetti e i canoni interpretativi utilizzati nella teoria e nell'investigazione sociologica. Questo ragionamento interpella la capacità degli studi sociologici di allargare lo sguardo, di avvicinare le criticità senza perdere di vista la loro storicità, di dialogare con altre discipline, di riequilibrare il rapporto fra teoria e ricerca sociale, di promuovere analisi di contesto, individuando anche le condizioni per una società migliore.

L'intento della collana è quello di affrontare i problemi sociali e le difficoltà vissute dalle donne e dagli uomini della contemporaneità in uno scenario culturale che lascia irrisolto il rapporto fra le luci e le ombre della modernità. A fronte di una società globale, che per un verso presenta caratteri unitari e per l'altro mantiene e rinnova le tensioni fra differenze, è importante riflettere sulle linee interpretative da assumere per non decontestualizzare i problemi e mantenere salvo il rapporto tra biografia e storia, ascritto alle trasformazioni sociali.

La collana accoglie lavori di studiosi italiani e stranieri su autori, temi e problemi di oggi e di ieri che offrono un contributo all'analisi dei processi che stanno riconfigurando il mondo in cui viviamo. L'intento è anche quello di riflettere sulla disciplina per individuare gli approcci teorici che permettono di cogliere il senso del cambiamento e le tematiche che meglio si prestano a valorizzare la sua funzione di analisi critica.

I volumi pubblicati sono sottoposti alla valutazione anonima di almeno due referees esperti.



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più:

http://www.francoangeli.it/come_publicare/publicare_19.asp

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Capitalismo e teoria sociologica

A cura di Massimo Pendenza,
Vincenzo Romania, Giuseppe Ricotta,
Roberta Iannone, Emanuela Susca



**Teorie sociologiche
e trasformazioni sociali**

FrancoAngeli

OPEN ACCESS

Progetto grafico di copertina: Elena Pellegrini

Copyright © 2019 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore ed è pubblicata in versione digitale con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale* (CC-BY-NC-ND 4.0)

L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Indice

Presentazione, di *Massimo Pendenza* e *Vincenzo Romania* pag. 9

Parte prima
Teoria sociologica e paradigmi
del nuovo e del vecchio capitalismo

“L’amore dell’economia per l’economia”. Il capitalismo maturo e la deumanizzazione in Werner Sombart, di *Ilaria Iannuzzi* » 17

Il capitalismo e il suo soggetto. Nascita, grandezza e declino dell’*homo oeconomicus*, di *Emanuela Susca* » 32

La legge del valore: da Marx a Hornborg passando per Wallerstein, di *Daniela Danna* » 47

Il carattere “tragico” del capitalismo: i suoi paradossi e le sue contraddizioni. Un bilancio teorico da Georg Simmel ad Axel Honneth, di *Davide Ruggieri* » 63

Teoria sociologica e nodi normativi del capitalismo in due passaggi dell’opera di Axel Honneth, di *Lorenzo Bruni* » 78

Il nuovo capitalismo del valore condiviso: dinamiche del riconoscimento, di *Laura Gherardi* » 94

Il capitalismo informazionale nella società delle reti. Evoluzione e critica della teoria sociale di Manuel Castells , di <i>Mario Tirino</i>	pag.	105
L'uomo dell'organizzazione e l'ideologia della collaborazione. La nuova frontiera del biocapitalismo? , di <i>Roberta Iannone</i>	»	123
Le dimensioni culturali del tardo capitalismo. Dal capitalismo industriale al consolidarsi dell'ideologia neoliberale , di <i>Emilio Gardini</i>	»	138
Il mercato delle emozioni nell'epoca cronofaga , di <i>Michela Luzi</i>	»	152
Capitalismo, populismi e nuove trasformazioni delle reti fiduciarie , di <i>Gianpasquale Preite</i>	»	165
Parte seconda		
Teoria sociologica e trasformazioni del mercato e del lavoro		
Il nuovo vapore. Il capitalismo prosumerista oltre il consumatore e il produttore , di <i>Francesco Antonelli</i>	»	181
Digitalizzazione e civilizzazione: Norbert Elias e le trasformazioni tecnologiche e organizzative oggi , di <i>Adele Bianco</i>	»	192
Prosumerismo e tecnocapitalismo. Prospettive e criticità , di <i>Romina Gurashi</i>	»	208
La metamorfosi del lavoro nell'era della "gig economy": l'eredità di André Gorz , di <i>Emanuele Rossi</i>	»	223
Dalla Knowledge Society alla Competence Society. Alcune considerazioni sul ruolo del lavoro nelle politiche educative nell'età del neoliberismo , di <i>Elena Gremigni</i>	»	235
Le startup e il nuovo spirito del capitalismo. Il caso pugliese , di <i>Enrico Consoli</i>	»	251

La riproduzione del dominio “dal basso” e la critica radicale: il caso del Tiqqun/Comitato Invisibile , di <i>Lorenzo Sabetta</i>	pag.	266
Le comunità intenzionali ecosostenibili come alternativa alla società dei consumi , di <i>Santina Musolino</i>	»	281
Il volto nascosto della lotta al capitalismo. La critica del neocolonialismo italiano attraverso i fumetti di Gianfranco Manfredi , di <i>Fabrizio Denunzio</i>	»	294
Gli autori	»	307

Presentazione

di Massimo Pendenza e Vincenzo Romania

Nel presentare *Capitalismo e teoria sociologica*, è d'obbligo innanzitutto ricordare che il testo è frutto di una due-giorni di dibattito sul tema *Capitalismo: analisi e prospettive* che il Direttivo della Sezione AIS *Teorie sociologiche e trasformazioni sociali* ha inteso organizzare presso l'Università di Salerno il 2 e il 3 ottobre 2018 in occasione del suo Convegno di metà mandato. Così come importante è rammentare – seppur brevemente – le motivazioni che spinsero a scegliere proprio quel tema. Quando, come accade all'inizio di ogni anno, si trattò di decidere l'argomento del convegno, nella riunione del *board* della Sezione emerse con forza la convinzione che fosse quanto mai necessario e urgente stimolare la discussione sulla natura del capitalismo contemporaneo e sulle sue trasformazioni emerse in modo subitaneo e condiviso, negli ultimi anni. Tranne alcune significative eccezioni, nel dibattito accademico italiano si registra infatti un'oggettiva carenza di attenzione verso tale oggetto di studio. Emerse chiaro non tanto il dovere istituzionale di rafforzare la teoria sociologica – nonché difenderla, permetteteci di dire, da un vuoto empirismo che la stava minacciando e la minaccia tuttora, arricchendo e rinnovando in questo modo la sua capacità critica di cogliere e interpretare le trasformazioni sociali –, quanto piuttosto l'urgenza – quanto mai impellente – di riflettere sulle modalità attraverso le quali tutti quei processi di circolazione e accumulazione del capitale, che definiamo appunto capitalistici, accompagnano, in un moto perpetuo di influenze reciproche, la rimodulazione delle basi sociali e intellettuali della vita sociale.

Si tratta, a onore del vero, di una riflessione che è a fondamento della nostra disciplina sociologica. Per i classici, capitalismo e modernità erano infatti un tutt'uno. Fondare dal punto di vista teorico-epistemologico la sociologia e analizzare criticamente le origini, gli sviluppi e le conseguenze della modernità capitalistica rappresentavano, per quegli studiosi, due facce di una stessa "missione". Sia detto per inciso, i classici sono 'classici' non in quanto inattaccabili, ma perché il loro pensiero non smette mai di essere fonte di creatività e di innovazione, anche quando – forse perché debitori del loro tempo – sembrano desueti. Tuttavia, come non ritenere fondamentale e necessaria allo studio

delle trasformazioni del capitalismo, e in particolare della sua crisi odierna, l'analisi di Marx riguardante la rottura storica dell'accumulazione capitalistica sia come possibilità astratta, come egli sosteneva nel *Capitale* (libro III), sia come conseguenza inevitabile dello sviluppo della produttività umana entro i parametri delle economie capitaliste, come asseriva nei *Grundrisse*? Come sarebbe possibile eludere il confronto con le tesi weberiane sul capitalismo come la forma più sviluppata dell'agire razionale e le sue origini religiose per tentare di comprendere, come molti hanno fatto, le direttrici di sviluppo e gli scenari futuri del capitalismo a livello globale? O ancora, quanto sarebbe monca la nostra prospettiva critica se non avessimo bene in mente quell'idea di individualismo morale delineata da Durkheim come traccia per disvelare le distorsioni a cui l'ideologia neoliberale sottopone i concetti di individuo e di libertà, in questo modo rendendoci più chiaro il cammino che dovremo compiere per giungere a una società che realizzi pienamente un'ideale umano cosmopolita e "giusto"? E quanto poco penetrante sarebbe il nostro "sguardo" se non disponessimo delle categorie simmeliane attraverso le quali leggere i riflessi che il capitalismo, attraverso la sua forma denaro, ha sulla vita dello spirito e sui contenuti del nostro vivere quotidiano?

L'opera dei classici ha rappresentato il terreno fertile delle riflessioni degli studiosi delle generazioni successive. La critica al capitalismo – dai Francofortesi a Pierre Bourdieu, da Wright Mills a Immanuel Wallerstein, Richard Sennett e David Held, solo per citare alcuni studiosi e scuole, ovviamente tra loro molto diverse – ha utilizzato, riadattandole e a volte – bisogna ammetterlo – distorcendole, le categorie di analisi dei classici, evidenziando i tratti invariati e le discontinuità del capitalismo. Si tratta di studiosi ai quali la sociologia deve molto in termini di profondità teorica e analisi empirica del capitalismo. Grazie ad essi abbiamo imparato molto sui limiti della ragione strumentale e la non neutralità del sapere scientifico-tecnologico (Francofortesi), sulla "irresponsabilità organizzata" delle élite del potere (Mills), sulla necessità di superare la cornice dello stato-nazione quale unità di analisi del capitalismo (Wallerstein), sulle tante forme, subdole e avvolgenti, attraverso le quali il capitalismo, rinnovando incessantemente le sue formule per estrarre valore, schiaccia e depaupera il "sociale", ovvero i legami di solidarietà, dalla famiglia alle comunità più ampie, creando così "fantasmi sociali", uomini e donne vittime del (neo)liberismo (Bourdieu, Sennett, Held).

Se la teoria sociologica ha in questi autori il loro ineliminabile punto di riferimento, dobbiamo anche chiederci se essa necessiti di un forte rinnovamento delle sue categorie di analisi, alla luce delle trasformazioni del capitalismo odierno. Nel 1921 in un suo frammento *Kapitalismus als Religion*, Walter Benjamin definiva il capitalismo come un fenomeno religioso, una re-

ligione puramente culturale, senza teologia o giustificazione teorica, che trasforma ogni giorno in un “giorno sacro” che richiede una devozione incessante e senza eccezioni. Dobbiamo chiederci se questa religione sia prossima a raggiungere il suo crepuscolo, non tanto in ragione di prospettive utopiche, ma della stessa dinamica del capitale. Dal secondo dopoguerra fino almeno agli anni Ottanta del Novecento, le società avevano alternative non marginali quanto al modo in cui volevano far funzionare i propri rispettivi capitalismi e di conseguenza stabilire il tipo di società che volevano essere. L’analisi istituzionalista (si vedano i lavori di Crouch, Streeck, Bagnasco) ha prodotto una moltitudine di studi su come le società capitaliste avanzate differivano in modo profondo nella maniera in cui trattavano i mercati e le gerarchie organizzative. Il capitalismo, imbrigliato dalle istituzioni keynesiane, sembrava compatibile con criteri di benessere e giustizia sociale. Per essere sintetici: il sociale era riuscito ad emergere dall’economico. Tutto ciò sembra essere stato spazzato via dalla svolta neoliberista e dalla finanziarizzazione, quest’ultima, come già sottolineava Fernand Braudel, emblema della fase conclusiva di un periodo di sviluppo capitalistico. Neoliberismo e finanziarizzazione sono conseguenze del venir meno della crescita e delle barriere interne ed esterne che il capitalismo incontra nella sua fase odierna di crisi. Molti studiosi, fra i quali Robert Kurz, Wolfgang Streeck, David Harvey, convergono nel ritenere inevitabile la disintegrazione del capitalismo a causa della sua incapacità di riprodurre le forze produttive necessarie per mantenere le coordinate fondamentali della vita sociale, ovvero una incapacità di generare un nuovo plusvalore – il *telos* delle economie capitaliste – se non attraverso un’accumulazione fittizia, quella appunto basata sulla finanziarizzazione e l’indebitamento sia pubblico sia privato, che condanna parti sempre più grandi del mondo a improduttività e disoccupazione permanenti. Se quest’ultima è la barriera interna, quella esterna è rappresentata dall’esaurimento delle risorse energetiche, dalla distruzione ambientale e dai rischi – qui la lezione di Ulrich Beck è essenziale – che tale situazione comporta per la sopravvivenza umana.

Fondate o meno nelle loro previsioni sulla fine del capitalismo, queste analisi pongono una sfida alla teoria sociologica in quanto ad essere messa in discussione è la matrice storico-sociologica del processo di modernizzazione così come l’abbiamo sino ad ora pensata. Da qui la necessità, a nostro avviso, di uno sforzo che vada nella direzione di connettere l’analisi di aspetti particolari delle trasformazioni del capitalismo a un’analisi globale, ovvero a una teoria della società nel suo complesso. Il testo che qui si introduce rappresenta un contributo in questa direzione.

Il volume si divide in due Parti. Nella prima, intitolata *Teoria sociologica e paradigmi del nuovo e del vecchio capitalismo*, si raccolgono i contributi che forniscono, del capitalismo, una lettura da una posizione più strettamente

teorico sociologica, più spesso critica; nella seconda, intitolata *Teoria sociologica e trasformazioni del mercato e del lavoro*, si raccolgono invece i contributi di quegli studiosi che del capitalismo trattano temi più legati alla metamorfosi delle pratiche e delle professioni lavorative, in epoca di profonde trasformazioni organizzative. Ciascuno di essi affronta il capitalismo da una angolatura specifica, contribuendo a ricomporre l'analisi delle sue trasformazioni in un quadro unitario con al centro la teoria sociologica.

In particolare, i diversi autori articolano i principali campi di dibattito interni o più latamente connessi al capitalismo, in quanto modello produttivo, fenomeno e strutturale sociale e culturale; e lo fanno discutendo tanto della teoria sociale classica, quanto di tutti i tentativi di estensione e revisione critica dei paradigmi tradizionali sul capitalismo. In tal senso, va considerato, ad esempio, il contributo di Daniela Danna che illustra che illustra il recente dibattito sulla legge del valore nell'analisi dei sistemi-mondo, soprattutto nella "seconda generazione", esaminando i recenti contributi dell'antropologo svedese Alf Hornborg e il suo dibattito con Jason W Moore; si chiarisce innanzitutto l'intento marxiano (Marx parla di creazione di "valore" limitatamente al sistema capitalistico) per arrivare alla conclusione di Hornborg che è la particolare configurazione del denaro equivalente universale a trascinare la società capitalistica verso la distruzione della natura. Altrettanto fa Laura Gherardi, la quale propone una nuova assiologia del valore, estendendone la portata ai modelli sociali di partecipazione e alla cultura della sostenibilità e declinando il concetto in un'ottica eco-sistemica di lungo termine. Un tema che per molti versi ricorre anche nel saggio di Santina Musolino, che analizza valori, norme e istituzionalizzazione delle comunità intenzionali ecosostenibili, in quanto attori che propongono pratiche di resistenza al neoliberalismo.

Il saggio di Lorenzo Bruni si concentra invece sul valore normativo del capitalismo e della sua comprensione sociologica nel pensiero di Alex Honneth, dalla *Lotta per il riconoscimento* (2002) a *Il diritto della libertà* (2015). Si estende così – alla Durkheim e alla Parsons – il concetto di capitalismo dagli imperativi tecnico-strumenti a quelli normativi; gli stessi che permettono all'ultimo Honneth di affiancare alle libertà passive e a quelle attive la cosiddetta libertà sociale, dimensione intermedia fra il riconoscimento e il supporto sociale che trova appunto nel capitalismo un ambito di realizzazione. La critica al neoliberalismo si concentra allora sulla frattura – o meglio sul capovolgimento – che esso comporta al patto sociale e alle regole sociali di solidarietà e integrazione sociale. Il saggio di Ilaria Iannuzzi, che apre il volume, indaga la teoria di Sombart ponendo al centro della riflessione il rapporto fra capitalismo e processi di deumanizzazione.

Un'ulteriore direttrice di analisi, che muove dai contributi di Georg Simmel, Antonio Gramsci e della Scuola di Francoforte, declina il capitalismo

in quanto “forma culturale” e fonte di “forme di vita sociale e individuale”. È ciò che fa ad esempio Davide Ruggieri, che nel suo contributo analizza il carattere simmetrico “tragico” del capitalismo”, mettendone in luce i paradossi e le contraddizioni autoprodotte. Similmente, il saggio di Gardini analizza il percorso teorico che da Simmel in poi conduce a riflettere sugli effetti culturali della svolta capitalista.

In un senso diverso, Elena Gremigni analizza le trasformazioni del mondo dell’istruzione, in un senso neoliberale. Quel fenomeno che viene correntemente definito *Knowledge Society*, paradossalmente sottomette la conoscenza fine a sé stessa alle pratiche e alle competenze necessarie al mercato del lavoro. Il neoliberismo penetra così nelle scuole e nelle università che vengono a costituire i luoghi deputati attraverso cui promuovere i rapporti con l’industria e la cultura imprenditoriale più adatta alla *Knowledge Economy*.

I saggi di Roberta Iannone, Michela Luzi ed Emanuela Susca pongono in relazione il capitalismo con i processi di soggettivazione e di individuazione. Roberta Iannone discute in particolare del cosiddetto *biocapitalismo*: una svolta antropologica che non concerne soltanto l’adattamento del corpo e delle menti alle esigenze della produzione, ma più estesamente la capitalizzazione dell’esperienza, delle emozioni e delle relazioni individuali. Emanuela Susca ricostruisce la storia culturale dell’uso del termine *homo oeconomicus*, individuando nell’opera *Sulla definizione di economia politica* (1836) di John Stuart Mill, l’origine scientifica della categoria. Rileggendo in particolare, lo sviluppo teorico della categoria nell’opera di Pareto, la Susca mette in evidenza come si tratti di un idealtipo che fin dalle prime teorizzazioni è oggetto a una limitazione volta a limitarne una estensione antropologica a meccanismo principale del comportamento umano. In critica in particolare alle concezioni semplicistiche alla Gary Becker, la Susca propone una lettura che unisce le concezioni più etiche di Amartya Sen all’economia civile di Zamagni e Bruni. Michela Luzi suggerisce il rapporto di disciplina e di mercificazione delle emozioni, veicolato dalle dinamiche del tardo capitalismo.

Un ulteriore snodo teorico è quella della inversione gerarchica fra processi di produzione e consumo. I saggi di Romina Gurashi e Francesco Antonelli, in particolare, analizzano l’emersione e l’affermazione del cosiddetto “prosumerismo”, categoria tramite la quale s’interpretano i processi di trasformazione dei modelli di consumo e di produzione e il ruolo crescente dei consumatori nella produzione e riproduzione dei beni materiali e immateriali. Il saggio di Antonelli, in particolare, mette in luce come il processo di razionalizzazione e valorizzazione del consumo abbia permesso l’estrazione di un plusvalore aggiuntivo, rispetto al modello classico marxista. Ciò grazie a un più ampio processo di disintermediazione e ri-mediazione sociale in grado di generare nuove ecologie dell’atto sociale e nuove forme dell’abitare,

che includono soprattutto una quota crescente di lavoro gratuito – spesso inconsapevole – da parte dei consumatori stessi.

I contributi di Mario Tirino, Emanuele Rossi e Adele Bianco indagano da vicino le trasformazioni del mercato del lavoro e della regolazione capitalistica dell'organizzazione sociale. Il primo, contribuendo a mappare lo sviluppo della teoria delle reti sociali di Manuel Castells; il secondo analizzando i processi di precarizzazione e di modularizzazione del lavoro nel capitalismo avanzato; il terzo – con l'ausilio di Elias – a individuare tra le soft skills quelle che “civilizzano” il lavoratore digitale. I tre saggi delineano chiaramente alcune delle direttrici del nuovo capitalismo digitale: dalla valorizzazione della creazione all'esaltazione della flessibilità. Così come fa anche Enrico Consoli, che ha il merito di decostruire le premesse implicite del discorso pubblico sulle startup, mettendo in luce, in maniera del tutto originale, gli assunti culturali e valoriali che sottendono al discorso sulle startup.

Pur partendo da suggestioni diverse, infine, i contributi di Sabetta, Denunzio e Preite affrontano il tema della relazione fra capitalismo, politica e movimenti sociali. Il saggio di Lorenzo Sabetta fa emergere le rappresentazioni implicite e anche le difficoltà di progettazione dei movimenti anticapitalisti, a partire dal caso studio di Tiquun\Comitato Invisibile. Il saggio di Preite e quello di Denunzio evidenziano altresì la relazione privilegiata fra modelli politici, populistici, autoritari e colonialisti e sviluppo del capitalismo di mercato.

Questa breve Presentazione non sarebbe tuttavia completa se non si chiudesse con i ringraziamenti, spero non banali e scontati, a coloro che hanno contribuito a realizzare il convegno e il volume. Innanzitutto, verso i componenti del Direttivo AIS *Teorie sociologiche e trasformazioni sociali* (triennio 2016-2019), che vogliamo qui nominare singolarmente: Vincenzo Mele, Roberta Iannone, Giuseppe Ricotta, Lorenzo Bruni, Dario Verderame, Angelo Romeo, Emanuela Susca. Con loro lo scambio di opinioni e di idee è sempre stato ricco, sincero e costruttivo, come già solo questo volume dimostra ampiamente. Ad essi vanno aggiunti l'Ateneo di Salerno e, per conto del suo direttore Annibale Elia, il Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione, che attraverso il loro contributo hanno permesso la piena realizzazione dell'evento, e i relatori tutti, quelli delle plenarie e delle sessioni parallele, che con i loro interventi al convegno salernitano (e ora, nella maggioranza, in questo volume) hanno tenuto desta l'attenzione del pubblico. Tutto ciò a dimostrazione che la comunità dei sociologi e le istituzioni a cui essi si appoggiano ancora sono attivi nell'occuparsi di ciò che accade intorno a loro, non facendo mai mancare uno sguardo sempre critico nei confronti del mondo in cui vivono.

Parte prima

*Teoria sociologica
e paradigmi del nuovo
e del vecchio capitalismo*

“L’amore dell’economia per l’economia”.
Il capitalismo maturo e la deumanizzazione
in Werner Sombart

di *Ilaria Iannuzzi*

1. Introduzione

«Ora, una volta liberato dalle sue catene, il gigante infuria, abbattendo tutto ciò che si oppone alla sua corsa. Cosa ci riserverà il futuro? Chi ritiene che il gigante chiamato “capitalismo” distrugga la natura e gli uomini, spera di poter un giorno incatenarlo e ricondurlo nuovamente là da dove esso è fuggito. Ma la sua furia durerà in eterno? Non si esaurirà nella sua corsa? Io credo di sì. Ritengo infatti che, nella stessa natura dello spirito capitalistico, risieda una tendenza che lo corrode dall’interno e lo ucciderà. [...] Una volta divenuto cieco, forse il gigante sarà condannato a tirare il carro della civiltà democratica. Forse assisteremo al crepuscolo degli dei. E l’oro sarà restituito al Reno. Chi può saperlo?» (Sombart, 1913, pp. 456-458 trad. it. 2017).

Così scrive Sombart nel 1913 nelle pagine conclusive della sua opera *Il Borghese*. A oltre un secolo di distanza, i suoi interrogativi circa il futuro del capitalismo risultano ai nostri occhi più che mai attuali, soprattutto se si pensa a come e quanto questo sistema economico influisca, direttamente e indirettamente, sull’intera esistenza dei soggetti che coinvolge, travalicando i confini della sfera economica dalla quale esso è sorto per informare di sé in misura sempre maggiore ogni ambito del sociale.

In particolare, il contributo all’analisi delle derive del sistema capitalistico ad opera di un importante classico della sociologia, quale è Werner Sombart, fonte di brillanti intuizioni e altrettanto articolati ragionamenti, permette di tornare a riflettere, in chiave attuale e sociologica, sui temi connessi alle nuove forme di alienazione e di sfruttamento della personalità che il capitalismo genera.

Perché, però, recuperare proprio parole scritte all’inizio del secolo scorso per studiare un fenomeno dai connotati così tipicamente attuali? Il capitalismo delle origini e quello dei giorni nostri non sono, forse, due fenomeni

quantitativamente e qualitativamente talmente differenti da non poter essere oggetto di riflessione comparata?

Pur rappresentando, senza dubbio, due realtà nettamente distinte tra loro, pur essendo, cioè, la manifestazione di due lontani e diversi “spiriti” della vita economica, è al capitalismo delle origini che è opportuno volgere lo sguardo se si intendono indagare le dinamiche che hanno dato luogo alle derive generate dal capitalismo nel corso del tempo. È, dunque, a quel capitalismo iniziale che bisogna guardare per poter comprendere attraverso quali processi il capitalismo abbia perso lungo la via i suoi scopi originari e le sue primigenie modalità organizzative e di funzionamento.

È importante sottolineare, però, l’opportunità di uno sguardo volto all’indietro non per assecondare un nostalgico desiderio di ritorno a modalità economiche e di vita precapitalistiche – le quali, tra l’altro, secondo lo stesso Sombart, sarebbero irrealizzabili – né per tornare a un passato ipoteticamente “migliore”, ma per cogliere, lungo la linea dello sviluppo del sistema capitalistico, il punto di rottura, il momento – che è da intendere, chiaramente, non già come atto singolo e immediato, ma come il frutto di una dinamica processuale più o meno lenta e complessa – che ha portato a un cambiamento radicale nel funzionamento del sistema stesso e alle sue attuali derive.

L’obiettivo conoscitivo dell’indagine risiede nell’analisi della deumanizzazione connessa al tardo capitalismo nei suoi aspetti critici e anche propositivi. In vista di questo obiettivo, si procede attraverso il rinnovamento dell’originalità delle categorie riflessive dell’Autore per analizzare le criticità che l’epoca del capitalismo maturo porta con sé, interrogandosi su come questa epoca influenzi l’attività economica, il suo spirito e i suoi principi. Si analizzano, inoltre, in termini propositivi le eventuali modalità attraverso cui dar luogo, se possibile, a un’inversione di rotta, ovvero tendere a un recupero del senso dell’umano e del ruolo del lavoro del soggetto all’interno di una società, come quella attuale, caratterizzata dal predominio dell’economia su ogni altra sfera sociale.

2. Dal capitalismo delle origini al capitalismo maturo

Per poter cogliere quali siano gli elementi fondamentali del fenomeno della deumanizzazione è necessario – si diceva in precedenza – risalire allo spirito del capitalismo delle origini, quello che Sombart definisce “capitalismo nascente” o anche “paleocapitalismo”.

È noto come la centralità della dimensione spirituale del capitalismo si riscontri non soltanto all’atto della nascita del capitalismo stesso, nella sua

veste di fonte del capitalismo, ma altresì nello sviluppo dello stesso, dal momento che le trasformazioni del capitalismo sono, a parere dell'Autore, prima di tutto trasformazioni *nello e dello* spirito del capitalismo.

L'attenzione di Sombart nei confronti dell'elemento umano è resa ben evidente dall'affermazione con la quale, nella premessa de *Il Borghese*, esprime il desiderio di descrivere, in quel volume, lo spirito del suo tempo «nel suo divenire e nella sua forma attuale» attraverso l'analisi del soggetto nel quale lo spirito del capitalismo si è incarnato nella maniera più compiuta: il borghese. E a tal fine, «affinché le idee del lettore non si perdano nel regno oscuro delle astrazioni, ma, al contrario, restino in costante contatto con le concezioni della vita reale» (Sombart, 1913, p. 51 trad. it. 2017), egli pone l'uomo al centro della sua analisi, intendendo indagare non già il complesso delle relazioni sociali del borghese, ma soltanto l'insieme delle sue facoltà intellettuali e morali.

Se dietro ogni attività del sociale si ritrova «la presenza della mente umana» (Sombart, 1913, p. 55 trad. it. 2017), ciò vale, quindi, anche per l'attività economica capitalistica e, più che mai, per il capitalismo delle origini, il quale pone l'uomo al centro dell'interesse: «*mensura omnium rerum homo*», l'uomo è “misura di tutte le cose” (Sombart, 1913, p. 63 trad. it. 2017). Tale criterio si manifestava tipicamente nell'epoca del precapitalismo, ma resta, secondo l'Autore, la cifra essenziale anche del periodo del paleocapitalismo. L'uomo e i suoi bisogni sono costantemente posti «al centro di ogni fatica e di ogni preoccupazione» (Sombart, 1913, p. 63 trad. it. 2017). Se l'uomo è il punto di partenza, l'uomo è altresì il punto di arrivo di tale sistema economico: gli obiettivi che l'economia si prefigge sono “obiettivi umani”.

Pur avendo superato l'idea precapitalistica della copertura del fabbisogno legata al tradizionalismo e derivante, in particolar modo, dalla pedissequa applicazione della dottrina tomista anche in ambito economico, il profitto e il razionalismo economico tipici del primo capitalismo rimangono strumenti economici miranti al soddisfacimento di bisogni umani e non ritrovano, dunque, il loro obiettivo in se stessi, ma in qualcosa che è loro esterno e ancorato ai bisogni dell'uomo in quanto tale (Iannone, 2015).

L'elemento fondamentale, responsabile del passaggio dal capitalismo delle origini al capitalismo maturo, consiste nel processo di «oggettivazione dell'impulso al profitto» (Sombart, 1916, p. 530 trad. it. 1967). Attraverso tale processo, la dimensione del profitto si distacca dagli scopi soggettivi dell'imprenditore e si oggettiva nell'impresa. L'imprenditore si separa dall'impresa, la quale diviene sempre più un «organismo economico autonomo che si eleva sopra i singoli soggetti economici» (Sombart, 1916, p. 529 trad. it. 1967).

La problematicità della questione non si lega alla ricerca smisurata del profitto o al profitto in quanto tale – elementi già presenti nell'epoca del

primo capitalismo – quanto, piuttosto, all’*oggettivazione* dell’impulso al profitto, che è tipica, secondo Sombart, dell’epoca del capitalismo maturo. Nel capitalismo delle origini, infatti, l’impresa capitalistica si presenta ancora in forma embrionale, poiché lo spirito che informa il capitalismo appare alla fase iniziale del suo sviluppo, il quale risente ancora enormemente delle influenze dei fattori extraeconomici, in particolare della dottrina tomista che pervade e organizza l’intero assetto sociale. Con la successiva affermazione dello spirito capitalistico e l’ingrandimento dell’impresa capitalistica – derivanti, in particolare, dalla progressiva produzione di procedure economicamente razionali, frutto della crescente esperienza – si prepara il terreno che conduce alla concretizzazione del meccanismo oggettivante (Sombart, 1916).

Se nell’epoca del primo capitalismo, inoltre, è lo spirito d’impresa a guidare l’avanzata dello spirito del capitalismo, nell’epoca del capitalismo maturo l’equilibrio cambia e la bilancia viene a pendere a favore dello spirito borghese, per opera del processo di razionalizzazione a quest’ultimo connesso, che conduce alla progressiva atrofizzazione dello spirito imprenditoriale, per far posto alla realizzazione di procedure oggettivamente adeguate allo scopo profittuale dell’impresa.

In altre parole, lungo la via del suo sviluppo lo spirito del capitalismo perde, a mano a mano, le sue caratteristiche più audaci e avventuriere e innalza a virtù le qualità borghesi ritenute indispensabili per la realizzazione della “buona economia”: la razionalizzazione della conduzione economica e l’economizzazione dell’amministrazione, elementi dapprima percepiti non già come meriti, ma come necessità (Sombart, 1913, pp. 171-187 trad. it. 2017).

Cosa accade, dunque, all’elemento umano nel capitalismo maturo? «L’uomo in carne e ossa, coi suoi pregi e difetti, con le sue esigenze e i suoi bisogni» (Sombart, 1913, p. 236 trad. it. 2017) non rappresenta più il fine ultimo del capitalismo, come invece accadeva agli inizi. Al posto dell’uomo ritroviamo due astrazioni: il profitto e gli affari. Non è possibile, afferma Sombart, considerare separatamente questi due elementi, giacché essi sono uniti da uno «stretto e indissolubile nesso reciproco», dato dal fatto che se gli imprenditori aspirano alla prosperità dei propri affari, essi *devono* mirare al raggiungimento di un profitto, persino quando «non lo hanno consapevolmente posto come fine» (Sombart, 1913, p. 236 trad. it. 2017).

L’impresa capitalistica, infatti, può essere considerata prospera soltanto se, tramite la sua attività, ottiene un utile. Non potrebbe essere altrimenti. È questo, dunque, il punto di rottura che Sombart intende illuminare con la sua analisi: con la sostituzione del profitto all’uomo come centro di interesse, ecco che la variegata molteplicità di scopi e obiettivi dell’imprenditore –

l'ambizione, il senso del dovere, la sete di dominio, ecc. (Iannone, 2006) – viene disconosciuta per fare posto all'unico fine, all'unico obiettivo che con l'aspirazione al profitto è possibile perseguire, il profitto stesso (Sombart, 1913, 1916). Gli scopi soggettivi dell'imprenditore capitalista sono tradotti nell'oggettività del profitto d'impresa e l'«orientamento verso dei fini dotati di senso» (Sombart, 1916, p. 346 trad. it. 1967) cede, così, il passo all'«orientamento verso il profitto e per il profitto».

Mentre nel capitalismo iniziale è l'imprenditore, quindi l'uomo, che fa il capitalismo, successivamente è il capitalismo, nella sua maggiore esemplificazione, l'impresa, che fa l'imprenditore (Sombart, 1913). Le parti sono, quindi, completamente invertite.

3. I diversi volti della deumanizzazione

Numerose sono le conseguenze rilevanti in termini di deumanizzazione che, secondo l'Autore, derivano da tale processo di oggettivazione. Quest'ultima, infatti, produce effetti in termini di *scopi*, *intelletto* e *virtù*. L'impresa, cioè, assume sempre di più qualità e attributi tipicamente umani, ma nel fagocitare tali elementi essa non diviene più umana, ma, al contrario, deumanizza. Nel farsi carico di aggettivi propriamente umani, l'impresa non solo non assume essa stessa una veste di umanità, ma produce una distorsione nella natura di tali elementi: adattandoli a un sistema che espunge l'umano, li deumanizza.

Pur riconoscendo nel tardo capitalismo i segni di una “disumanizzazione”, in questa sede si ritiene preferibile parlare di “deumanizzazione”, riconoscendo che si tratta pur sempre di una differenza a volte semanticamente impercettibile. Ci si concentra, perciò, sull'analisi dell'Autore relativa non tanto alla privazione o alla perdita delle qualità più proprie dell'uomo a cui l'impresa capitalistica del tardo capitalismo darebbe luogo, quanto, piuttosto, alla negazione dell'umanità stessa, nel senso di una negazione delle qualità propriamente umane e della centralità dell'elemento umano nell'ambito – in questo caso – economico.

Pur negando l'umano nella sua interezza, l'impresa del capitalismo maturo non lascia completamente in disparte l'uomo – sia nella sua veste di imprenditore che in quella di lavoratore –, ma, appropriandosi delle sue qualità più intime, essa incide fortemente sulla sua dimensione socio-psico-antropologica. L'impresa del tardo capitalismo non respinge completamente l'uomo, né lo accetta interamente, ma lo utilizza strumentalmente per il raggiungimento del suo scopo legato al profitto. In tal modo, il capitalismo maturo nega l'uomo – sia egli l'imprenditore o il lavoratore – in quanto “umano

che agisce in vista dell'umano" e accetta – o meglio, pretende – il soggetto agente "in qualità di umano ma in vista di scopi differenti dall'uomo". Pie-gandolo ai suoi scopi, il capitalismo maturo afferma il soggetto economico moderno e nega l'uomo, in quanto nega la sua unità per far posto alla frammentazione delle sue qualità. Non si ha più, quindi, "l'umanità per l'umanità" che si realizzava nella prima fase del capitalismo in cui l'economia agiva per l'umanità, ma si ha "l'umanità per l'economia", ossia lo sfruttamento delle qualità propriamente umane per il soddisfacimento di obiettivi economici.

In tal senso, ciò che si vuole sottolineare nell'analisi di Sombart non è tanto la denuncia dell'esistenza di modalità di sfruttamento della componente umana da parte del capitalismo – poiché tale elemento si riscontra, come noto, già nella teoria marxiana dell'alienazione – e neppure – per quanto brillante sia stata tale intuizione – lo smascheramento di un utilizzo strumentale da parte del capitalismo non soltanto della componente fisica dell'uomo, ma anche di quella intellettuale e cognitiva. Ciò che si intende evidenziare – e che rappresenta, a nostro avviso, la novità e l'attualità del pensiero di Sombart –, è la capacità dell'Autore di aver presagito non soltanto il meccanismo di sfruttamento dell'uomo da parte dell'economia capitalistica, ma anche e soprattutto l'enorme influenza di quest'ultima sulla psiche e persino sull'antropologia dell'uomo, un'influenza talmente capillare e pervasiva non più limitata al mero utilizzo strumentale di corpo e intelletto umani, ma fautrice del modellamento e della costruzione di un tipo umano nuovo, funzionale alle esigenze capitalistiche e completamente assoggettato a esse. Nelle righe seguenti si cercherà di dar conto di questo processo.

In forza dell'oggettivazione di cui si diceva sopra, le virtù, inizialmente appannaggio della figura del borghese, divengono patrimonio oggettivo dell'impresa stessa, al punto che, afferma Sombart, nel capitalismo maturo è indifferente se l'imprenditore possieda o meno quelle virtù tipicamente borghesi che lo contraddistinguevano nel capitalismo degli inizi¹.

Per tali ragioni, Sombart giunge a paragonare l'impresa del tardo capitalismo distaccata dalla personalità e dai desideri dell'imprenditore, a un mostro che acquista «un'esistenza indipendente senza essere vivente» (Sombart, 1916, p. 791 trad. it. 1967), un sistema creato dalla mente umana che si dota di un proprio intelletto e inizia ad agire «senza, oltre e contro l'intervento cosciente del singolo individuo» (Sombart, 1913, p. 442 trad. it. 2017).

¹ Le virtù borghesi cessano di essere «manifestazioni della volontà personale» e divengono «patrimonio oggettivo del meccanismo economico». Così, ad esempio, la "solidità" diviene la solidità dell'azienda, totalmente scissa da quella della figura dell'imprenditore. Un imprenditore "solido" sul piano personale può essere, infatti, del tutto moralmente deficitario (Sombart, 1913, pp. 251-252 trad. it. 2017).

Questo processo si sviluppa, dunque, di pari passo con la spersonalizzazione dell'azienda e fa sì che il lavoratore sia costretto a lasciare la propria personalità al di fuori dell'azienda stessa, producendo, quindi, quella forma di alienazione già evidenziata da Marx. La degenerazione del capitalismo maturo, però, per Sombart non produce effetti soltanto nei riguardi dei lavoratori, ma anche nella sfera soggettiva dell'imprenditore. Il processo di deumanizzazione tipico del capitalismo avanzato, cioè, penetra ogni strato sociale con molteplici ripercussioni. Il quadro delle conseguenze psicologiche e sociali per la figura dell'imprenditore derivanti dagli effetti degenerativi del capitalismo maturo che Sombart tratteggia si rivelano ai nostri occhi con estrema attualità, al punto da sembrare una vera e propria anticipazione dei tempi che sarebbero venuti.

Il primo effetto deriva dal fatto che, se l'obiettivo dell'impresa è rappresentato dal profitto, il fine ultimo di tutti gli sforzi dell'imprenditore non sarà mai del tutto raggiungibile. Così come per la prosperità dell'impresa, anche per il profitto non è possibile stabilirne «un limite naturale» (Sombart, 1913, p. 238 trad. it. 2017), a differenza di quanto accadeva nell'economia precapitalistica seguendo il principio della sussistenza conforme al proprio status. La continua ricerca di qualcosa che si pone in misura illimitata produce nell'imprenditore moderno «una sorta di costrizione psichica». Spesso, cioè, «egli non desidera più andare avanti e tuttavia è costretto a farlo» (Sombart, 1913, p. 238 trad. it. 2017), dal momento che, se vuole far prosperare la sua impresa, non può far altro che perseguire il profitto illimitatamente.

Questa ricerca senza sosta produce un secondo effetto, dalle conseguenze prima inimmaginabili, che consiste nella perdita del senso e del significato connesso all'attività svolta dall'imprenditore. Afferma Sombart, se si domandasse a quest'ultimo «a cosa servono, in fin dei conti, tutti questi sforzi?», egli risponderebbe un po' sorpreso e irritato: «si capisce da sé: sono la prosperità e il progresso dell'economia a esigerlo» (Sombart, 1913, p. 239 trad. it. 2017). È come se non vi fosse, dunque, la consapevolezza di questa inesorabile e infinita ricerca, come se si fosse perso il desiderio, tipico dell'essere umano, di attribuire un senso alla propria esistenza e, quand'anche decidesse di farlo, il fondamento alla propria esasperata attività verrebbe ritrovato nell'ineluttabile esigenza di autoreferenzialità e autoriproduzione del sistema.

Se, però, tutto questo risulta ancora assurdo ai nostri occhi, com'è facile che sia, «perché si sente il bisogno di trovare un senso alla cosa per quanto insensata sia o perché si è del parere che, in fin dei conti, qualche sorta di valore dovrà pur esserci alla base di tutte queste fatiche, anche se di esso non ci si rende conto, anche se esso sonnecchia in fondo all'animo come un istinto» (Sombart, 1913, p. 239 trad. it. 2017), ecco allora che la risposta la

si può trovare laddove ci sovranga alla mente la psiche del bambino. Tipiche di quest'ultimo, infatti, sono l'aspirazione alla quantità, la sperimentazione della rapidità, la ricerca della novità e la vertigine della potenza. Agendo sulla base delle sue caratteristiche psichiche infantili, l'imprenditore moderno si sforza, quindi, di ritrovare un senso alla sua attività.

Il terzo altrettanto importante effetto prodotto dall'oggettivazione del sistema capitalistico è rappresentato dall'incidenza del sistema economico sulla sfera temporale della vita dell'imprenditore. Dal momento che la sua azione è divenuta smisurata, tutta la quantità di tempo a sua disposizione, dunque tutta la sua vita, è dedicata al lavoro. "Tempo", afferma Sombart, è diventata «la parola d'ordine della nostra epoca» (Sombart, 1913, p. 245 trad. it. 2017). La conquista del tempo da parte del sistema economico è, comunque, un aspetto comune a tutti gli uomini del nostro tempo, siano essi imprenditori o semplici lavoratori. «Il quadro dell'uomo che lavora sino alla follia è sotto gli occhi di tutti», afferma l'Autore, e il rischio di «crollare per eccesso di affaticamento» riguarda chiunque. Gravi sono le conseguenze, secondo Sombart, in termini non solo di sfinimento dei corpi, ma anche e soprattutto di inaridimento dell'anima e di «logoramento della vita emotiva», ogniqualvolta «i grandi valori essenziali» finiscano «per essere sacrificati al Moloch del lavoro» (Sombart, 1913, p. 245 trad. it. 2017). Ecco, quindi, che le uniche forme attraverso le quali la vita emotiva può tornare a esprimersi sono, da un lato, l'apatia totale e, dall'altro, la superficiale e breve ebbrezza dei sensi. Il soggetto economico del capitalismo maturo appare, in un certo senso, un soggetto incapace di tessere una trama della propria vita, di riconoscere in essa un disegno e non un insieme di frammenti di senso tra loro disgiunti, di percepirla come una narrazione (Benjamin, 1976).

Sono vani, da questo punto di vista, gli sforzi dell'imprenditore volti a eludere i meccanismi propri dell'oggettivazione dell'impulso al profitto. Egli, se intende perseguire la prosperità della propria azienda, non può sottrarsi al vortice del meccanismo economico che, stabilendo il ritmo della sua vita all'unisono con il ritmo della vita economica, muta la sua iniziale virtù in coercizione (Sombart, 1913).

L'attività capitalistica diviene, dunque, un'attività "totale" e totalizzante, che rifiuta la personalità dell'imprenditore (nel senso dei suoi desideri, delle sue aspirazioni, della sua volontà), ma pretende la totalità delle sue energie e del suo tempo, imbrigliandolo all'interno di un meccanismo che egli non soltanto non riesce a controllare, ma al quale non è neppure più in grado di attribuire un senso che sia esterno all'impresa stessa.

Vediamo, quindi, come nell'uomo economico moderno all'«impulso all'infinitamente grande» si affianchi «l'impulso all'infinitamente piccolo», ossia l'aspirazione «a intensificare quanto più possibile la propria attività

sino al punto di sfruttare la più piccola porzione di tempo da cui scaturisce quel frenetico ritmo della vita economica dei nostri tempi» (Sombart, 1913, p. 447 trad. it. 2017). Il capitalismo diviene, così, “totale” non soltanto nel senso di un’attività che occupa la totalità del tempo a disposizione del soggetto, ma anche nel senso di un’attività che totalizza il corpo e la mente del medesimo soggetto. Da questo punto di vista, Sombart anticipa lungamente la corrente di studi che si dedicherà, in questo senso, al tema del biocapitalismo (Iannone, 2019).

La denuncia della deumanizzazione nella riflessione sombartiana viaggia in parallelo all’analisi del ruolo e della rilevanza sempre crescente che la tecnica acquisisce in quegli anni. Se lo sfruttamento così capillare del tempo è possibile, lo si deve, infatti, agli enormi avanzamenti della tecnica e alle sue applicazioni in campo economico. Essa, al pari dell’organizzazione economica, esercita sull’imprenditore una vera e propria coercizione, dal momento che la responsabile della capacità di superare i limiti della natura è proprio la tecnica. A monte dello sforzo dell’imprenditore per assecondare le «leggi coattive della concorrenza e dell’accumulazione del profitto» vi è, dunque, l’attività della tecnica (Sombart, 1913, p. 445 trad. it. 2017).

Il fatto che la tecnica renda possibile lo sfruttamento intensivo del tempo, dapprima impensabile, non spiega, però, *perché* tale accelerazione si manifesti. Come per ogni aspetto del sociale, la lezione che qui Sombart ci lascia è quella relativa allo sforzo costante che deve essere effettuato nel cercare le motivazioni che si celano dietro le azioni umane. Anche in questo caso, perciò, per capire perché questa accelerazione avvenga, è necessario ricercarne le origini «nell’animo dell’uomo economico moderno». È il capitalismo stesso che, attraverso l’imposizione, instilla nell’animo dell’imprenditore l’aspirazione all’accelerazione, con il risultato che egli sia ormai *costretto a volerlo*, e del resto, per via dell’oggettivizzazione dell’impulso al profitto, non potrebbe volere altro. Aiutato dalla tecnica, il capitalismo impone all’uomo economico moderno persino «il ritmo della sua vita spirituale» (Sombart, 1913, pp. 447-448 trad. it. 2017). Egli *deve* affrettarsi, anche se non vuole farlo.

È qui che Sombart introduce nella sua riflessione un elemento di rilevanza fondamentale per le conseguenze socio-psico-antropologiche che il capitalismo maturo origina in termini di deumanizzazione. «In realtà», afferma l’Autore, «questo è ciò che [l’uomo economico moderno] vuole» (Sombart, 1913, p. 448 trad. it. 2017). Egli, cioè, non guarda più all’attività economica soltanto come *dovere* o come male necessario, ma giunge a guardarla con *vero amore*. Non si tratta più, dunque, soltanto di pura coercizione. Una volta spinto sino alle sue estreme conseguenze, il tardocapitalismo è in grado di esercitare un’influenza talmente grande e talmente potente sull’animo del

soggetto economico da spingere quest'ultimo sino al punto di amare la propria attività. E non si tratta di semplice piacere nello svolgere i propri compiti, di soddisfazione nell'ottenimento dei risultati auspicati o, più in generale, di benessere lavorativo, ma di vero amore.

Se il capitalismo maturo è in grado di attecchire in maniera così adesiva alla mente dell'imprenditore è perché esso rende il suo animo, nel lungo termine, simile all'«animo del colonizzatore» (Sombart, 1913, p. 448 trad. it. 2017). La figura del colonizzatore serve a Sombart per richiamare alla mente del lettore l'immagine di un uomo il cui spirito si caratterizza per un profondo senso di solitudine. Il logoramento della vita emotiva di cui l'Autore parla conduce l'imprenditore a una vita da straniero in patria: occupandosi soltanto di affari per tutta la sua vita, egli va incontro a un isterilimento, a una desertificazione dei valori. Ogni ambito, dall'arte all'amicizia «svanisce in un enigmatico nulla per lui che non ha più “tempo”» da dedicare a essi. A differenza del colonizzatore, che trova ancora la pace del suo animo nella vita di famiglia, «il fuoco dell'impulso all'impresa consuma [per l'imprenditore] anche quest'ultima oasi» (Sombart, 1913, p. 448 trad. it. 2017). Ecco, quindi, che per non morire, l'imprenditore deve costruirsi nuovi valori, che egli non può che ritrovare, a seguito dell'annientamento di ogni altro valore, all'interno della propria impresa. Così, «dall'arida sabbia degli affari quotidiani scaturiscono nuove fonti per l'assetato». L'impresa diviene l'amante dell'imprenditore, «che egli custodisce e cura col massimo ardore» (Sombart, 1913, p. 449 trad. it. 2017).

Con questo passaggio, la trasformazione psicologica e socio-antropologica dell'imprenditore è definitivamente compiuta. Giungendo al punto di esaltare «l'economia per amore dell'economia», la grande legge del tempo fa sì che sia «apprezzato il mezzo del mezzo e dimenticata del tutto la meta finale, l'umanità vivente» (Sombart, 1913, p. 449 trad. it. 2017).

La metamorfosi del primo capitalismo in capitalismo maturo fa sì, in ultima istanza, che la soggettività dell'imprenditore venga tradotta nell'oggettività dell'impresa, capovolgendo i termini della relazione causale: non è più l'imprenditore a fare il capitalismo, ma è il capitalismo che forgia l'imprenditore. Come aveva osservato Max Weber, ricorda Sombart, «l'attuale organizzazione capitalistica è [...] un enorme cosmo all'interno del quale l'individuo si ritrova sin dalla nascita e che gli si presenta quale dimora in cui gli tocca inesorabilmente risiedere» (Sombart, 1913, p. 263 trad. it. 2017), esercitando su di lui un'azione impositiva e creando da sé il “tipo umano” di cui necessita per il suo funzionamento (Fransoni, 1982).

La deumanizzazione messa in luce da Sombart assume, quindi, molteplici volti, andando ben oltre la denuncia dell'alienazione di marxiana memoria. Non si tratta, infatti, per l'Autore, di un capitalismo che deumanizza soltanto

la figura del lavoratore, ma di un sistema che genera da sé la figura di cui ha bisogno, rendendo il soggetto economico moderno, sia esso l'imprenditore o il lavoratore, «una piccola ruota di un intricato meccanismo» (Fransoni, 1982, p. 127). Il capitalismo è, cioè, talmente pervasivo da colpire indifferente ogni ceti e ogni categoria sociale. Non avrebbe, dunque, senso affrontare tale analisi attraverso il concetto di classe sociale.

La deumanizzazione denunciata dall'Autore non è più soltanto sfruttamento corporale e/o intellettuale del lavoratore e dell'imprenditore, ma vera e propria *plasmazione socioantropica*, ossia un processo attraverso cui il capitalismo plasma e forgia da sé il tipo umano di cui ha bisogno, agendo, dunque, sulle sue condizioni storiche, sulla sua psiche e persino – ed è questo il punto che intendiamo sottolineare – sulle sue caratteristiche antropologiche. Ciò che Sombart scorge nelle dinamiche di funzionamento del capitalismo maturo è l'embrione di un vero e proprio cambiamento antropologico, che riverbera le sue conseguenze a livello individuale e sociale, e che l'epoca attuale ben conosce. Il capitalismo attuale, cioè, non si limiterebbe più all'estromissione delle qualità personali del lavoratore dal luogo di lavoro – lasciate fuori dai cancelli della fabbrica, secondo Marx, o in guardaroba, secondo il primo Sombart – ma richiederebbe sempre più l'apporto delle qualità personali del soggetto sul luogo di lavoro.

Questo dà luogo, forse, a una ri-umanizzazione? La risposta dell'Autore è senza dubbio negativa: se le qualità propriamente umane sono impiegate strumentalmente in vista di finalità che si pongono al di fuori della dimensione dell'umanità, allora non vi è umanizzazione. Il capitalismo attuale vuole, quindi, il soggetto, l'individuo, ma non l'uomo e il portato di significato che tale termine porta con sé. La deumanizzazione sombartiana non è, dunque, da intendersi come eliminazione in toto dell'elemento umano dalla sfera economica – che, anzi, a ben guardare, oggi più che mai pretende “l'umano” – ma come la negazione dell'umanità finalizzata all'umanità, ben esemplificata dalla capacità dell'economia di penetrare nell'antrophos sino al punto di intaccare una delle qualità propriamente umane esistenti al mondo: l'amore. Per tale motivazione l'analisi dell'Autore si svela come indagine socio-psico-antropologica.

La deumanizzazione, quindi, è, in primo luogo, *spersonalizzazione*, cioè rimozione della personalità dell'imprenditore nel processo capitalistico; è *oggettivazione delle virtù borghesi* all'interno del sistema stesso; è *distorsione dello spirito imprenditoriale*; è *condizionamento psicologico* attraverso la *costrizione psichica* prima e l'*amore* poi; è *monopolizzazione del tempo*; è *desertificazione dei valori* e, dunque, *isolamento sociale*; è *creazione di un “tipo umano” la cui umanità – intesa come umanità finalizzata all'umanità – è negata*. In altre parole, la deumanizzazione è un processo

totalizzante di “*colonizzazione dell’animo*” dell’imprenditore. Ma la deumanizzazione non è soltanto tutto questo. È anche *perdita del senso e del significato dell’esistenza; razionalizzazione che si trasforma in irrazionalità*²; *uguagliamento*, ossia «tendenza all’uniformità, all’unificazione di tutte le nostre forme di vita» (Iannone, 2015, p. 37), derivante dalla standardizzazione dei bisogni dell’uomo e ben esemplificata dal ruolo della moda (Fransoni, 1982) e, infine, *tecnicizzazione*, la deriva che si ha ogniqualvolta la tecnica sia dimentica di quello che dovrebbe essere il suo obiettivo ultimo: la felicità umana³. Sganciate dall’ancoraggio umano, le meraviglie della tecnica sono apprezzate in quanto espressione di una “potenza esteriore” generando, anche in questo caso, l’amore della tecnica per la tecnica⁴.

La deumanizzazione che l’Autore descrive non è, pertanto, una dimensione limitata all’ambito economico, ma un processo che si estende e pervade la società intera. Di fronte a tali derive in pochi sembrano voler mettere in discussione «gli immortali principi» (Fransoni, 1982, p. 128) di questo sistema.

Interrogandosi sul perché di quest’accettazione indiscussa, Sombart trova una possibile risposta nella ricerca, da parte dell’individuo «isolato ed orfano nella società decomposta», verso una forma, seppure soltanto esteriore, di legame comunitario, e nella sua aspirazione a «immergersi, scomparire e nascondersi nella massa per non andare attraverso la vita in eterna solitudine» (Sombart 1916, p. 773 trad. it. 1967). Il legame che una volta i vincoli associativi gli garantivano dall’interno, adesso egli lo ritrova, inconsapevolmente, negli aspetti esteriori.

Come sfuggire, dunque – se è possibile sfuggire –, alle derive in termini di deumanizzazione? Qual è il destino dell’umanità?

² Se nel paleo-capitalismo l’irrazionalità delle parti era funzionale alla razionalità del fine, nel capitalismo maturo, al contrario, la razionalizzazione delle parti si affianca alla totale irrazionalità del tutto (Sombart, 1916).

³ «I progressi della tecnica», afferma Sombart, «sono auspicabili solo fintantoché non recano danno alla felicità umana: in tal senso, i centesimi che fa risparmiare sul prodotto non valgono le lacrime che essa fa spargere alle famiglie dei lavoratori che, a causa sua, rimangono disoccupati» (1913, p. 230 trad. it. 2017).

⁴ Osserva Sombart: «un uomo dotato di sentimenti profondi ed elevati non proverà un’impressione straordinaria di fronte ai motori che riempiono l’aria con il loro rombare. Una generazione veramente grande, alle prese con i problemi più profondi dell’anima umana, non si sentirà accresciuta dalla riuscita di due o tre invenzioni tecniche. [...] Ma la nostra epoca, inaccessibile a tutto ciò che è veramente grande, non apprezza precisamente che questa potenza esteriore, ne gode come un fanciullo e consacra un vero culto a quelli che la possiedono» (cit. in Fransoni, 1982, p. 147).

4. Conclusioni

Il quadro che l'Autore delinea non dischiude certamente scenari futuri rosei e senza criticità. Al contrario, e con ammissione dello stesso Sombart, le sue riflessioni suscitano molto spesso un profondo «senso di inquietudine e di disagio» nei lettori (Sombart, 1913, p. 453 trad. it. 2017).

Il suo realismo a volte pessimistico non deve, però, indurci a pensare che il punto d'arrivo nella riflessione dell'Autore sia un epilogo rassegnato o disfattista. Sarebbe profondamente contrario allo spirito della sua analisi, infatti, trarre da essa tali conclusioni (Fransoni, 1982).

L'invito di Sombart consiste in un'esortazione a fronteggiare tale situazione in maniera attiva e agendo concretamente nella direzione di un'«inversione di rotta» (Fransoni, 1982, p. 159). Quest'ultima non si esprimerà necessariamente nel crollo del capitalismo. Per quanto, infatti, l'Autore auspichi l'avvento di un «ordinamento programmato dell'economia» (Sombart, 1932, p. 37 trad. it. 2015), egli è convinto del fatto che il sistema capitalistico continuerà per lungo tempo a sopravvivere, mutando continuamente pelle e adattandosi alle nuove condizioni sociali. Se, comunque, il crollo del capitalismo si verificasse, non è detto si possano prevedere le modalità attraverso le quali tale tracollo potrebbe avvenire. L'inversione di rotta cui Sombart si riferisce deve avvenire, dunque, su un altro piano.

Se è vero che il capitalismo ha inteso liberare il soggetto dai lacci del passato – quali tradizione e religione – ma, nel fare ciò, ha prodotto legami a nuove catene, è altrettanto vero, ci ricorda Sombart, che il fatto che occorra «*necessariamente* volere e fare qualcosa» non implica che dietro a tale necessità non ci siano una *volontà* e un'*azione* (Sombart, 1916, p. 533 trad. it. 1967). Ad esempio, l'intelligenza umana è tanto più richiesta quanto più si avanza nel capitalismo, giacché la complessità delle macchine da adoperare aumenta. Sombart, quindi, sembra lasciare aperta la possibilità per spazi di soggettività. Resta, però, da appurare se l'intelligenza umana richiesta non rientri in quell'impiego strumentale delle risorse umane e non rispettoso delle sue caratteristiche costitutive di cui si diceva in precedenza.

La critica di Sombart al capitalismo non si rivolge mai, infatti, al capitalismo in quanto tale, ma sempre alla forma che esso assume nell'epoca matura (Iannone, 2015).

Sono molteplici, dunque, gli aspetti su cui riflettere che Sombart ci lascia. In primis, la dimostrazione che un'analisi retrospettiva non equivale all'espressione di sentimenti nostalgici, ma si rivela lo strumento essenziale per potersi porre in un'ottica prospettica. Il guardarsi indietro è, perciò, spesso propedeutico al puntare lo sguardo avanti. In secondo luogo, la denuncia di un fenomeno la cui analisi non può essere limitata all'ambito meramente

economico. La deumanizzazione messa in luce, infatti, non è un problema esclusivamente economico, ma anche e prima di tutto culturale e sociale che, quindi, è opportuno affrontare su tale terreno (Fransoni, 1982, p. 130). In terzo luogo, infine, il riscatto del ruolo del soggetto e del suo volontarismo dinanzi alle pressioni che gli derivano dai diversi ambiti del sociale: la consapevolezza, quindi, che l'uomo può sottrarsi ai dettami dell'economia, poiché è per opera della sua stessa volontà che l'economia è sorta e continuerà a esistere.

Egli, quindi, può riprendere il posto centrale che occupava inizialmente. Le modalità con cui tale recupero dell'umano avverrà – se mai avverrà – Sombart non le anticipa. Esse sono completamente rimesse alla libertà e alla volontà del soggetto, alle sue infinite “costellazioni di motivi” (Sombart, 1916). Non esiste una ricetta a priori valida applicabile per la “cura della deumanizzazione”. Ciò che è certo, secondo l'Autore, è che difficilmente vi sarà un ritorno indiscusso al passato. La linea della storia, infatti, non prevede passi indietro, ma soltanto orizzonti proiettati verso il futuro. È, dunque, alla linea dell'orizzonte che occorre guardare per scorgere se da lì, rimessa alla libera volontà del soggetto, la centralità dell'elemento umano si staglierà nuovamente e con forme nuove. Non tenere a mente questo elemento significherebbe aver travisato il messaggio che Sombart ha inteso lasciarci.

Bibliografia

- Benjamin W. (1976), *Angelus novus*, Einaudi, Torino.
- Donati P. (2009), *La società dell'umano*, Marietti, Genova-Milano.
- Fransoni F. (1982), *Processo al capitalismo. Werner Sombart*, Editrice il Corallo, Padova.
- Iannone R. (2006), *L'analisi rimossa: capitalismo ed economia del futuro in Werner Sombart*, in Antonini E., a cura di, *Testimonianze sul capitalismo*, Bulzoni, Roma.
- Iannone R. (2015), “De-Umanizzazione. Il filo rosso dimenticato delle opere di Werner Sombart,” *AIS. Journal of Sociology*, 5: 33-62.
- Iannone R. (2019), *L'uomo dell'organizzazione e l'ideologia della collaborazione. La nuova frontiera del biocapitalismo?*, in questo volume.
- Jedlowski P. (2009), *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Carocci editore, Roma.
- Marx K. (1867), *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Verlag von Otto Meissner, Hamburg.
- Mongardini C. (1997), *Economia come ideologia. Sul ruolo dell'economia nella cultura moderna*, FrancoAngeli, Milano.
- Rizzo F. (1974), *Werner Sombart*, Liguori, Napoli.
- Rutigliano E. (2001), *Teorie sociologiche classiche*, Bollati Boringhieri, Torino.

- Sombart W. (1913), *Der Bourgeois*, Duncker & Humblot, München (trad. it.: *Il Borghese*, Aracne, Roma, 2017).
- Sombart W. (1916), *Der moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Berlin (trad. it.: *Il capitalismo moderno*, Utet, Torino, 1967).
- Sombart W. (1932), *Die Zukunft des Kapitalismus*, Buchholz & Weißwang, Berlin (trad. it.: *L'avvenire del capitalismo*, Mimesis, Milano, 2015).
- Sombart W. (1934), *Deutscher Sozialismus*, Buchholz & Weisswange, Charlottenburg (trad. it.: *Il socialismo tedesco*, Vallecchi, Firenze, 1941).
- Sombart W. (1938), *Vom Menschen*, Duncker & Humblot, Berlin (trad. it.: *Umano, ancora umano. Per un'analisi dell'opera Vom Menschen di Werner Sombart*, Bonanno, Roma-Acireale, 2013).
- Weber M. (1924), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen (trad. it.: *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1958).

Il capitalismo e il suo soggetto. Nascita, grandezza e declino dell'homo oeconomicus

di *Emanuela Susca*

Introduzione

Fin dagli esordi, la sociologia si è interrogata sulla soggettività che accompagnava e consentiva il diffondersi del nuovo modello capitalistico. Se l'ideal-tipo weberiano del calvinista impegnato nell'ascesi mondana rappresenta il punto di arrivo più universalmente noto di tale indagine, l'esito che ha forse maggiormente orientato i successivi sviluppi delle scienze sociali è quell'idea di *homo oeconomicus* alla cui messa a punto ha contribuito un altro grande classico della sociologia oltre che dell'economia: Vilfredo Pareto.

Ripercorrendo le tappe più significative dell'elaborazione paretiana, vedremo come l'autore del *Trattato* pensasse l'*homo oeconomicus* quale estremizzazione di un lato dell'uomo (e non quale tipo umano prevalente nelle società capitalistiche) e come giungesse a proporre la compiuta astrazione di una *ratio* esclusivamente calcolatoria solo quale elemento interno a una teoria sociologica più ampia e capace di abbracciare tutte le dimensioni del sociale.

Successivamente, daremo sinteticamente conto di come la formulazione paretiana abbia conosciuto un'espansione ed estremizzazione tale per cui – travalicando l'ambito della spiegazione propriamente economica – l'*homo oeconomicus* ha cessato di essere «finzione» teorica divenendo visione antropologica complessiva e modello estensibile di agente razionale e massimizzante da imporre a canone del comportamento autenticamente umano anche alla sociologia.

L'esito fin troppo noto è stata quella concettualizzazione di un soggetto iper-utilitarista che, esemplarmente proposta da Gary Becker, ha esercitato una sostanziale egemonia fin quasi ai giorni nostri, quando le nuove esigenze di riflessività e il riflusso generato dalle crisi del capitalismo maturo hanno indotto ora a riformulare ora a rimettere radicalmente in questione i presupposti del *mainstream* liberistico anche per quanto riguarda la concezione

della natura umana. È dunque in questo senso che rileggeremo riformulazioni e critiche rivolte all'*homo oeconomicus* da quelle componenti interne allo stesso pensiero economico che sempre più rigettano il ritratto egoistico degli agenti a vantaggio di un'immagine dello scambio e del benessere più articolata e sensibile alla dimensione sociale.

A questo cambio di paradigma ha però contribuito da protagonista la sociologia, lungamente messa al margine dall'economia e ora invece chiamata in causa sia per analizzare criticamente l'esistente sia per elaborare alternative plausibili. E in questo quadro, caratterizzato da una pluralità di filoni di ricerca sul nuovo capitalismo globalizzato e sullo sfruttamento sempre più esteso ai piani del simbolico, richiameremo in conclusione il progetto epistemologico di Pierre Bourdieu. Questi, infatti, vedeva nel paradigma dell'*homo oeconomicus* un fattore di grave ostacolo tanto alla comprensione sociologica quanto al progredire degli stessi studi economici e – contrastando la gerarchia da tempo consolidata delle scienze sociali così come ogni settarismo disciplinare – si faceva promotore di una sociologia che fosse anche «economia delle pratiche» per cogliere tutti gli elementi inevitabilmente all'opera in ogni scambio economico.

1. Per una breve storia del concetto

Non è difficile, almeno in prima approssimazione, dire chi sia l'*homo oeconomicus*. Semplificazione unilaterale della complessità umana, questa categoria pone a soggetto dell'attività economica una creatura astratta che agisce esclusivamente per motivazioni economiche secondo una logica massimizzante e, trovando impiego in particolare in microeconomia quale premessa dell'analisi deduttiva, ambisce a porsi come *universale* perché in grado di individuare scelte non condizionate dagli specifici ambienti e insieme *razionale* in quanto capace di prevedere comportamenti che rispettano criteri di coerenza interna a partire da determinati assiomi.

Meno facile è invece dire con certezza a chi si possa far risalire tale idea¹. Lamentando la mancanza di una storia della nozione che trattiamo, Foucault (2004) riconduceva il concetto – anche se non l'espressione – all'empirismo inglese e a Locke, secondo cui il soggetto «non viene definito dalla sua libertà, o dall'opposizione tra anima e corpo, o dalla presenza di una fonte o di un nucleo di concupiscenza contrassegnato dalla caduta o dal peccato,

¹ Su ciò, come sulla genesi dell'espressione *homo oeconomicus* e sull'intensificazione del concetto su cui si dirà tra breve, è assai utile la lettura di Caruso (2012).

bensì [...] appare come soggetto di scelte individuali al tempo stesso irriducibili e non trasmissibili» (p. 221). Tuttavia, la tesi forse maggioritaria sottolinea il carattere fondativo delle riflessioni di John Stuart Mill e, in particolare, del saggio *Sulla definizione di economia politica*. Qui, infatti, Mill (1836) descriveva un agente intento esclusivamente a massimizzare la ricchezza prescindendo da valutazioni estranee al dominio dell'agire economico e riconducibili invece al campo sociale, morale o relazionale. Per di più, a riprova del carattere chiaramente astratto di un siffatto soggetto, ancora Mill parlava di «finzione» utile a studiare e comprendere i fenomeni del mercato e rispondente ai vincoli imposti dall'indagine scientifica:

L'economia politica considera il genere umano solo in quanto dedito all'acquisizione e al consumo [...]. Non già che qualche economista sia mai stato così folle da supporre che gli uomini siano veramente fatti in questo modo. Si tratta semplicemente del modo con cui la scienza deve necessariamente procedere (1836, pp. 115-116).

Altra questione non facile è poi stabilire a chi si debba l'«invenzione» dell'espressione testuale. Se è plausibile che di “*homo oeconomicus*” parlassero spregiativamente gli esponenti della “Scuola storica” guidata da Gustav von Schmoller, a rilanciare la locuzione – questa volta in senso positivo e come principio rivendicato orgogliosamente – furono i fautori dell'economia pura e tra loro, probabilmente per primo, Alfred Marshall nella propria *Lezione inaugurale* del corso tenuto a Cambridge nel 1885 (Caruso, 2012, p. 8).

Vi è però almeno un punto che possiamo dare per assodato: nel diffondere con accezione positiva l'espressione latina in questione, decisivi sono stati sia Maffeo Pantaleoni sia, e soprattutto, il grande economista e sociologo Vilfredo Pareto.

2. La formulazione classica paretiana

Oltre che offrire la formulazione più classica della nozione, Pareto opera in modo decisivo un affinamento lungo tre direttrici fondamentali: «la precisazione del tema dell'*homo oeconomicus* e del suo carattere astratto; l'attribuzione di una razionalità (o di una dimensione “logica”) alle azioni economiche; infine, la separazione dei campi di studio tra sociologia ed economia (sulla base dei due criteri precedenti)» (Demeulenaere, 1996, p. 157).

Ed è in effetti indubitabile che Pareto abbia presentato l'*homo oeconomicus* come un'astrazione nelle sue due principali opere di pertinenza economica, ovvero tanto nel *Corso* (1898) («Non esistono uomini reali che obbediscano solo a puri moventi economici», p. 646) quanto nel *Manuale* (1906)

(«l'uomo è bilancia molto imperfetta per pesare le ofelimità», p. 296). Anzi, come mostrano alcune considerazioni di un importante articolo, Pareto (1907) si faceva convinto assertore di un'«astrazione» che separasse «le azioni compiute dagli uomini per procacciarsi il nutrimento» da quelle che essi «adempono per soddisfare i sentimenti religiosi» o altri bisogni irriducibili al benessere materiale, ma si mostrava tanto preoccupato del rischio di un'entificazione da precisare che l'*homo oeconomicus* era solo un concetto utile all'analisi e che, al limite, si sarebbe potuta riscrivere l'economia pura anche senza farvi ricorso (p. 326).

Chiarito ciò, è comunque interessante evidenziare alcune differenze nel modo in cui il *Cours* dapprima e il *Manuale* successivamente presentano la figura che ci interessa. Stando infatti al primo, l'«economia politica» ha per argomento «i rapporti che la produzione e lo scambio di ricchezza suscitano tra gli uomini, facendo astrazione dalle altre circostanze», e va divisa in una parte «pura» che si occupa dell'«*homo oeconomicus* che agisce solo in virtù delle forze economiche» e delle «manifestazioni dell'ofelimità» (o utilità economica) considerate astrattamente e in una parte «applicata, che non si limita più a considerare il solo *homo oeconomicus*, ma considera pure altri esseri che si accostano più all'uomo reale». Infatti, ancora a detta del *Cours*, accanto al carattere che li fa agire come attori economici «gli uomini presentano pure altri caratteri che sono oggetto di studio di scienze speciali, quali la scienza del diritto, delle religioni, della morale, dello sviluppo intellettuale, dell'estetica, dell'organizzazione delle società, ecc.» e la «scienza sociale» è costituita appunto dal complesso di tali scienze (Pareto, 1898, p. 645).

Il punto ritorna per altro nel riassunto conclusivo dello stesso *Cours*, dove Pareto (1898) ribadisce che l'«economia politica» complessivamente intesa è quella «branca» della «scienza sociale» che ha per oggetto l'«ofelimità» e che, scendendo più nel dettaglio, l'«economia pura» – simile perciò «alla meccanica razionale» – si occupa dell'«uomo» solo a patto di spogliarlo «da un gran numero di attributi», di trascurarne «le passioni, buoni o cattive» e, infine, di ridurlo «ad una specie di molecola che non cede che all'azione delle forze dell'ofelimità» (pp. 1086-1087).

Passando al *Manuale*, vi sono in particolare due paragrafi salienti. Il primo tenta di illustrare come l'economia debba concentrarsi sulle «azioni economiche» facendo «astrazione» da quelle «morali, religiose, estetiche, ecc.». E qui, riecheggiando invero il discorso positivista, l'autore per un verso paragona lo studio dell'*homo oeconomicus* all'osservazione delle «reazioni» di elementi come «zolfo» e «ossigeno» considerati «chimicamente puri», ovvero «facendo astrazione dai corpi estranei che possono contenere», e per l'altro fa un parallelo tra studio dei «corpi» e studio dell'uomo:

Lo stesso corpo che, per scopo di uno studio chimico, considero come chimicamente puro, posso considerarlo, per scopo di uno studio meccanico, come punto materiale; per scopo geometrico, posso considerarne solo la forma, ecc. Lo stesso uomo che, per scopo di studio economico, considero come *homo oeconomicus*, posso considerarlo come *homo ethicus*, per scopo di studio morale; come *homo religiosus*, per scopo di studio religioso, ecc. Il corpo concreto comprende il corpo chimico, il corpo meccanico, il corpo geometrico, ecc.; l'uomo reale comprende l'*homo oeconomicus*, l'*homo ethicus*, l'*homo religiosus*, ecc. In fondo, quel considerare vari corpi, vari uomini, non è altro che considerare le varie proprietà del corpo reale, dell'uomo reale, e mira solo a tagliare in fette la materia da studiare (Pareto, 1906, p. 10).

Spetta però al paragrafo successivo compiere una precisazione importante e che indubbiamente rende il discorso più vicino alla nostra sensibilità. Infatti, il futuro autore del *Trattato* non esita a riconoscere che «i fenomeni concreti in cui la parte economica trascende su tutte le altre» e di cui la «scienza economica» può rendere compiutamente conto sono solo una parte di ciò che accade nella realtà, mentre sono tutt'altro che eccezioni i casi e momenti in cui l'economia stessa fornisce una spiegazione solo parziale o in cui, addirittura, «la parte economica è insignificante» e sarebbe «assurdo» azzardare spiegazioni economiche (Pareto, 1906, p. 11). E allo stesso tempo, ribadendo in sostanza quanto già affermato nel *Cours*, Pareto dichiara che l'*homo oeconomicus* è un lato dell'uomo (e non un tipo umano²) e che quindi la condotta umana può essere per così dire scomposta mediante il prisma dell'analisi scientifica:

Talvolta le azioni dell'uomo concreto sono, con lieve errore quelle dell'*homo oeconomicus*; talvolta combaciano quasi perfettamente con quelle dell'*homo ethicus*; tale altra combaciano all'incirca con quelle dell'*homo religiosus*, ecc.; tale altra ancora ritraggono dalle azioni di tutti questi uomini (Pareto, 1906, p. 11).

A ben vedere, però, emergono comunque due progetti almeno in una certa misura distinti. Infatti, nel *Cours* l'economia politica è presentata come parte della scienza sociale ed è a propria volta suddivisa in una versione «pura» che studia l'*homo oeconomicus* come una sorta di «molecola» e in una «applicata» che si occupa anche di «altri esseri», ovvero di altri lati umani. Diversamente, il *Manuale* tralascia o quanto meno pone in secondo piano la distinzione economia «pura» / «applicata» e soprattutto, facendo sostanzialmente cadere l'idea che la seconda possa avvicinarsi all'uomo reale, finisce con l'assegnare all'intera scienza economica il compito di occuparsi esclusivamente dell'*homo oeconomicus* e, quindi, di studiare le azioni economiche facendo astrazione dalle altre.

² Esulando dai confini del nostro studio, possiamo qui solo osservare che Weber sembra vedere nell'*homo oeconomicus* un idealtipo umano.

Vale poi la pena osservare come la visione del *Manuale* si precisi nel successivo *Trattato di sociologia generale*, dove in vero non si parla di *homo oeconomicus* ma è comunque più che evidente il tentativo di restringere quanto più possibile sia l'oggetto di studio dell'economia sia, parallelamente, l'ambito dell'agire umano in cui è all'opera una razionalità di tipo economico. È infatti in questa direzione che vanno sia le implicazioni della distinzione logico / non logico (per cui non tutte le azioni logiche sono economiche così come, a rigore, non tutte le azioni economiche sono logiche³) sia quella tendenza a concepire la sociologia come scienza comprensiva dell'oggetto dell'economia che emerge chiaramente in un noto passaggio:

Supposti certi esseri che abbiano appetiti o gusti e che, per soddisfarli, incontrano certi ostacoli, che cosa seguirà? A tale quesito risponde l'economia pura, ed è scienza che ha grande estensione a cagione della non piccola varietà dei gusti e della oltremodo grande varietà degli ostacoli. *I risultati ai quali giunge formano parte integrante e di non poco momento della sociologia, ma ne formano solo una parte; la quale, in certi fenomeni, può anche essere lieve, trascurabile, e che, ad ogni modo, deve combinarsi colle altre parti per darci la figura dei fenomeni concreti* (Pareto, 1916, par. 2013, corsivo nostro).

Proponendo quasi l'idea di una sociologia che inglobi l'economia, Pareto è insomma persuaso che il punto di vista parziale proprio dell'economia vada superato adottando un'ottica più ampia e che, in definitiva, l'economia non basti da sola neppure a chi si occupi di fenomeni economici. Infatti, per dirla ancora col *Trattato*, all'economia intesa in senso proprio andrebbe abbinata un'«altra scienza più generale»; e proprio la mancanza di una tale scienza avrebbe ostacolato il progresso dell'economia stessa impedendo di comprendere «quante e quali fossero le forze realmente operanti sui fenomeni, i quali, benché in apparenza strettamente economici, dipendevano in realtà da altri fenomeni sociali» (Pareto, 1916, par. 2219). D'altra parte, questa idea di una sociologia comprensiva si sposa perfettamente con la visione parallelamente proposta nel *Trattato* della sociologia stessa come scienza del sistema sociale. Se quest'ultimo è da Pareto inteso quale risultante di quattro fattori interdipendenti (residui, derivazioni, interessi, eterogeneità sociale), è infatti evidente che l'economia, focalizzandosi sugli interessi⁴, potrebbe coprire solamente una delle dimensioni che verrebbero invece considerate simultaneamente soltanto – e a un livello superiore – dalla sociologia.

³ Pareto nel *Trattato* dice che lo sono «in media».

⁴ A rigore, per il *Trattato* gli interessi non sono necessariamente interessi economici, ma corrispondono più in generale ad «appetiti» e «disposizioni» che si differenziano dai residui perché non «danno origine a ragionamenti» e non vengono logicizzati attraverso le derivazioni. Cfr. Pareto 1916, para. 850-851.

3. Tra intensificazione, riformulazione e superamento

Nato come finzione teorica, l'*homo oeconomicus* diviene però emblema di una visione antropologica complessiva spesso implicita. E ciò è potuto accadere attraverso un processo di intensificazione ed espansione lungo due direttrici principali: la prima, in senso orizzontale, per cui la nozione arriva a travalicare l'ambito disciplinare dell'economia diventando modello applicabile a ogni comportamento sociale; l'altra, in senso verticale, che intensifica il concetto stesso facendo della ricerca dell'interesse individuale l'unico comportamento razionale (cioè veramente "umano") e insieme innalza l'*homo oeconomicus* a modello dell'agente razionale.

È appunto questa estensione che si manifesta notoriamente e in modo esemplare in Gary Becker (1976), insignito addirittura del Nobel per la capacità di egemonizzare l'intero spettro delle scienze sociali e per il quale «tutto il comportamento può essere pensato come una messa in gioco di attori che massimizzano la loro utilità a partire da un insieme stabile di preferenze e accumulano la quantità ottimale di informazioni ed altri elementi su una pluralità di mercati» (p. 14).

Tuttavia, va detto che i tentativi di riformulazione ed emendamento del modello appaiono assai più numerosi delle pure e semplici asserzioni à la Becker. Si pensi alla revisione operata da Herbert Simon e alla sua idea di razionalità limitata contrapposta al fantasma dell'individuo perfettamente massimizzante o, in tempi più recenti, all'aggiustamento operato da Bruno Frey (1997) con il proprio *homo oeconomicus maturus*.

Distinguendo motivazioni *estrinseche* perché fondate su interventi esterni (retribuzione o imposizione) e motivazioni *intrinseche* connesse al puro piacere di comportarsi in un dato modo o alla soddisfazione disinteressata nel compiere qualcosa, Frey (1997) insiste sull'importanza delle seconde e per converso riduce il peso del perseguimento dell'interesse propriamente economico fino ad affermare una realtà ben documentata dalla psicologia sociale: «sotto particolari condizioni, il ricorso a compensi monetari (esterni) per incentivare lo svolgimento di un'attività può indurre, come conseguenza indiretta negativa, l'estromissione della motivazione intrinseca» (p. 16). Il che equivale a riconoscere che può esistere un «costo latente del compenso» (o *crowding-out*) che trasforma l'incentivazione economica in *handicap* e a cui per altro si associa anche il rischio che l'eventuale demotivazione si estenda anche ad aree di attività gratuita (*spill-over*).

Per di più, va detto che l'*homo oeconomicus maturus* è solo uno dei recenti e per nulla isolati tentativi di superare quei limiti della concettualizzazione tradizionale che non è più possibile ignorare e che spesso inducono gli stessi economisti a biasimare «una visione dell'uomo sostanzialmente simile

a quella della forza animale» e la correlata filosofia che dosa «la carota e il bastone», ovvero i compensi monetari e la disciplina imposta al lavoro (Becchetti, 2009, p. 147). E forse non stupisce che molti di questi sforzi per l'emendamento o superamento abbiano avuto e abbiano in Pareto un obiettivo non secondario di critica e confutazione. In effetti, il grande economista e sociologo non è solo colui che esprime classicamente l'idea di *homo oeconomicus*, ma è anche l'autore che lega il proprio nome all'ottimo paretiano (volgarizzato come rifiuto delle politiche redistributive), che con la curva dei redditi nega la reale possibilità di incidere sulle disuguaglianze economiche, che teorizza un'élite dominante sulla massa e, infine, che non risparmia sarcasmo e disdegno verso democrazia e parlamentarismo.

Non si fatica allora a comprendere perché Sen (1970) abbia presentato come passaggio ineludibile nella rifondazione dell'economia una resa dei conti con i principi a suo tempo posti da Pareto. Analogamente, si può ben capire perché Pierre Demeulenaere (1996), autore di quello che resta uno dei più validi lavori sul nostro paradigma, dedichi un capitolo della propria indagine ai «limiti del modello paretiano dell'*homo oeconomicus*» o, persino, perché la *vis* polemica abbia condotto altri a bollare come «trionfo di Pareto» le attuali tendenze o involuzioni verso l'ultra-liberismo e l'estremizzazione del *laissez-faire* (Flomenhoft 2017).

D'altra parte, la volontà di un cambio di rotta che attraversa la stessa scienza economica va chiaramente oltre il giudizio su questo o quell'autore o la resa dei conti con il pensiero economico passato. Lo mostra chiaramente il già citato Sen (1977) che, insieme al modello dell'*homo oeconomicus* definito alla stregua di un «idiota sociale», mette in discussione le nozioni di utilità e «comportamento razionale», ovvero tutta una «teoria tradizionale» manchevole, semplicistica e da archiviare a vantaggio di «una struttura assai più elaborata» e attenta ai moventi e vincoli reali entro cui si situano i comportamenti (pp. 167-168).

Distinguendo due tradizioni teoriche, Sen contrappone al modello ingegneristico di un'economia che «studia la condotta umana come una relazione tra scopi e mezzi scarsi applicabili ad usi alternativi» (Robbins, 1935, p. 20) un modello e una linea di pensiero più antichi che, vantando come rappresentante illustre l'Adam Smith teorico della «simpatia», concepivano e concepiscono l'economia stessa come parte della filosofia morale e dunque pensano l'attore come un essere totalmente sociale e spesso persino preoccupato per il benessere altrui.

Analoga esigenza di inserire il comportamento economico in una visione antropologica complessiva è per altro espressa anche dalle cosiddette «nuove economie» (Viale, 2005), direzioni di ricerca che rendono centrale la dimensione relazionale degli attori e che trovano una formulazione particolarmente

organica nella riattualizzazione della tradizione dell'“economia civile” italiana promossa da autori come Stefano Zamagni e Luigino Bruni.

Se la visione “civile” dell'economico affonda le radici nell'umanesimo quattrocentesco e nell'illuminismo italiano, l'attuale economia civile vuole ora essere alternativa tanto all'esaltazione quanto al rifiuto del mercato, evidenziando come le due suddette posizioni pensino il sociale come ambito *a latere* del mercato e quindi disegnino una frattura tra i due ambiti che andrebbe invece superata inserendo la socialità all'interno del mercato stesso e riconoscendo le forme altre rispetto al profitto o allo scambio di equivalenti come elementi a pieno titolo della vita economica (Zamagni, 2005, pp. 157-158).

Si comprende allora come questa idea anti-economicistica di mercato implichi anche una trasformazione radicale nell'antropologia dell'attore, concepito come essere in carne e ossa e dotato di motivazioni, desideri e valori irriducibili alla sola dimensione dell'interesse, e perciò indagato sì nel suo rapporto con beni e servizi che possono essere acquistati e prodotti, ma anche in tutti gli altri bisogni e relazioni essenziali per l'identità umana e legati invece alla dimensione espressiva e simbolica (Zamagni, 2005, p. 156). E si capisce anche come ciò implichi nuovamente una presa di distanza dall'*homo oeconomicus*, di nuovo definito «idiota sociale» per la sua autoreferenzialità e per un individualismo a ben vedere masochistico:

Il fatto è che tale tipo di uomo è l'identikit perfetto dell'idiota sociale: un soggetto così completamente preso dal perseguimento razionale della sua utilità da non rendersi conto che, per raggiungere tale scopo, deve manipolare, sistematicamente e esplicitamente, i comportamenti e le scelte degli altri soggetti, e andare contro, alla fine, alla stessa possibilità di conseguimento dei propri interessi (Bruni e Zamagni, 2004, p. 149).

Siamo così giunti a un punto essenziale. Se gli economisti sanno probabilmente da sempre che nessuno potrebbe realmente comportarsi secondo lo standard dell'individualismo massimizzante, quella che sta venendo a mancare fin nel cuore degli studi economici è la convinzione circa il potenziale euristico di un tale modello di razionalità. Se i fattori tradizionalmente considerati extra-economici agiscono in modo tanto preponderante su lavoro, produzione e consumi, ha insomma ancora senso pensare l'uomo come fosse *oeconomicus*? O non è forse il caso di dare o restituire piena cittadinanza in economia a considerazioni di ordine morale, sociale e persino simbolico? E, passando dal piano della teoria pura a quello pratico, sono realmente remunerative politiche come quelle di privatizzazione e de-regolazione, che pretendono di rompere e ridisegnare a piacere i legami morali e comunitari (Wilson e Dixon, 2012, pp. 92-93)? Sono interrogativi acuiti dalla crisi econo-

mica cominciata nel 2007-2008 e che ha permeato così profondamente società e sistemi politici da indurre non pochi economisti a perorare un riequilibrio tra competizione e cooperazione e una nuova stagione fatta di valorizzazione del lavoro umano e di collaborazione sullo scenario internazionale e all'interno dell'Europa (Cohen, 2012, p. 227).

In definitiva, si può dire che la critica economica stessa, almeno nelle sue porzioni più avvertite e sensibili, stia finendo o abbia finito col fare propria la consapevolezza già viva in altri saperi e discipline. E, richiamando la Mary Douglas (1995) che non molto tempo fa rivendicava la lontananza tra il ricco realismo dell'antropologo e l'assurda astrattezza di tanta economia e psicologia economica, si può forse dire ottimisticamente che quella distanza laterale va riducendosi. Infatti, sono sempre più coloro per cui l'*homo oeconomicus* è uno «straniero» o un «marziano» e che, anche per via dell'aumento di conoscenze sulla mente umana, hanno ormai capito che l'*homo sapiens* è la migliore confutazione di quello *oeconomicus* (Papadogiannis, 2014).

4. Oltre la frattura tra economico e sociologico

Non si tratta evidentemente di contrapporre alla materialità un universo idealizzato di attori puramente disinteressati e orientati in modo prosociale ma, per dirla con il Gramsci dei *Quaderni* (1948-1951), di comprendere che «l'“homo oeconomicus” è l'astrazione dell'attività economica di una determinata forma di società, cioè di una determinata struttura economica» (p. 1523) e che, per questo, egli può dirci molto di più qualcosa sulla società di cui è frutto e molto meno qualcosa sull'uomo in sé.

Chiarito questo, si può ben comprendere come proprio la sociologia possa offrire strumenti preziosi tanto per la critica e persino l'archiviazione del modello di razionalità calcolatoria quanto per la comprensione del duraturo successo incontrato da tale modello nel forgiare la nostra auto-rappresentazione. Se abbiamo cominciato la nostra ricognizione vedendo come Pareto abbandoni ogni tentazione di ipostatizzazione dell'*homo oeconomicus* avvicinandosi alla sociologia, può allora essere interessante avviarci alle conclusioni facendo almeno brevemente riferimento a un sociologo a noi molto più vicino come Bourdieu, protagonista di una decennale requisitoria contro la scienza economica articolata essenzialmente in tre punti o capi d'accusa. In primo luogo, infatti, il discorso bourdieusiano punta il dito contro la pretesa degli economisti di pronunciare verità eterne ignorando la storia. Secondariamente, la stessa ortodossia economica viene smascherata nel suo essere una scienza di Stato che, pur volendosi anche in buona fede neutrale, è assai più incline alla giustificazione ideologica e alla mera esecuzione piuttosto

che alla messa in discussione dei presupposti arbitrari e alla ricerca di altri possibili. Infine, la scienza economica è da Bourdieu rimproverata per il suo «intellettualismo», ovvero per un carattere artificiosamente astratto che ne fa più una sorta di passatempo erudito che un'analisi utile della realtà umana.

Ed è proprio da quest'ultimo punto di vista che il sociologo francese procede a una confutazione particolarmente aspra dell'*homo oeconomicus*, «forma paradigmatica» di quell'«illusione scolastica» che spesso porta lo studioso a disconnettersi dal mondo (Bourdieu, 2000, p. 24) nonché vero e proprio «mostro antropologico»:

L'*homo oeconomicus* quale lo intende (in maniera implicita o esplicita) l'ortodossia economica è una sorta di mostro antropologico: questo esperto dell'atteggiamento intellettualistico incarna la forma per eccellenza della *scholastic fallacy*, dell'errore intellettualistico o “intellettualcentrico”, molto comune nelle scienze sociali (soprattutto nella linguistica e nell'etnologia), attraverso cui lo studioso mette nella testa degli agenti che osserva, massaie e famiglie, imprese e imprenditori, e così via, le considerazioni e le costruzioni teoriche che ha dovuto elaborare per render conto delle loro pratiche (Bourdieu, 2000, p. 237)⁵.

Ma c'è di più. Bourdieu può arricchire epistemologicamente le nostre analisi anche perché conduce una lotta contro lo strapotere dell'economia ai danni delle scienze sociali e della sociologia *in primis*. Diversi ne sono gli obiettivi: la formulazione classica e convenzionalmente recepita dell'*homo oeconomicus*, l'utilitarismo canonico o variamente rivisto, l'estremizzazione ed estensione operata dal già richiamato Becker, le versioni più o meno fortunate di teoria dei giochi e azione razionale, fino all'individualismo metodologico di Raymond Boudon, presentato come «direttore della filiale francese» della «multinazionale scientifica» capitanata da Lazarsfeld (Bourdieu 2004, p. 74) a riprova di quanto l'influsso di un certo modello abbia marciato di pari passo con l'egemonia statunitense sul mondo.

È vero che, contro questi stessi obiettivi, uno studioso di peso come Alain Caillé propone di riportare al centro la dimensione empatica e del dono⁶ coinvolgendo nella critica contro la razionalità dei sociologi anche lo stesso Bourdieu, accusato di enfatizzare indebitamente la logica utilitaristica e il ruolo degli interessi materiali (Caillé, 1988) e in definitiva di sostituire all'*homo oeconomicus* un altrettanto massimizzante *homo sociologicus* (Caillé, 1981, p. 248). Tuttavia, ci sembra che una tale critica non renda appieno

⁵ Di *monstre anthropologique* parla anche Cohen (2012, pp. 36-40).

⁶ Fondatore, con Latouche e altri, del Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali (M.A.U.S.S.), Caillé ha contrapposto all'*homo oeconomicus* l'idea di un *homo reciprocans* empatico e propenso al dono.

conto del tentativo bourdieusiano di comprendere l'economico sbarazzandosi dei dogmi economici e soprattutto riconoscendo che per un verso (contro le certezze del sociologo) i principi del *do ut des* e dell'ottimizzazione operano anche in ambiti tradizionalmente considerati avulsi dalla massimizzazione come la religione, la famiglia e le sfere della gratuità e per l'altro (contro le certezze dell'economista) che la «razionalizzazione perfetta non è mai realizzata» neppure negli scambi economici (Bourdieu, 1987, pp. 144-145), dove *ratio* del calcolo e strategie «possono agire solo nei limiti e nelle direzioni» imposti dalle «condizioni strutturali» (Bourdieu, 2000, p. 222).

In breve, quella bourdieusiana è una duplice sfida che, ben lontano dal rappresentare una resa al riduzionismo economicistico, costituisce invece un tentativo di riavvicinare tra loro per metodo e per oggetto le scienze sociali superando l'artificiosa separatezza e l'«emiplegia» che ha in particolare e lungamente afflitto tanto gli economisti quanto i sociologi (Bourdieu, 2000, pp. 238-239).

Conclusioni

Vogliamo concludere con due sintetiche osservazioni. La prima è una precisazione riguardante il fatto che l'espressione latina di cui ci siamo occupati non esaurisce evidentemente l'idea di un attore egoisticamente proteso alla massimizzazione del proprio utile. E che si possa pensare a un tale soggetto senza definirlo (o definirlo ancora) "*homo oeconomicus*" è ben dimostrato dall'esempio di autori come Locke e Bentham, nei quali manca (anche solo per ragioni cronologiche) la nostra locuzione testuale ma presso cui pure è presente la visione corrispondente. E ciò vale anche per precisare come questa ricognizione sia stata tanto selettiva da poter sembrare arbitraria. Se infatti «l'*homo oeconomicus* ci parla dell'uomo moderno» al punto che le storie dei due sono quasi coincidenti (Boccaccio, 2007, pp. 39-40), è oltremodo arduo riassumere una vicenda secolare fatta di affermazioni e confutazioni dando a ogni voce e posizione il giusto peso.

La seconda osservazione è forse meno ovvia e ambisce toccare questioni più di fondo. Se è infatti certo che l'*homo oeconomicus* è da tempo sottoposto persino da prestigiosi economisti al fuoco di critiche raccontato qui brevemente, ci troviamo di fronte a un oggetto dibattuto da studiosi o a una crisi forse irreversibile e tanto ampia da coinvolgere il senso comune e la nostra idea di noi stessi? E avrebbe senso parlare di un tale cambiamento generalizzato quando un'analista d'eccezione come Luciano Gallino (2013) ha pochi anni fa diagnosticato la «pressoché totale interiorizzazione nella struttura

della personalità della razionalità neoliberale» da parte del «miliardo di persone che vivono nei paesi avanzati», per di più precisando che «il modello calcolatorio e contabile dell'uomo economico non permea più [...] soltanto l'Io» razionalizzante ma, oramai, «ha plasmato l'Es» istintuale e finanche «le istanze morali» e spirituali del Super-Io (p. 36)?

Pur avanzando risposte solo provvisorie e certo da approfondire, vorremmo chiudere proponendo l'idea che qualcosa nell'efficacia del modello e nella forza dell'auto-rappresentazione si sia effettivamente incrinato, ma che ciò non lascia necessariamente presagire l'avvento di un nuovo modo di pensare e sentire reso possibile da una qualche metamorfosi benefica del capitalismo o addirittura da una tendenza al superamento del capitalismo stesso in direzione di modelli più partecipati e attenti alle istanze che promanano dalla società.

Ciò che insomma possiamo qui solo ipotizzare è che l'*homo oeconomicus* stia esaurendo la propria carica normativa perché meno utile o addirittura dannoso a un nuovo capitalismo che – esattamente come quello di prima – è vigorosamente resiliente perché capace di rivoluzionarsi continuamente. E a sorreggere la nostra idea è una constatazione già avanzata tra altri da una figura certamente prossima a Caillé ma neppure totalmente distante da Bourdieu come Christian Laval (2007). Quest'ultimo, infatti, ci sembra cogliere nel segno parlando delle due facce dell'*homo oeconomicus*: da una parte l'essere capace di governarsi secondo l'ideale imprenditoriale o ingegneristico e, dall'altra, l'individuo-consumatore (p. 333). Ebbene, noi pensiamo si possa ipotizzare che questi due aspetti a lungo compresenti stiano ora distanziandosi e che dunque, accanto al modello consueto e forse decrepito dell'egoista razionale con cui pure ha alcuni tratti in comune, vada ora autonomizzandosi e diffondendosi un'immagine probabilmente più consona all'attuale capitalismo neoliberista. Si tratta di quello che, seguendo questa volta Dardot oltre che ancora Laval, possiamo qualificare come l'«uomo nuovo», personaggio che è «definito dalla ricerca del proprio interesse» ma anche e in misura addirittura maggiore «dalla soddisfazione dell'amor proprio e dalle motivazioni passionali». Non quindi un freddo calcolatore, ma un «essere desiderante» mosso da bramosie e voluttà non meno e probabilmente molto più che dalla compassata ma tutto sommato algida ricerca del guadagno (Dardot e Laval, 2009, p. 32). È costui che, dopo esserne stato a lungo l'*alter ego*, si appresta ad essere l'erede del «vecchio» *homo oeconomicus*? È un'idea che vale forse la pena prendere in considerazione in tempi come i nostri, in cui scarseggiano le risorse per coronare gli sforzi individualistici di tanti e lo spauracchio della stagnazione e recessione rende sempre più apprezzato l'infaticabile consumatore passionale ed edonista.

Riferimenti bibliografici

- Becchetti L. (2009), *Oltre l'omo oeconomicus: felicità, responsabilità, economia delle relazioni*, Città Nuova, Roma.
- Becker G.S. (1976), *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, Chicago and London.
- Boccaccio M. (2007), *Homo oeconomicus e uomo etico: la strana coppia*, in P. Grasselli, a cura di, *Economia e concezione dell'uomo*, FrancoAngeli, Milano: 33-40.
- Bourdieu P. (1987), *Choses dites*, Minuit, Paris, trad. it. *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2013.
- Bourdieu P. (2000), *Les structures sociales de l'économie*, Seuil, Paris, trad. it. *Le strutture sociali dell'economia*, Asterios, Trieste, 2004.
- Bourdieu P. (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, Raisons d'agir, Paris, trad. it. *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'auto-analisi*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- Bruni L. e Zamagni S. (2004), *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna.
- Caillé A. (1981), *La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante? (A propos de l'utilisation du paradigme économique en sociologie)*, «Sociologie du Travail», 23 (3), 1981: 257-274, poi in D. Robbins (a cura di), *Pierre Bourdieu*, vol. I, Sage, London-Thousand Oaks-New Delhi: 247-263.
- Caillé A. (1988), *Mitologia delle scienze sociali. Braudel, Lévi-Strauss, Bourdieu*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Caruso S. (2012), *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni. Saggio sui (discutibili) presupposti antropologici della razionalità utilitaria e sulle implicazioni ideologiche della loro entificazione*, Firenze University Press, Firenze.
- Cohen D. (2012), *Homo oeconomicus, prophète (égaré) des temps nouveaux*, Albin Michel, Paris.
- Dardot P. e Laval Ch. (2009), *La nouvelle raison du monde. Essais sur la société néolibérale*, La découverte, Paris, trad. it. *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma.
- Demeulenaere P. (1996), *Homo oeconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*, Puf, Paris.
- Douglas M. (1995), *Di fronte allo straniero. Una critica antropologica alla teoria sociale*, «Il Mulino», 1: 5-26.
- Flomenhoft G. (2017), *The triumph of Pareto*, «Real-world economics review», 80: 14-31.
- Foucault M. (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil, Gallimard, Paris, trad. it. *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2012.
- Frey B. (1997), *Not Just for Money. An Economic Theory of Personal Motivation*, E. Elgar Publishing, Cheltenham UK, trad. it. *Non solo per denaro*, Bruno Mondadori, Milano, 2005.
- Gallino L. (2013), *La costruzione dell'omo oeconomicus*, in M.A. Toscano e A.

- Cirillo, a cura di, *Sulla razionalità occidentale. Processi, problemi, dialettiche*, FrancoAngeli, Milano.
- Gramsci A. (1948-1951), *Quaderni del carcere*, Edizione elettronica a cura dell'International Gramsci Society (s.d.).
- Laval Ch. (2007), *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Gallimard, Paris 2017.
- Mill J.S. (1836), *On the Definition of Political Economy (And on the Method of Investigation Proper to it)*, in Id., *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, Parker, London, 1844, trad. it. *Alcuni problemi insoluti dell'economia politica*, Isedi, Milano, 1976: 103-134.
- Papadogiannis Y. (2014), *The Rise and Fall of Homo Economicus. The Myth of the Rational Human and the Chaotic Reality*, CreateSpace Independent Publishing Platform, s.l.
- Pareto V. (1907), *L'economia e la sociologia dal punto di vista scientifico*, poi in Id., *Scritti sociologici minori*, Utet, Torino 1980.
- Pareto V. (1898), *Corso di economia politica*, a cura di G. Palomba, Utet, Torino, 1971.
- Pareto V. (1906), *Manuale di economia politica, con una introduzione alla scienza sociale*, Cedam, Padova, 1974.
- Pareto V. (1916), *Trattato di sociologia generale*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1988.
- L. Robbins (1935), *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, trad. it. *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, Utet, Torino, 1953.
- Sen A. (1970), *The Impossibility of a Paretian Liberal*, «Journal of Political Economy», 78, trad. it. *L'impossibilità di un liberale paretiano*, in A. Sen, *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna, 1986.
- Sen A. (1977), "Herbert Spencer Lecture", October 1976, «Philosophy and Public Affairs», 6, trad. it. *Sciocchi razionali: una critica dei fondamenti comportamentistici della teoria economica*, in A. Sen, *Scelta, benessere, equità*, cit.
- Viale R., a cura di (2005), *Le nuove economie: dall'economia evolutiva a quella cognitiva. Oltre i fallimenti dell'economia classica*, Il sole 24 ore, Milano.
- Wilson D. e Dixon W. (2012), *A History of Homo Oeconomicus. The Nature of the Moral in Economic Theory*, Routledge, London-New York.
- Zamagni S. (2005), *L'economia civile e i beni relazionali*, in R. Viale, a cura di, *Le nuove economie*, cit.: 153-171.

La legge del valore: da Marx a Hornborg passando per Wallerstein

di Daniela Danna

In questo lavoro esaminerò una delle “eresie” dell’analisi dei sistemi-mondo in relazione al marxismo: la considerazione della legge del valore, in particolare nel lavoro dell’antropologo svedese Alf Hornborg.

Immanuel Wallerstein per primo ha concepito la prospettiva dei sistemi-mondo per indagare il capitalismo, collocandosi nell’alveo dell’eredità intellettuale marxista, che però “incrocia” con le concettualizzazioni sul capitalismo di Fernand Braudel, per il quale l’economia va distinta in tre piani: la vita materiale, il mercato e il capitalismo (1982). Quest’ultimo è il piano delle azioni economiche monopolistiche o oligopolistiche – e quindi più lucrative – il meno specializzate possibile (come nella varietà di campi di azione delle odierne multinazionali), culminanti al vertice con la finanza e la speculazione finanziaria, esatto contrario della trasparenza dei mercati concorrenziali. Il capitalismo così definito necessariamente “poggia” sull’assai più ampia base di lavoro gratuito nella *vita materiale*, nonché di quello remunerato a prezzi di *mercato* in imprese che hanno profitti livellati dalla concorrenza, basi dalle quali attinge una parte sproporzionata del prodotto sociale. Almeno tale era la configurazione dei tre piani dell’economia nel passato di cui Braudel scrisse: il mondo mediterraneo e l’Europa moderni, mentre da allora il piano del capitalismo si è ingrandito, pervadendo la vita quotidiana nell’Europa che appartiene al “centro”, mentre l’assoggettamento delle aree esterne è stato completato dal “sistema-mondo moderno”¹, ovvero l’economia-mondo capitalistica. Wallerstein e la sua scuola ne prevedono la trasformazione in un sistema-mondo diverso, venendo progressivamente a mancare la sua base materiale, tramutata in inutile denaro, e di conseguenza anche il sostegno sociale all’economia-mondo capitalistica. Come vedremo, se tutta l’economia – intesa come attività volte alla soddisfazione dei bisogni e dei desideri umani nel campo materiale – consistesse in scambi in denaro,

¹ Vedi la quadrilogia di Wallerstein (1974, 1980, 1985, 2011).

gli accresciuti costi di riproduzione del sistema renderebbero irrealizzabile il profitto e il conseguente accumulo di capitale (Wallerstein, 1999).

Secondo i marxisti “ortodossi” come Robert Brenner (1977), vi è un’ “eresia” nell’analisi dei sistemi-mondo: sostenere che il plusvalore si accumula nei paesi del centro beneficiando anche la sua classe operaia. Questa è però un’interpretazione degli eventi storici contemporanei più convincente dell’esistenza di un unico proletariato transnazionale con una diversa “componente sociale” del salario. Si è poi accusata l’analisi dei sistemi-mondo di trovare l’origine del valore nello scambio e non nel lavoro umano, uscendo dall’alveo marxiano. Questo punto non è realmente dimostrabile per la prima generazione di analisti dei sistemi-mondo, perché l’osservazione dell’importanza dei mercati mono e oligopolistici non pare in contrasto con l’analisi del plusvalore che si trova nel *Capitale*. Infatti la realizzazione del plusvalore implica la vendita della merce: produzione e circolazione sono le due lame di una stessa forbice. Wallerstein afferma che l’accumulazione di plusvalore avviene con lo scambio ineguale e non per la dinamica legata alle diverse proporzioni tra capitale fisso e capitale variabile, ma questo non riguarda l’origine del plusvalore quanto la sua realizzazione. È la nuova generazione che mette in dubbio la legge del valore, sostituendola come vedremo con altre analisi.

1. L’origine del valore di scambio per Marx

Richiamiamo innanzitutto la teorizzazione marxiana, tenendo presente anche la differenza tracciata da Michael Heinrich (2004) tra marxismo-Weltanschauung, divulgato anche dai partiti comunisti, e pensiero di Marx. Rifacendosi a Smith e Ricardo, Marx attribuisce l’origine del valore di scambio (o valore *tout court*) realizzato sui mercati capitalistici e accumulato nel capitale, alla quantità di lavoro umano astratto (il tempo di lavoro medio socialmente necessario per produrre una merce media) infuso direttamente nella produzione delle merci e indirettamente in quella delle macchine. Questa la “legge del valore”. L’effettiva realizzazione del plusvalore derivante dalla differenza tra lavoro erogato e lavoro pagato dal capitalista avviene solo se l’offerta di merci si incontra con una corrispettiva domanda solvente (desiderio/bisogno e potere d’acquisto), un flusso che può includere una componente di credito: l’impegno di lavoro futuro, come Marx osserva nel libro III del *Capitale*.

Il circuito capitalistico D-M-D’ è alimentato unicamente dal valore che la fatica umana trasfonde nei prodotti destinati alla vendita: la forza lavoro è acquistata al prezzo della sua riproduzione (socialmente determinata), ma è impiegata per creare merci in misura molto superiore al suo equivalente (cioè alla

sua paga) grazie alla lunghezza della giornata lavorativa; all'esistenza dell'esercito industriale di riserva che abbassa i salari, alla progressiva diminuzione del prezzo delle altre merci socialmente necessarie alla riproduzione medesima. Tale analisi è circoscritta alla creazione di valore nel sistema capitalistico, in cui il tempo di lavoro necessario stabilisce il valore di scambio, per quanto indirettamente e solo nella quantità totale del valore stesso. Più in generale:

Il lavoro *non è la fonte* di ogni ricchezza. La *natura* è la fonte dei valori d'uso (e in questi consiste la ricchezza effettiva!) altrettanto quanto il lavoro, che esso stesso è soltanto la manifestazione di una forza naturale, la forza-lavoro umana (Marx, 1875)².

Il valore d'uso non è quantificabile. Il valore di scambio invece è basato sul valore-lavoro, ma si determina solo con la sua trasformazione in prezzo, apparenza e non sostanza di valore, che – come detto – solo nella sua somma totale fa ritrovare la massa di valore socialmente prodotto.

Per Marx la nozione di “prezzo” mistifica i rapporti di sfruttamento della classe lavoratrice da parte dei proprietari dei mezzi di produzione. Nel capitalismo i prezzi sono semplici trasformazioni e originano dalla massa del pluslavoro diventato plusvalore: i prezzi portano a una sua redistribuzione tra i capitalisti a vantaggio di chi impiega macchine al posto di lavoro umano. Il marxismo-Weltanschauung invece estende la legge del valore all'intera storia, non accorgendosi di come Marx descriva solo l'economia politica borghese. Perché questa indebita estensione? Politicamente la legge del valore giustifica la prospettiva rivoluzionaria, in quanto mostra la classe dei detentori dei mezzi di produzione come sfruttatori che si appropriano di un valore che spetta alla classe lavoratrice, anche nella situazione di servitù per la nobiltà e di schiavitù per i proprietari terrieri. Tuttavia la spinta rivoluzionaria è giustificata anche dall'ingiustizia rappresentata dalla separazione dei produttori dai mezzi di produzione, che sta alla radice dell'esproprio del prodotto sociale da parte dei capitalisti. Come scrive Huber (2017, p. 44):

Marx's aim is not to reveal labor's true contribution to wealth but to criticize the ways in which capital exploits labor power and reduces its multifaceted desires and creativity into “the same kind of labour, human labour in the abstract” (Marx, 1867, p. 128). [...]

Rather than seeing this as Marx's normative privileging of labor, we need to see this as a profound way to explain why capital takes for granted and ultimately destroys nature.

² E ancora: «*In primo luogo il lavoro è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo per mezzo della propria azione produce, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura*» (Marx, 1867, p. 284). Entrambe le citazioni sono riportate da Anththesis (2018).

Ritourneremo più tardi sul rapporto società-natura, che è al centro delle riflessioni degli esponenti “di ultima generazione” dell’analisi dei sistemi-mondo. Ora chiariamo le aporie a cui si espone la teoria del valore-lavoro, dato che non vi è proporzionalità immediatamente riconoscibile tra il contenuto di lavoro (sia vivo che morto ed astratto) delle merci da una parte e il loro prezzo dall’altra.

In Marx la grandezza del valore sociale prodotto (somma di lavoro “morto” delle macchine e lavoro vivo, pagato e non pagato – lavoro e pluslavoro) è data dalla quantità di lavoro astratto direttamente e indirettamente necessario a produrre le merci, equivalente al totale del valore di scambio. Ma data l’uguaglianza (o meglio, la tendenza all’eguagliamento) dei tassi di profitto su mercati concorrenziali, il valore di scambio va tramutato in prezzi: siccome le composizioni organiche del capitale sono differenti, come è possibile che i profitti non siano diversi se le merci vengono messe sul mercato al loro valore³?

2. La trasformazione dei valori in prezzi

Marx dedicò lunghe parti del *Capitale* a esemplificare la trasformazione dei valori in prezzi. Questo problema non è mai stato risolto definitivamente: ricondurre la quantità di lavoro alla totalità degli scambi in denaro è un’operazione difficile. Nel volume collettaneo *Valori e prezzi nella teoria di Marx*, gli studiosi italiani che vi parteciparono presentarono il problema sotto diverse angolazioni e con valutazioni diverse. La conclusione di un autore neoricardiano⁴ fu che:

Un secolo di discussioni ha ormai messo in evidenza che in realtà i prezzi di produzione non solo non sono né uguali né proporzionali ai valori delle merci, ma sono definibili e determinabili anche indipendentemente da questi; è altresì fuori di dubbio che le uguaglianze che per Marx dovrebbero esistere tra profitto totale e plusvalore totale e tra prezzi totali e valori totali non sono in generale verificate (Garegnani, 1981, p. xi).

Nel medesimo volume Silvano Vicarelli (1981, pp. 102-3) traccia la storia

³ E le merci saranno effettivamente vendute? Questo è un altro punto insolubile: come garantire che tutto il valore infuso nelle merci si realizzi negli scambi, se non vale – come giustamente sostiene Marx – la legge di Say sull’equivalenza tra produzione di merci e loro domanda? Se l’offerta non crea la propria domanda, che fine fa il plusvalore?

⁴ Non entro nella questione dei rapporti tra filone neoricardiano e marxismo, molto complicata – a partire dall’attribuzione di marxista a Maurice Dobb da parte di Wallerstein (2004), mentre altri lo considerano neoricardiano.

del concetto di valore-lavoro e classifica tre filoni di discussione sulla legge del valore. Nel primo, la legge marxiana del valore è considerata una teoria che mira a spiegare i prezzi relativi e la formazione del saggio generale del profitto, mentre:

Il secondo filone interpretativo vede invece la teoria marxiana del valore non tanto come una teoria dei rapporti di scambio, quanto come uno strumento rivolto a individuare i caratteri essenziali del capitalismo e a svelare, in particolare, i rapporti sociali che si celano dietro la superficie del mercato capitalistico. Non mancano infine coloro che, negando che la teoria del valore di Marx vada incontro a delle difficoltà, sostengono che l'originalità e la rilevanza di tale teoria stanno proprio nella sua capacità di risolvere a un tempo il problema delle leggi che regolano il mercato capitalistico e il problema dei reali rapporti fra uomini che da tali leggi vengono offuscati e mistificati.

Per i neoricardiani di questo volume è stata decisiva l'analisi di Sraffa, secondo il quale il prezzo di una merce è relativo non solo a quello delle altre merci, ma anche alla distribuzione del potere d'acquisto. Anche Sraffa dimostra, matematicamente, che la remunerazione dei fattori della produzione come base per la determinazione del prezzo (un pilastro dell'economia marginalista) non è dimostrabile, e torna a proporre un'analisi economica basata sul concetto di surplus: come si distribuisce ciò che i produttori realizzano oltre la soddisfazione dei propri bisogni? Il sovrappiù sociale era già stato individuato dal fisiocratico Quesnay nel Settecento come gioco a somma zero tra le classi, piuttosto che una "giusta retribuzione" dei fattori della produzione: senza bisogno di una legge del valore, sostengono i neoricardiani, si può vedere lo sfruttamento nell'evidente proporzione inversa tra ciò che diventa profitto e ciò che diventa salario.

Ma la legge del lavoro non è affatto morta: continua una linea di marxismo che afferma la sua validità, come negli scritti di Guglielmo Carchedi (1991, 2001), di Mauro Pasquinelli (2018a, 2018b), degli esponenti della "Nuova interpretazione" (Gozzi, 2014) e molti altri. La tecnologizzazione del lavoro tramite l'informatica ha accelerato la sostituzione di un numero sempre maggiore di lavoratori con i robot e ha quindi rinnovato la riflessione nel marxismo sulla caduta tendenziale del tasso di profitto, conseguenza della legge del valore. Da una parte l'avvento dell'industria 4.0 conferma i trend marxiani, dall'altra pone la questione del possibile esaurimento delle fonti del profitto, se la legge del valore è valida.

3. Gli iniziatori dell'analisi dei sistemi-mondo

Arriviamo alla questione centrale: che cosa pensano di tutto ciò gli scienziati sociali analisti dei sistemi-mondo? Wallerstein, Arrighi e Hopkins hanno usato la categoria di plusvalore (*surplus-value*) ma solitamente senza ricondurla esplicitamente al pluslavoro. Per questo sono stati tacciati di “circolazionismo”, cioè di attribuire alla mera circolazione delle merci la determinazione del loro valore, invece che trovarla nell'*hidden abode of production*. È certo che per questa scuola il meccanismo di accumulazione del plusvalore è lo scambio ineguale, quindi effettivamente un meccanismo di mercato: il monopolio o semi-monopolio nella produzione e commercio di merci, ottenuto con la violenza dagli stati imperialisti o neocoloniali.

Le merci inoltre sono prodotte a salari differenziati, soprattutto a seconda della qualità di proletari o semiproletari degli aggregati domestici dei lavoratori impiegati in processi centrali o periferici, ovvero oligopolistici o concorrenziali, cosa che fa preferire ai capitalisti non la completa proletarizzazione della forza lavoro, ma la possibilità di pagarla meno quando la riproduzione della merce-lavoro avviene in parte al di fuori del circuito D-M-D'. Marx non obietterebbe.

Riflettendo sull'importanza del lavoro non pagato nel permettere l'accumulazione di capitale, alcuni esponenti dell'analisi dei sistemi-mondo, come Wilma Dunaway e Donald Clelland, si sono spinti a teorizzare un “valore oscuro” cercando di calcolare l'equivalente in denaro di questo lavoro non pagato. Wallerstein stesso definisce un gruppo domestico (*household*) semiproletario come quello in cui i salari coprono “meno del 50%” dei consumi – benché ciò che avviene fuori dagli scambi in denaro non sia appunto quantificabile con tale misura. Anche a queste considerazioni, seguendo Heinrich e Huber, si può obiettare che Marx analizzava il valore come appare nel capitalismo, da cui si deduce che non ha senso aggiungere un presunto “valore” del lavoro non pagato, ad esempio quello di tutto il lavoro domestico, o delle risorse naturali in sovrappiù al loro prezzo: non si potranno comunque trasformare gli aspetti qualitativi del valore d'uso in una misura quantitativa in denaro. Di nuovo: se si possa determinare il valore di qualcosa indipendentemente dal suo prezzo è ininfluenza per il funzionamento del capitalismo.

La tensione tra analisi dei sistemi-mondo e legge del valore, a causa del considerare meccanismi di mercato (oligopolistico e a più alto contenuto tecnologico dei processi produttivi detti “centrali”) per dare conto dell'accumulazione, non è stata affrontata direttamente da Wallerstein né da Arrighi (1996) né da altri che parlano di plusvalore senza soffermarsi sulla sua origine. Invece la legge del valore è apertamente tematizzata da Wallerstein

(1982, in particolare 23 segg.), che nota come nel capitalismo contemporaneo essa abbia in realtà una realizzazione solo parziale. Il capitalismo spinge per la sua realizzazione sempre più spinta, ma tale successo è una delle cause della sua crisi:

Indeed, the most evident empirical fact is that capitalist entrepreneurs have always operated *and flourished* in an arena in which some factors were “free” but others were not (or were less so), in which the law of value was dominant in some but not in all sectors of the “economy” (Wallerstein, 1982, p. 23).

Nel momento in cui il lavoro prestato nella produzione di merci cresce sostituendo la parte di economia che Braudel chiama “vita materiale”⁵, dove vi sono valori d’uso e non di scambio, cioè nel momento in cui cresce il processo di proletarizzazione prosciugando le sacche di semiproletariato, il sistema capitalistico entra in crisi: si riduce la possibilità di ottenere un profitto dal momento che i costi di riproduzione della forza lavoro crescono.

4. Le nuove generazioni dell’analisi dei sistemi-mondo

L’analisi dei sistemi-mondo ha visto l’adesione di sempre nuove generazioni di studiosi, tra i quali la validità della legge del valore gode di diversa considerazione. Mi occuperò in particolare dello sviluppo del pensiero di Alf Hornborg, a partire dal suo dibattito con Jason Moore sul *Journal of world-systems research*. In un articolo apparso nel 1998, Alf Hornborg, che afferma di seguire non la lettera ma lo spirito di Marx, propose di completare la teoria del valore-lavoro con un concetto di sfruttamento che prendesse in considerazione le risorse naturali, classificando così dei modi in cui avviene lo sfruttamento per mezzo di scambi ineguali:

4. The fourth category is undercompensation of labour. I would specify “undercompensation” as referring to the relation between what the labourer produces and what he or she gets in return, either in terms of labour time, energy, resources, or money. [...]

5. The fifth and final category is underpayment for resources, including raw materials and other forms of energy than labour. Again, by “underpayment” I refer to the relation between the quantity of finished goods or services that these resources can be converted into (their productive potential, so to speak) and the fraction of that quantity (or equivalent of it) which is obtained in exchange for them (Hornborg, 1998, p. 172).

⁵ Il piano del “mercato” non entra nella riflessione: Braudel – e Wallerstein con lui (1995) – ottimisticamente lo considera indipendente dal capitalismo, ignorando la dinamica descritta da Marx che necessariamente porta dalla concorrenza alla concentrazione del capitale.

A quel tempo Hornborg, come Dunaway e Clelland, rifletteva su come aggiungere i valori non pagati al prodotto sociale, sempre ai fini di comprensione e denuncia di ciò che accade nella dinamica del capitalismo in quest'epoca di crisi ecologica. L'analisi di Emmanuel (1972), già presente nella prospettiva dei sistemi-mondo, di scambio ineguale in termini di pluslavoro che va dal Terzo mondo al Primo, è ripresa da Hornborg, che ne allarga il concetto a tutti gli scambi ecologici ineguali in cui lavoro e materie prime sono scambiate con prodotti finiti nei quali l'entropia è aumentata: l'energia è stata spesa e si è tramutata in calore, i materiali non sono più riutilizzabili con le stesse proprietà delle materie prime impiegate nel processo di produzione, nel quale si sono creati scarti inutilizzabili e spesso inquinanti⁶. L'accumulazione per Hornborg può essere anche un trasferimento netto di energia e materiali, non solo di ore lavorate.

Sullo stesso *Journal* Jason Moore (2000) criticò questa “deviazione” di Hornborg: non è necessario aggiungere al valore-lavoro gli scambi di materia ed energia perché Marx ha piena consapevolezza del fatto che “la Natura è la madre del prodotto sociale e il lavoro ne è il padre”. A sua volta però Moore nei suoi scritti più recenti procede con la proposta di un “surplus ecologico”, quindi una concettualizzazione – in realtà molto simile – del valore come derivante anche da altre componenti della natura e non esclusivamente dal lavoro:

Il surplus ecologico non si riferisce a grandi o piccole quantità di ‘cose’, ma piuttosto a una combinazione di rapporti socio-ecologici. Ci sono quattro forme fondamentali di questo surplus: forza lavoro, cibo, energia e fattori produttivi non energetici quali metalli, legno e fibre. [...] Il surplus ecologico è, in realtà, fornito attraverso la combinazione di produzione capitalizzata (per esempio la meccanizzazione agricola) e appropriazione della natura come ‘bene gratuito’ (Moore, 2015, p. 33)⁷.

Moore teorizza la crisi del capitalismo come fine della natura e del lavoro a buon mercato, eppure continua a citare la legge del valore, in contrasto con la sua attribuzione di valore alle risorse naturali anche nel capitalismo. È Huber a trovare il baco nelle analisi fin qui viste di entrambi gli autori⁸:

(1) Value theory does not refer to all values. (2) Marx's contention that nature does not contribute to value helps us explain its degradation under capitalism. (3) Marx's value theory rooted in production allows for a critique of environmental economic valuation schemes (e.g. payments for ecosystem services) which are based on

⁶ Vedi la mia disanima e applicazione della teoria di Hornborg al grande evento Expo (Danna, 2017) e altre riflessioni su di essa in Danna (2019).

⁷ Vedi in Foster (2018) la critica all'uso che Moore fa del concetto di appropriazione.

⁸ Vedi anche la critica a Moore fatta da Foster (2018), che menziona anche Hornborg.

neoclassical value theories rooted in consumption/exchange. (4) Value is abstract social labor, but that means it also abstracts from nature. (5) Capital does value certain parts of nature and that matters (Huber, 2017, p. 39).

Sia Hornborg che Moore fraintendono la natura descrittiva della legge del valore, tramutandola in norma: quando Moore sostiene che anche la natura fornisce valore, Huber lo corregge dicendo che si tratta sostanzialmente di valore d'uso e non di scambio. La legge del valore però riguarda il valore di scambio, non quello d'uso. Proprio per questo le sue conseguenze sugli equilibri naturali sono deleterie, come scrivono i marxisti di Anthitesis:

Inoltre, la tendenza del capitale ad un'espansione ininterrotta ed illimitata come valore auto-valorizzante entra in conflitto con le precondizioni materialmente determinate e temporali della produzione (principalmente) agricola, ad esempio, il ciclo di riproduzione biologica di animali e piante. [...] Questa "*compressione dello spazio-tempo*", come l'ha chiamata David Harvey (1982), ha portato ad un'accelerazione peculiare e spaventosa della produzione della natura: la pesca che produce salmoni transgenici a crescita più rapida, una mungitura più veloce, mucche riempite di ormoni, e, cosa ancora più spettacolare, il passaggio dal pollo in 73 giorni del 1955 al pollo in 42 giorni del 2005 (Anthitesis, 2018).

Anche Hornborg si è posto l'obiettivo di ricomporre la dicotomia natura-società, redimendo il "peccato originale" delle scienze sociali che trascurano la dipendenza delle forme sociali dall'ambiente naturale, cioè la "frattura metabolica" marxiana analizzata da Burkett e Forster (es. 2006) e in Italia da Bagarolo (1989) e Nobile (1993). Ma, si chiede Hornborg attualmente, gli autori per i quali anche la natura contribuisce al plusvalore fanno un'analisi corretta?

Eco-Marxists often suggest that nature's energy is being underpaid, in the same way that labor is underpaid. But to conceptualize the abuse of the biosphere as a matter of exploiting the unpaid "work of nature" is difficult to distinguish from the familiar claims that "ecosystem services" are not properly evaluated, or even that "environmental externalities" are not reflected in market prices. Nature, of course, has no use for money (Hornborg, 2016b).

5. Il valore per Hornborg

Hornborg stesso nei suoi scritti più recenti elimina il fraintendimento del carattere descrittivo della legge del valore, sostituendolo però con un'aperta rinuncia alla ricerca di qualsivoglia "valore" unificante: è impossibile ricondurre il valore a quantità oggettivamente misurabili, che siano il lavoro mediamente necessario o l'energia o la quantificazione in termini fisici che impegna

gli economisti ecologici. Ad esempio, a proposito del fatto che nel 1880 Marx ed Engels non furono persuasi dalla proposta di Sergei Podolinsky di riformulare la teoria del plusvalore in termini di energia, Hornborg scrive:

“Value” is a concept deriving from the market, and the only metric I have encountered for measuring it is *money*. Energy is *not* a value. It is measured in Joules, not money. Marxian and ecological economics tend to describe the fundamental problem of capitalism in terms of the “underpayment” of biophysical phenomena such as labor-power, embodied energy, or ecosystem services, but this way of talking about exploitation suggests that there is a conceivable “real value” or “correct price” which would make the purchase of labor-power, energy, or ecosystem services *fair* and morally defensible. I don’t think this is a reasonable approach.

The pervasive inadequacy of compensation – the exploitative logic of capital – is *inherent* in the relation between money and thermodynamics, and a structural consequence of the systematic struggle of market actors to keep costs (whether for labor-power or other kinds of energy) lower than incomes. Whether we talk about internalizing “environmental costs”, valuing “ecosystem services”, or paying “environmental debts”, we are deluded by the same fundamental incommensurability between ecology and economics. Money *cannot* compensate for entropy. For money to increase, resources must be destroyed. This impossible and inexorably destructive relation between economics and thermodynamics leads us to ask, rhetorically, which of them we can change: the operation of money, or the Second Law of Thermodynamics? (Hornborg, 2016b).

Ritornando quindi sui suoi passi, Hornborg (2018b, p. 8) ammette che: “The implicit notion of ‘underpayment’ itself derives from the market, illustrating yet another conceptual constraint in Marxist thought inherited from bourgeois political economy”. Hornborg propone quindi di “dismettere” il problema del valore accettando l’impostazione degli economisti liberali contemporanei, che lo identificano con le preferenze rivelate, espresse tramite il potere d’acquisto (Samuelson, 1973). Il motivo è che la nozione di valore non è oggettiva. Il valore è l’attrattività di una merce per un dato consumatore, e dipende dalle percezioni culturali del consumatore piuttosto che dall’investimento di lavoro o energia fatti nella sua produzione (i riferimenti di Hornborg sono a Baudrillard, Sahlins, Bourdieu, Wolf, Pomeranz e Topik). Parlare di “valore” ha senso solo in quanto valutazione soggettiva – molto più sociale che individuale, checché ne dicano gli economisti liberali. L’attribuzione di valore è un meccanismo sociale, sostenuto dalla cultura (e dall’azione dello stato, con i suoi acquisti o con gli obblighi di legge), ed è quindi analizzabile con gli strumenti dell’antropologia. Ma a loro volta i concetti soggettivi di utilità e di preferenze degli economisti neoclassici e marginalisti hanno il difetto di trascurare la dimensione biofisica, in cui i flussi di materia ed energia – la terra e il lavoro “incarnati” (*embodied*) – sono

quantificabili oggettivamente. Se lo scambio ineguale non è misurabile in valore, lo è però la quantità di risorse materiali e lavoro umano. Ad esempio, nel 1850 si scambiavano 1000 sterline di tessuti di cotone prodotti nelle fabbriche inglesi contro la fibra grezza importata dalle piantagioni coloniali ed ex coloniali, e in questo scambio venivano fatte equivalere 4.000 ore di lavoro in fabbrica con 32.000 ore di lavoro schiavistico.

Nello spirito della connessione dell'analisi dei sistemi-mondo tra configurazione della società e strutture del sapere, Hornborg scrive che nelle teorie economiche attuali si è pensato di poter trascurare la terra perché dalla rivoluzione industriale è stato l'utilizzo e lo scambio ineguale di energia a dominare l'azione e il pensiero sociali. In futuro si tornerà a trarre energia dalla natura (*biofuels*), quindi la cosmologia tornerà ad essere più vicina a quella dei fisiocratici pre-industriali, che attribuivano alla terra tutta l'origine del valore.

“Valore” è in definitiva un concetto ambiguo nel riferirsi sia a una presunta proprietà intrinseca delle merci che alla loro valutazione sociale (espressa in denaro). È invece necessario mantenere la distinzione tra la dimensione materiale/biofisica e quella culturale/semiotica dello scambio. Hornborg, che dirige l'Istituto di Ecologia Umana all'Università di Lund dove si cerca la sintesi tra le due dimensioni, separa in questo modo la prospettiva culturale da quella materiale, l'analisi fisica da quella simbolica:

To recognize such asymmetries [di disponibilità di materia ed energia nelle diverse zone dell'economia-mondo] as the essence of unequal exchange and exploitation, obscured by economic representations of free market exchange, we need to be able to analytically distinguish between the biophysical aspects of world trade, on the one hand, and the economic categories through which it is represented, on the other. This approach is the only conceivable way of establishing the occurrence of exploitation, and it remains, in my view, the most essential contribution of Marxism. As I hope to show, however, it requires a critical examination of the concept of “use-value,” because this concept, designed to challenge the mainstream preoccupation with exchange-values, ultimately does confuse the biophysical aspects of “use” with the economic and semiotic/cultural category of “value” (Hornborg, 2018a, p. 4).

Il problema teorico di Hornborg è dunque che si riconosca la dimensione biofisica senza ugualiarla al valore:

È importante identificare non solo i trasferimenti netti misurabili di energia, materiali, raccolti per ettaro o tempo di lavoro, ma anche le immagini specifiche simboliche e ideologiche tramite le quali ci si rappresenta scambi ineguali come reciproci e giusti (Hornborg, 2012, p. 13 – *mia traduzione*).

Infine esaminiamo più in particolare il ruolo della tecnologia nel capitalismo per Hornborg, e come, nella scia di Mumford, egli concepisce le macchine. Il “capitale” è definito come l’investimento di lavoro e risorse naturali per aumentare la produttività della terra o del lavoro⁹. Le misure per abbassare i costi per i capitalisti sono aumentare l’efficienza della produzione (ad esempio con la meccanizzazione) così come minimizzare i costi del lavoro, della terra, dell’energia e delle materie prime. Su questo tema critica apertamente Marx in quanto “put his faith [...] in the global, emancipatory potential of the industrial machine” (1998, p. 172), in una visione prometeica e con un atto di fede nel progresso tecnologico. Ma la tecnologia è intrinsecamente legata alle valutazioni economiche, perché non viene adottata se non paga in termini di profitto – anche se gli stati di fatto garantiscono profitti a chi sviluppa tecnologie politicamente utili: l’importanza degli apparati militari per lo scambio ecologico ineguale è stata sottolineata da Andrew K. Jorgenson e Brett Clark (2012).

La macchina per Hornborg è sempre usata per risparmiare lavoro umano in un luogo, ma la sua esistenza implica un impiego intensivo di lavoro in un altro luogo, quello (o quelli) da cui provengono i materiali, l’energia, il lavoro per la sua costruzione:

To produce exchange value generally means dissipating energy, as Georgescu-Roegen demonstrated, but exchange value cannot be analytically *derived* from the expenditure of energy. [...] globalized technologies are ways of saving time and space for some, at the expense of time and space *lost* to others. The global asymmetric flows of resources are what make modern technologies possible. And those flows are orchestrated by money. If you cannot see the problem with money, you cannot see the problem with technology (Hornborg, 2016b).

Concepisce quindi così l’industria:

industrial technology as a local augmentation of labor productivity through net imports of resources from elsewhere. Machines, in other words, are not just manifestations of scientific discoveries and congealed local labor, but products of asymmetric global resource transfers (Hornborg, 2018b, p. 10).

⁹ Un altro punto teorico discordante di Hornborg rispetto a Marx è rilevato da Moore proprio nel suo concetto di capitale: “a weakness that flows from Hornborg’s equation of capital with ‘material infrastructure’ (1998, p. 173) – that is, a thing rather than a social relation” (Moore, 2000, p. 135). Tuttavia, come vedremo ora, la critica attuale di Hornborg è molto più radicale perché considera le macchine e l’intera infrastruttura materiale come espressione di disuguaglianza: non potrebbero esistere se il tempo di alcuni (i costruttori dell’infrastruttura) non fosse deprezzato rispetto a quello di chi la userà e ne beneficerà.

Quindi le macchine – i robot dell’industria 4.0 come tutte le altre macchine – si basano sulle condizioni economiche del mondo globalizzato, in cui i materiali di cui sono fatte e l’energia che utilizzano possono essere acquisiti con vantaggio economico grazie alla disuguaglianza se non all’aperta violenza (che mantiene condizioni di disuguaglianza). Oggi come in passato i lavoratori non vengono sostituiti da macchine se e dove essi costano meno.

In conclusione, il valore è solo il denaro, il valore è semplicemente il prezzo. Effettivamente il concetto di plusvalore, e quindi la legge del valore, sembra avere senso solo se si suppone che abbia una misura oggettiva, che è però impossibile da trovare. La riflessione di Hornborg lo fa “collassare” nel denaro. Se al di sotto del valore di scambio/prezzo c’è solo il surplus fisico e non il plusvalore, perché dunque non identificare il valore semplicemente con il denaro in quanto equivalente universale, con la sua logica di funzionamento basato sull’interesse che spinge quindi alla ricerca del profitto? Quando Marx scrive: “Value constitutes the “silent compulsion of economic relations” (Marx, 1867, p. 899) non è questo semplicemente l’accumulo di denaro, o di capitale nella sua valutazione in denaro? In fondo anche Huber scrive:

This is what Moore (2011) means when he says we need to see Wall Street as a “way of organizing nature.” That “way” is through money – the value form – and value theory helps us explain it (Huber, 2017, nota a pag. 9).

Per Hornborg (es. 2016a) il denaro come equivalente universale e il suo funzionamento in termini di profitti e di interessi è quindi all’origine della crisi ecologica attuale, e riassume nella sua logica la logica capitalistica. Il rimedio non può che essere la sua abolizione o, per lo meno, finché i rapporti di forza non lo consentono, l’introduzione di valute locali dal funzionamento diverso dall’equivalente universale, che possano limitare la portata e quindi gli effetti distruttivi della logica D-M-D’.

Conclusioni

I primi analisti dei sistemi-mondo non hanno mai rinunciato formalmente alla legge del valore, e in effetti non sembra esserci “eresia” nella loro rilevazione dell’accumulo di plusvalore nei paesi del centro per il motivo che i meccanismi studiati da Marx nel primo libro del *Capitale* sottostavano alla condizione di un mercato concorrenziale che uguaglia i saggi di profitto, ma questa condizione – come hanno mostrato Marx (più oltre nel *Capitale*), Luxemburg (la grande “rimossa” dell’analisi dei sistemi-mondo) e Braudel – non è affatto normale nel funzionamento dell’economia-mondo capitalistica.

Nell'attuale generazione di analisti invece ci sono almeno due esponenti che rigettano la legge del valore: Jason Moore (se mantiene coerenti le sue analisi) e Alf Hornborg. Quest'ultimo lo fa apertamente, sostituendola con meccanismi di scambio guidati dal potere politico ed economico.

Riferimenti bibliografici

- Antithesis (2018), "Sull'ecologia del capitalismo", 19.6. (<https://sinistrainrete.info/ecologia-e-ambiente/12613-antithesis-sull-ecologia-del-capitalismo.html>).
- Arrighi G. (1994), *Il lungo XX secolo: denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano.
- Bagarolo T. (1989), *Marxismo ed ecologia*, NEI, Milano.
- Braudel F. (1982), *Civiltà materiale, economia e capitalismo: secoli 15.-18.*, Einaudi, Torino.
- Brenner, R. (1977), "The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism", *New Left Review* 104: 25-92.
- Burkett P. e Foster J. B. (2006), "Metabolism, Energy, and Entropy in Marx's Critique of Political Economy: Beyond the Podolinsky Myth", *Theory and Society*, 35: 109-156.
- Carchedi G. (2001), "Il problema inesistente: la trasformazione dei valori in prezzi in parole semplici", *Proteo*, 2.
- Carchedi G. (1991), *Frontiers of political economy*, Verso, London.
- Danna D. (2017), "Expo 2015 in Milan and the power of the Machine", *Journal of Political Ecology*, 24: 901-920.
- Danna D. (2018), *Dalla parte della Natura. L'ecologia spiegata agli umani*, Vanda ePublishing, Milano.
- Danna D. (2019), *Il peso dei numeri. Teorie e dinamiche della popolazione*, Asterios, Trieste.
- Emmanuel A. (1972), *Unequal Exchange: A Study of the Imperialism of Trade*, Monthly Review Press, New York.
- Foster J.B. (2018), "Marx, Value, and Nature", *Monthly Review* (luglio).
- Garegnani P. (1981), "Introduzione", in Panizza R. e Vicarelli S., a cura di, *Valori e prezzi nella teoria di Marx*. Einaudi, Torino.
- Gozzi G. (2014), "Legge del valore, legge dello scambio e problema della trasformazione: una nota", *Quaderni - Working Paper DSE*. N°983, Università di Bologna.
- Harvey D. (1982), *The Limits to Capital*, Verso, London.
- Heinrich M. (2004), *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, Monthly Review Press, New York.
- Hornborg A. (1998), "Ecosystems and World Systems: Accumulation as an Ecological Process". *Journal of World-Systems Research*, 4: 169-177.
- Hornborg A. (2001), *The Power of the Machine: Global Inequalities of Economy, Technology, and Environment*, AltaMira Press, Walnut Creek.

- Hornborg A. (2012), "Accumulation", in Hornborg A., Clark B. e Hermele K., a cura di, *Ecology and power: struggles over land and material resources in the past, present, and future*, Routledge, London e New York.
- Hornborg A. (2016a), *Global Magic. Technologies of Appropriation from Ancient Rome to Wall Street*, Palgrave Macmillan, Houndmills.
- Hornborg A. (2016b), "Post-capitalist ecologies: energy, money and 'value' in the Anthropocene", Keynote address at the conference Undisciplined Environments. Stockholm, 20-24 March 2016.
- Hornborg A. (2018a), "The Money-Energy-Technology Complex and Ecological Marxism: Rethinking the Concept of 'Use-Value' to Extend Our Understanding of Unequal Exchange", Part I, *Capitalism, Nature, Socialism*.
- Hornborg A. (2018b), "The Money-Energy-Technology Complex and Ecological Marxism: Rethinking the Concept of 'Use-Value' to Extend Our Understanding of Unequal Exchange", Part II, *Capitalism, Nature, Socialism*.
- Hornborg A., B. Clark, e K. Hermele, a cura di (2012), *Ecology and power: struggles over land and material resources in the past, present, and future*, Routledge, London e New York.
- Huber M.T. (2017), "Value, Nature, and Labor: A Defense of Marx", *Capitalism Nature Socialism*, 28, 1: 39-52.
- Jorgenson A.K. e Clark B. (2012), "Footprints. The division of nations and nature", in Hornborg A., Clark B. e Hermele K., a cura di, *Ecology and power: struggles over land and material resources in the past, present, and future*, Routledge, London e New York.
- Marx K. [1867] (1976), *Capital*. Vol. I (tradotto da Ben Fowkes), Penguin, London.
- Marx K. (1875), *Critica del Programma di Gotha. Note in margine al programma del Partito operaio tedesco*. <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1875/gotha/cpg-cp.htm>
- Moore J.W. (2000), "Marx and the Historical Ecology of Capital Accumulation on a World Scale: A Comment on Alf Hornborg's 'Ecosystems and World Systems: Accumulation as an Ecological Process'", *Journal of world-systems research*, vi, 1: 133-138.
- Moore J.W. (2015), *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo: la fine della natura a buon mercato*, Ombre corte, Verona.
- Nobile M. (1993), *Merce-natura ed ecosocialismo. Per una critica del "capitalismo reale"*, Erre Emme, Roma.
- Panizza R. e Vicarelli S., a cura di (1981), *Valori e prezzi nella teoria di Marx*, Einaudi, Torino.
- Pasquinelli M. (2018a), "Macchine e robot producono plusvalore?" (<http://sollevazione.blogspot.it/2018/01/macchine-e-robot-producono-plusvalore.html>).
- Pasquinelli M. (2018b) "Teoria del valore: ha ragione Marx o Toni Negri?", *Sollevazione*, 15 gennaio 2018. (<http://sollevazione.blogspot.it/2018/01/teoria-del-valore-ha-ragione-marx-o.html>).
- Pomeranz K., Topik S. (2006), *The world that trade created: society, culture and the world economy, 1400 to the present*, 2 ed., Sharpe, Armonk (NY) and London.

- Samuelson P.A. (1970), *Economics*, McGraw-Hill, New York [etc].
- Vicarelli S. (1981), “Valori, prezzi e capitalismo”, in Panizza R. e Vicarelli S., a cura di (1981), *Valori e prezzi nella teoria di Marx*, Einaudi, Torino.
- Wallerstein I. (1974), *The modern world-system. 1. Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*, New York [etc.], Academic press.
- Wallerstein I. (1980), *The modern world-system.2: Mercantilism and the consolidation of the European world-economy, 1600-1750*, New York, Academic Press.
- Wallerstein I. (1982), “Crisis as transition”, in Amin S., Arrighi G. e Gunder Frank A. , *Dynamics of Global Crisis*, New York, Monthly Review Press (tr. it. 1982).
- Wallerstein I. (1983), “Rethinking the concept of class and status group in a world-systems perspective”, *Review* (Fernand Braudel Center), 6: 283-304 (ristampato in *Class: critical concepts*, a cura di Scott J., Routledge 1996, vol. 1).
- Wallerstein I. (1985), *The modern world-system. 3. The second era of great expansion of the capitalist world-economy, 1730-1840s*, San Diego, Academic press.
- Wallerstein I. (1988), “Typology of Crises in the World-System”, *Review* (Fernand Braudel Center), 11, 4: 581-598.
- Wallerstein I. (1995), *La scienza sociale: come sbarazzarsene: i limiti dei paradigmi ottocenteschi*, Il Saggiatore, Milano.
- Wallerstein I. (1999), “Ecology and Capitalist Costs of Production: No Exit,” in Goldfrank W.L., Goodman D. e Szasz A., a cura di, *Ecology and the World-System*, Greenwood Press, Westport-London.
- Wallerstein I. (2011). *The modern world-system. 4: Centrist liberalism triumphant, 1789-1914*, Berkeley, University of California Press.

*Il carattere “tragico” del capitalismo:
i suoi paradossi e le sue contraddizioni.
Un bilancio teorico da Georg Simmel
ad Axel Honneth**

di Davide Ruggieri

1. Il capitalismo come forma culturale: oggettivazione e assoggettamento

Quello che s'intende fare con queste pagine è il tentativo di esplorare teoricamente e problematizzare il capitalismo¹ come “forma culturale”, individuando una tradizione di pensiero sociologico che da Georg Simmel giunge fino agli attuali campi di ricerca dell'*Institut für Sozialforschung* di Francoforte, diretto da Axel Honneth. In particolare, si ritiene opportuno esplorare il tema del capitalismo come forma culturale della modernità attraverso le categorie simmeliane di “tragedia” e “contraddizione”, quindi di “paradosso” (quest'ultima, in particolare, è quella che più risponde alle attuali linee di ricerca coordinate da Honneth).

Nancy Fraser ha opportunamente indicato due possibili modi di interpretare il rapporto tra cultura ed economia politica (Fraser, 2007, p. 72 e ss.): si può assumere una posizione “culturalista” (che sarebbe quella riconducibile a Honneth) secondo la quale l'economia politica è riducibile a cultura; l'altra invece è quella “economicista” che vede al contrario la riduzione di ogni

* Sono grato al prof. Alessandro Cavalli (Università di Pavia), al prof. Massimo Pendenza (Università di Salerno) e al prof. Vincenzo Mele (Università di Pisa) per aver stimolato durante il convegno l'approfondimento di alcuni aspetti delle pagine che seguono.

¹ Non viene valutato in questa sede se il capitalismo sia un sistema ingiusto o irrazionale, (Jaeggi, 2016, p. 91), o se ci sia, in linea generale, qualcosa di “intrinsecamente sbagliato nel capitalismo” (Van Parijs, 1984). Bisogna riconoscere che tale indirizzo valutativo sul capitalismo è invece fortemente evocato nelle riflessioni di Wolfgang Streeck, secondo il quale il binomio di capitalismo e neoliberismo (e più in particolare, il tentativo di salvare il primo con politiche neoliberiste sempre più accentuate) sarebbe addirittura l'anticamera di un collasso economico-politico di dimensioni epocali (Streeck, 2016).

forma di cultura a economia politica (ed è la posizione dominante di modelli interpretativi marxiani ortodossi).

Inquadrare il fenomeno del capitalismo come “forma culturale” (e non esclusivamente come fenomeno economico, discostandosi quindi dalla principale matrice interpretativa marxiana) vuol dire, sostengono Rahel Jaeggi e Nancy Fraser, evidenziare come esso incida in maniera significativa sulla determinazione delle “forme di vita sociali e individuali” (Jaeggi e Fraser, 2018). L’intersecazione della vita economica con quella sociale² e i suoi effetti sul piano culturale sono stati certamente esaminati da Simmel con straordinaria lungimiranza.

Profitto («accumulazione illimitata di capitale») è il nome del *telos*, del fine strutturale e intrinseco del capitalismo (Marx, 1962, pp. 741-744; Boltanski e Chiappello, 2014, p. 65). Stato e mercato sono (o dovrebbero essere) strumenti regolatori di tale meccanismo che però esercita un effetto anomalo su tutto ciò con cui viene a contatto. Ciò che è eminentemente problematico nel capitalismo – e qui il Simmel della *Filosofia del denaro* è davvero maestro insuperato – è che il fine (il profitto), sganciandosi dai mezzi – anzi soggiogandoli in modo radicale –, si assolutizza, esercitando di fatto un’inversione della serie per così dire “naturale” mezzo/scopo (è quella che chiamo “inversione teleologica”). Secondo la teoria simmeliana, il mezzo oggettivo (il profitto-“denaro” come valore) diviene fine (soggettivo), e questi a sua volta mezzo (sotto forma di “bisogno” o “desiderio”, quindi moltiplicatore di valore) in una cornice ricorsiva e autoreferenziale, segno distintivo della modernità³. Provando ad avanzare un primo inquadramento teorico del problema secondo la prospettiva simmeliana, diremmo che il carattere “tragico” del capitalismo consiste in una *reductio ad objectum* nel dominio sulla natura⁴ [*Zivilisation*] in forza del principio della reciprocità (“denaro”): ad un tempo esso si configura come assoggettamento di attori sociali in forza di un

² «Il mondo della vitale sociale [*gesellschaftliche Lebenswelt*] degli europei moderni non è solo definito dall’economia di mercato [*Marktwirtschaft*], ma anche dalla economia monetaria [*Geldwirtschaft*]. La spesso citata economicizzazione della società è allo stesso tempo anche la sua finanziarizzazione [...] L’economia monetaria è ancora una volta diventato un fenomeno culturale» (Emden, 2015, p. 179).

³ Quello che già Luciano Gallino aveva dimostrato a proposito del *Finanzcapitalismo*, vale in generale per il capitalismo: l’autoreferenzialità è una originaria quanto paradossale chiusura verso il “mondo” reale. Riprendendo alcune tesi esposte da Brodbeck, la tesi di Gallino è la seguente: «Il finanzia-capitalismo è una mega-macchina, che è stata sviluppata nel corso degli ultimi decenni allo scopo di massimizzare e accumulare, sotto forma di capitale e insieme di potere, il valore estraibile sia dal maggior numero possibile di esseri umani, sia dagli ecosistemi» (Gallino, 2011, p. 5).

⁴ «*Capital* is a form of social relations based on a systemic alienation and exploitation of land, labour, and ‘nature’. It, therefore, has an intrinsic (historical) antagonism to communal property and to other “commons” and forms of solidaristic social relations» (Gils *et al.*, 2017, p. 439).

orientamento “oggettuale”⁵ del sistema sociale di riferimento. Simmel già a partire dal suo primo scritto sistematico *Sulla differenziazione sociale* (1890) aveva individuato tre caratteristiche fondamentali della modernità (Müller, 2018, p. 296 e ss.) dovute dall’incremento del processo di progressiva “differenziazione sociale” e dell’egemonia dell’economia monetaria:

- 1) divisione del lavoro;
- 2) differenziazione dei ruoli;
- 3) differenziazione delle funzioni.

Se da un lato questo è spiegato epistemologicamente in termini di risparmio e ottimizzazione di risorse (si pensi alla formazione simmeliana fortemente debitrice del pensiero evoluzionista e utilitarista), dall’altro questa nuova configurazione risponde ad una precisa “metafisica sociale”.

Il capitalismo non è un fenomeno esclusivamente economico, e in questo Simmel e Marx sono sostanzialmente d’accordo⁶. Simmel difatti, volendo edificare un “piano al di sotto del materialismo storico” (come sostiene testualmente nelle battute introduttive di *Filosofia del denaro*), propone una lettura non riduzionista del capitalismo e prova a scandagliare il campo a partire dalle nozioni centrali di *Wechselwirkung* (azione reciproca), “forma” e “formazione oggettiva”. D’altra parte, proprio prendendo di petto la questione della società del XIX secolo e la nuova forma di individualismo che con essa emerge, in *Grundfragen der Soziologie* (1917) Simmel aveva analizzato lo “spirito del tempo” con le categorie sociologiche e filosofiche:

L’individualismo dell’alterità, l’incomparabilità delle nature individuali e l’idea della prestazione che ciascuno è chiamato a fornire provvidero di una sua metafisica anche la divisione del lavoro. La concorrenza e la divisione del lavoro – ossia i due principi economici che operano inseparabilmente durante il XIX secolo – appaiono pertanto come proiezioni in ambito economico delle proprietà filosofiche dell’individuo sociale: le stesse che, a loro volta, valgono come stilizzazioni sublimite di forme reali di produzione (Simmel, 1983, p. 122).

⁵ «Che lo spirito crei un’oggettività indipendente, attraverso cui il soggetto si sviluppa verso se stesso a partire da se stesso, è il concetto di ogni cultura; ma proprio in questo modo quell’elemento determinante, integrante della cultura, è predeterminato ad uno sviluppo autonomo che continua a consumare le forze dei soggetti e a trascinare i soggetti con sé senza tuttavia portarli al proprio livello: lo sviluppo dei soggetti non può percorrere la via presa dallo sviluppo della via degli oggetti» (Simmel, 1976, p. 105).

⁶ Mi sembra degno di nota il fatto che nell’intera opera simmeliana *Filosofia del denaro* il termine “capitalismo” non compaia mai, sebbene l’oggetto macroscopico delle sue indagini sia proprio la società capitalistica e le forme con le quali essa è giunta a compimento nella modernità.

Il massimo grado di differenziazione nella modernità richiede un altrettanto elevato e funzionale fattore di reciprocità, e tanto più il fattore della differenziazione è in atto, tanto più estesa è la funzione della *Wechselwirkung*: questa, accanto a tutte le forme di socializzazione [*Vergesellschaftung*] media le transazioni intersoggettive come quelle tra individuo e formazioni oggettive (siano esse culturali, artistiche, religiose, scientifiche ecc.). La conflazione tragica del moderno si realizza quando istanze soggettive (divenute sempre più totalizzanti e autonome) si contrappongono a formazioni oggettive che pur dallo spirito soggettivo sono create – ivi il capitalismo come forma culturale ed economica.

La spiegazione di ciò che Simmel intende per “tragedia”, oltre che nelle pagine del celebre saggio del 1911 *Concetto e tragedia della cultura*, in cui è centrale e ne viene descritto il meccanismo essenziale in relazione alla questione del rapporto vita interiore/forme oggettivate, si trova in forma paradigmatica nelle pagine del suo *Frammento sull’amore* (1921-22), in cui scrive:

Se tragicità non significa solo lo scontrarsi di opposte forze o di idee, ambizioni o pretese, ma significa piuttosto che ciò che la vita distrugge è sorto da una necessità fondamentale di questa vita stessa, che la tragica «opposizione al mondo» in fondo è un’autocontraddizione – allora tutti coloro ai quali l’idea dell’amore si riferisce vivono tale condizione contraddittoria. A ciò che trascende il mondo o è con esso in conflitto non dà aura tragica il fatto che il mondo non può sopportarlo, lo combatte e forse lo annienta, cosa che sarebbe soltanto triste e indegna, ma piuttosto il fatto che – come idea o come incarnazione dell’idea – esso ha assorbito l’energia per sorgere e sussistere proprio dal mondo in cui non trova spazio (Simmel, 2018, p. 34)⁷.

Considerando gli esiti non rassicuranti del processo interno che caratterizza la globalizzazione, secondo il parere di alcuni studiosi contemporanei come Axel Honneth o Ulrich Beck, è possibile sostenere che la cosiddetta “seconda modernità” non ha poi tratti così dissimili dalla prima, almeno per quel che riguarda il suo “spirito” e la sua “forma”: anzi più si torna ad analizzare i prodromi del Primo Novecento su questo tema, tanto più si fa chiaro quanta strada abbia fatto da allora quella “cultura del capitale” della quale

⁷ In una cornice che risente della *Lebensphilosophie*, si trova una definizione analoga di “tragedia della cultura spirituale in generale” nel celebre saggio *La legge individuale*, che costituisce uno dei capitoli di *Intuizione della vita* (1918). Scrive Simmel, spiegando la sua teoria tragica della cultura: «[...] la vita sul piano dello spirito produce, come sua manifestazione immediata, delle creazioni oggettive nelle quali si esprime e che, a loro volta, come suoi recipienti e sue forme, pretendono di contenere in sé le sue correnti, mentre la loro fissità, la loro delimitatezza e rigidità ideale e storica, finiscono presto o tardi col contrapporsi e diventare ostili nei confronti della vita eternamente continua, cangiante e oltrepassante i limiti» (Simmel, 1997, p. 128).

ancora oggi tentiamo di definirne contorni o di trarne un bilancio. Rileggendo alcuni dei passi più emblematici di Max Weber sulla modernità, scrive al riguardo Ulrich Beck in *Società del rischio*:

«Capitalismo come cultura» è in questo senso non tanto una creazione autonoma quanto per così dire un tardo derivato di una cultura fondata su ceti premoderni, che nel sistema capitalistico industriale è «modernizzata», «consumata», e in tal modo erosa (Beck, 2016, p. 131).

Per comprendere il capitalismo come cultura o come “forma culturale” è necessario, seguendo le argomentazioni simmeliane, cogliere quel ribaltamento paradigmatico che ha rappresentato la *Lebensphilosophie* nel primo Novecento, con tutta la sua freschezza e tutte le sue contraddizioni. Quando Simmel, soprattutto negli scritti maturi (mi riferisco in particolare a *Grundfragen der Soziologie* del 1917 e a *Intuizione della vita* del 1918), dipinge i tratti dell’individuo moderno sullo sfondo della teoria vitalista, al centro della scena troviamo la vita, come flusso produttore di forme, e queste che, nella loro autonomia e autoreferenzialità, diventano paradossalmente opposte alla vita stessa. In una parola: “immanenza”, con conseguente alterazione della dimensione trascendente. Questa logica si riverbera nella configurazione antropologica stessa dell’uomo, che nel primo dei saggi di *Intuizione della vita*, veniva definito da Simmel come “*Begrenztwesen*” (essere-limite). Il doppio corollario su cui si fonda questa convinzione è che l’uomo da un lato sente il limite come necessario nell’ordinamento del mondo (o dei “mondi”) che egli esperisce, dall’altro riconosce che nessun limite è *incondizionato*. E allora, sintetizza il sociologo berlinese: «[...] noi possiamo esprimere la nostra natura con il seguente paradosso: noi abbiamo un limite verso qualsiasi direzione e non abbiamo alcun limite in nessuna direzione» (Simmel, 1997, p. 3; *traduzione leggermente modificata*)⁸.

L’assenza di limiti, quindi, ma anche l’avidità sono i sentimenti tipici, la connotazione emotiva essenziale, dell’“idealtipo” capitalista – e lentamente diventa anche quella dell’individuo della società capitalistico-consumistica (Shefrin, 2000; Robelin, 2014). L’avidità segna il carattere di quella “inversione teleologica”⁹ di cui si parlava poco sopra, per la quale il denaro, mezzo

⁸ Su questo tema, con particolare riguardo agli esiti ambivalenti dell’analisi simmeliane dell’individualismo moderno, si veda Pythinen, 2008.

⁹ «Con importanza tangibile – scrive Simmel in *Crisi della cultura* – le esperienze attuali sembrano innestarsi nell’altro sviluppo della cultura, nella trasformazione dei semplici mezzi in fini a se stessi. La correzione della serie teleologica [*die Korrektur der teleologischen Reihe*] si è compiuta innanzitutto in un settore, quello economico, che offre l’esempio più completo in riferimento alla storia mondiale della copertura dei fini attraverso il mezzo» (Simmel, 2003, pp. 93-94).

per eccellenza, diviene il “fine ultimo” (Simmel, 1984, p. 352)¹⁰. In alcuni passaggi magistrali di *Filosofia del denaro* Simmel spiega come sia strettamente connessa la progressiva spersonalizzazione (o assenza di carattere) degli individui moderni con la dimensione onnipervasiva, aggressiva e deregolamentata (anche da un punto di vista strettamente morale) della nuova economia monetaria:

La violenza delle moderne lotte commerciali, senza esclusione di colpi, è soltanto apparentemente in contraddizione con questi tratti dell’economia monetaria, perché esse vengono scatenate proprio dall’interesse immediato per il denaro. Infatti, non solo si svolgono in una sfera oggettiva in cui la personalità non conta come carattere, ma come base di una determinata potenza economica oggettiva, e il concorrente, il mortale nemico di oggi, è il socio di domani [...] (Simmel, 1984, p. 614).

L’effetto diretto che si riverbera nella vita individuale (e nella personalità degli individui) è dato da un altro fattore correlato alle nuove dinamiche del capitalismo moderno: la divisione del lavoro. Il tema è affrontato trasversalmente da Simmel in *Filosofia del denaro*, ma è significativo di come esso sia collocato coerentemente in una cornice di analisi che tiene insieme la nozione di libertà individuale, di personalità e quelle logiche della monetizzazione dell’esistenza tipiche della modernità (Scott, 2013, pp. 45-46). Il grado di complessità e di reciprocità delle società moderne garantisce la possibilità di un maximum di libertà che è contemporaneamente determinata da sempre nuove reti di “dipendenze”, nuove forme di “dominio” (direbbero Foucault o i francofortesi) o nuovi “campi di forza” (Bourdieu). Il denaro, nella sua essenza, indifferente e oggettivante, favorisce la rimozione dell’elemento personale dalle relazioni fra gli uomini. Scrive Simmel:

Il significato dell’economia monetaria per la libertà individuale diviene più profondo se indaghiamo sull’autentica forma dei rapporti di dipendenza che continuano a esistere in essa. Non soltanto, come è stato finora sostenuto, essa rende possibile una forma di liberazione, ma anche un tipo particolare di dipendenza reciproca [...] La moderna divisione del lavoro fa crescere infatti il numero delle dipendenze, nella stessa misura in cui fa scomparire le personalità dietro alle rispettive funzioni, perché privilegia una sola dimensione cancellando tutte le altre che soltanto insieme formerebbero una personalità (Simmel, 1984, p. 427).

¹⁰ La forma del possesso, che determina il tipo “avidio”, opera anche nell’ordinamento e nella percezione del mondo: «Il vero veicolo del valore non è la qualità della cosa. Per quanto essa sia necessaria e determini la misura del valore, il vero motivo che agisce è che essa venga in possesso, la forma del rapporto in cui il soggetto si pone verso di essa» (Simmel, 1984, p. 350).

Il carattere paradossale e tragico del capitalismo è offerto dalla nozione generale di cultura moderna. Nel saggio *Crisi della cultura* (1916) Simmel fornisce un importante chiarimento¹¹ ed espone le caratteristiche fondamentali che si snodano attraverso due “autocontraddizioni” [*Selbstwiderspruch*] della cultura: (1) la “tecnica” o “tecnologia” [*Technik*], divenuta una proliferazione incontrollata dei mezzi, che incide sulla semantica e sul rapporto stesso mezzo/fine; (2) la reciproca estraneità di spirito soggettivo e spirito oggettivo, ovvero tra soggettività e forme (culturali). La crisi della cultura moderna consiste dunque nello “smarrimento dei fini” (1) e nell’incapacità di (ri)conciliare soggetto (razionalità soggettiva) e oggetto (sfera della produzione di forme/oggetti culturali) (2). Una crisi che talvolta in molti autori dell’inizio del XX secolo si è concretizzata come una vera e propria “cultura della crisi”, e che ha visto irrimediabilmente contrapporsi tra loro, soprattutto in autori tedeschi, i concetti di *Kultur* e *Zivilisation* (Belardinelli, 2009, p. 98).

2. Patologie culturali, patologie sociali e processi di individualizzazione

La crisi dei fini coincide con il collasso di quel mondo valoriale che sarebbe stato soppiantato progressivamente da mezzi divenuti autonomi e autoreferenziali: tutto ciò genera una «patologia della cultura» (Simmel, 2003, p. 87). Axel Honneth ha identificato la nascita della sociologia classica (incluso anche il contributo di Simmel) con il tentativo di rispondere coerentemente, secondo una diagnosi complessiva, a quelle che sono definite «patologie del sociale» [*Pathologien des Sozialen*] (Honneth, 2017). La crisi

¹¹ In *Saggi di cultura filosofica* (1911) Simmel aveva scritto: «La cultura può essere considerata il perfezionamento [*Vervollkommnung*] dell’individuo in virtù dello spirito oggettivo nel lavoro della specie durante il corso della storia. Si dice che un individuo è colto quando l’unità e la totalità della sua natura soggettiva si realizzano attraverso l’assimilazione di valori oggettivi: costume, conoscenza, arte, religione, formazioni sociali, forme espressive dell’interiorità. La cultura è quindi una sintesi [*Synthese*] tutta particolare dello spirito soggettivo e dello spirito oggettivo, il cui senso ultimo risiede senza ombra di dubbio nel perfezionamento dell’individuo» (Simmel, 1985, p. 213). Cinque anni dopo, in *Crisi della cultura*, Simmel sosteneva che per cultura dovesse intendersi «[...] quel perfezionamento dell’anima che essa raggiunge non direttamente a partire da se stessa, come accade nell’approfondimento religioso, nella purezza morale, nella creazione originaria, piuttosto prendendo la via traversa tra le forme della generale tensione spirituale-storica: il percorso culturale dello spirito soggettivo, lungo il quale esso torna a se stesso come uno spirito adesso più alto e più perfezionato, passa attraverso scienza e forme di vita, arte e Stato, professione e conoscenza del mondo» (Simmel, 2003, p. 83).

etica della modernità, che non riesce a ricucire lo strappo tra individuo e società¹², sostiene Honneth, e che dimentica di ancorare l'analisi socio-culturale a una "vita buona", genera, in forza ad un codice riflessivo, un modello interpretativo che si coagula attorno alle filosofie sociali novecentesche¹³.

La progressiva differenziazione sociale e materiale produce una sempre maggiore richiesta di reciprocità e scambiabilità (in una parola: *Wechselwirkung*). Questa è la condizione essenziale di una nuova forma di libertà per l'uomo moderno: l'assenza dei vincoli mediata e garantita dal "denaro" (metafora per eccellenza del moderno) è anche condizione di indipendenza. Siamo più liberi perché sempre meno forti sono i legami con valori, enti e istituzioni e sempre più forte è invece la variabile della differenziazione/scambiabilità (Beck *et al.*, 2001). Tuttavia, più la modernità è cifra di una progressiva frammentazione, tanto più i processi di identificazione personale e sociale si fanno labili e contingenti. Ulrich Beck è forse uno dei più fedeli analisti della ricostruzione del rapporto tra individuo e società (o meglio processi di globalizzazione), secondo uno spirito simmeliano. Scrive al riguardo:

L'individualizzazione sta diventando la struttura sociale della società stessa della seconda modernità.[...] Significa il paradosso di una «struttura individualizzante» come continuo processo non lineare, aperto [*open-ended*], altamente ambivalente (Beck *et al.*, 2001, p. XXII).

La *seconda modernità*, con il suo individualismo "non-lineare", è il risultato di una riformulazione delle istituzioni classiche: Stato, classi, famiglia nucleare, gruppo etnico. I ruoli che riproducevano linearmente condotte individuali e sistemi nella prima modernità sono ormai superati. Lo schema nel processo di conoscenza (sociale) allora segue più un andamento incerto, possibilista e probabilista. L'individualismo deregolamentato, "non lineare"

¹² Uno strappo questo che se si vuole è anche percepibile sul piano strettamente politico nell'attuale rapporto tra democrazie e capitalismo. Wolfgang Streeck ha recentemente disegnato un quadro del destino "fatale e tragico" del capitalismo: un decoupling tra economia politica e democrazia risulta essere quanto mai urgente. La tesi centrale di Streeck (Streeck, 2016) è che il neoliberismo, nello spingere verso la competizione come stile di vita, nel trasformare l'individuo in imprenditore di sé stesso, nel mercificare tutte le sfere della vita sociale, mina inesorabilmente le basi morali e sociali dell'integrazione degli esseri umani nella società. L'attuale tentativo di salvare il capitalismo attraverso l'intensificazione neoliberista porterà alla sua progressiva disintegrazione.

¹³ Scrive Honneth: la vocazione primaria della filosofia sociale è «[...] diagnosticare come patologici quei processi dello sviluppo sociale che precludono agli esponenti di una data società la possibilità di condurre una "vita buona", la filosofia sociale non può rinunciare a far valere criteri di tipo etico» (Honneth, 2017, p. 39).

(con le parole di Beck), e che sostanzialmente è il *pendant* di una globalizzazione guidata innanzitutto da una matrice economico-capitalistica, contiene al suo interno una forte dimensione “normativa” (e riflessiva) emancipatrice rispetto alle vecchie categorie della modernità. Questa convinzione di Beck, che esorta la sociologia ad abbracciare le nuove forme di “individualismo”, non è molto lontana dallo spirito delle riflessioni simmeliane in *La legge individuale* (1913) in cui la dimensione conflittuale a livello sociale e morale è risolta in una configurazione auto-normativa individuale.

Simmel aveva colto nel segno quando già in *Filosofia del denaro* aveva individuato il carattere ambiguo (e se si vuole paradossale) del moderno, ma soprattutto il suo carattere conflittuale. La dimensione (e la categoria) del conflitto non a caso rappresenta in Simmel l’elemento forse più pregnante della vita sociale moderna. Recentemente Honneth ha riportato la questione della conoscenza e dell’interesse emancipatori al centro del dibattito, a cinquant’anni dai movimenti del Sessantotto che proprio in nome dell’*emancipazione* avevano caratterizzato il contesto sociopolitico a livello globale. Honneth insiste su un’interpretazione radicalmente “sociologica” (e marxiana) dei conflitti sociali, smarcandosi da una prima ipotesi-visione di tipo filosofico-valoriale e da una di tipo psicoanalitico. La questione del conflitto sociale va posta spostando l’attenzione sul suo statuto “ontologico-sociale”, nel senso che il sociale è caratterizzato da conflitti (*conflicts*), lotte (*struggles*) e dissenso (*disagreement*) – contestando sostanzialmente a Habermas la “rimozione” di tali termini a vantaggio della terza preconditione culturale (che è quella, per così dire, neutrale del potere).

The reason why conflicts remain an ineliminable feature of all forms of human sociality is here said to lie in the fact that the relations between different social classes must be marked by conflict and strife as long as the relations of production make one class predominant and provide it with greater opportunities to realize its own particular interests (Honneth, 2017a, p. 913).

Dopo avere enunciato tre cornici teoriche esplicative del conflitto sociale (rousseauiano-kantiana, freudiana e marxiana) Honneth si appella ad una quarta (e definitiva): la storia della società si svilupperebbe, infatti, in forza di una sorta di *Urkonflikt* che è quello profondo che si innesca tra le norme accettate dalla società, secondo le coordinate storico-materiali della sua realizzazione, e nuove istanze morali che emergono dall’intrinseca storicità stessa della società:

This fourth view asserts that social conflict is inevitable in all societies simply because the norms accepted by their members will again and again give rise to new moral claims that cannot be satisfied under existing conditions and whose frustration

will therefore result in social conflicts. Here, the explanatory burden rests on the thought that the interpretation of socially valid norms is an essentially unfinished process, in which one-sided interpretations and resistance to them take turns with each other (Honneth, 2017a, p. 913).

Non a caso Honneth, proprio in questo testo, fa riferimento poco dopo a Simmel e alla sua teoria del conflitto [*Strife*] come modello di integrazione sociale. La correzione del modello marxiano della Teoria critica “classica” (o quantomeno di quella habermasiana) passa attraverso Hegel, Dewey e Simmel¹⁴.

In un lavoro del 2002 molto interessante sul capitalismo¹⁵ Honneth aveva già spostato l’accento sulle categorie interpretative fondamentali di «contraddizione» e «paradosso»: se il capitalismo classico ha sempre avuto a che fare con sfere culturali in grado di autoriprodursi, il “nuovo capitalismo” colonizza tutte le sfere d’azione dell’uomo, rovesciando di fatto le conquiste normative istituzionalizzate che pur si erano raggiunte. In sintesi, sostiene Honneth, «[...] le contraddizioni e le insicurezze del nuovo capitalismo si riproducono nelle sfere di azione della solidarietà o lontane dai valori economici» (Honneth, 2010, p. 63). Definisce quindi il carattere della contraddizione paradossale insita nelle nuove regole del capitalismo moderno:

Una contraddizione è paradossale quando, proprio attraverso la tentata realizzazione di una certa intenzione, diminuisce la probabilità di realizzazione di questa stessa intenzione (Honneth, 2010, p. 63).

Honneth fa riferimento quindi ad un capitalismo “eticizzato” che si è fatto carico delle istanze normative universalistiche per legittimare nuove forme di disuguaglianze, ingiustizia sociale, e discriminazione (Honneth e Suterlüty, 2011). È in breve il “nuovo spirito del capitalismo”, che è il principale artefice di quel «[...] rovesciamento delle conquiste normative istituzionalizzate», una volta conquistate dal connubio tra capitalismo e democrazia. Il punto cruciale è l’intersecazione di sfera formale e informale, o se si vuole, tra sfera individuale e socioculturale ed economica. Quali sono le forme di vita [*Lebensformen*] che si delineano nell’epoca del nuovo capitalismo?¹⁶

¹⁴ Lo scopo generale di Honneth, all’interno di questo saggio, è quello di offrire una “reinterpretazione trasformativa delle norme sociali stabilite” come pratica a cui ricorrono i gruppi sociali storicamente e temporaneamente oppressi (Honneth, 2017a, p. 915).

¹⁵ Si tratta di *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus* (Honneth, 2002).

¹⁶ Nella sua critica *etica* del fenomeno tardocapitalistico, scostandosi dal modello habermasiano e sviluppando alcune intuizioni della teoria di Honneth, Rahel Jaeggi sostiene che la vita plasmata dal capitalismo, è «[...] una vita in senso lato brutta o alienata; impoverita, senza

È proprio nel saggio del 2002 che Honneth aveva analizzato il fenomeno complesso (e paradossale) dell'individualizzazione (quantitativa) moderna alla luce dell'opera di Georg Simmel. Il richiamo esplicito al sociologo berlinese è dato dalla sua brillante individuazione di un conflitto inestricabile nell'uomo moderno, che è sì "più libero", ma in un senso di indifferenza sempre maggiore ai valori e non in senso di autonomia [*Bildung*]. Individualizzazione (Honneth, 2010, p. 42) è sinonimo quindi di sganciamento da una comunità di riferimento (e quindi orizzonte di senso valoriale universale); Simmel è stato certamente un pioniere da questo punto di vista, intercettando nel fenomeno dell'individualizzazione una tappa essenziale nella configurazione della società moderna. Honneth sostiene che è Simmel ad aver per primo insegnato che le forme di socializzazione restano incomprensibili senza le istanze pratiche di:

1. una individualizzazione dei percorsi di vita;
2. un isolamento degli attori sociali;
3. un aumento delle facoltà riflessive;
4. una crescita dell'autenticità degli individui.

Le indicazioni di Honneth sono più che opportune: Simmel ha effettivamente per primo compreso che insieme al processo intenso e progressivo di "differenziazione sociale" (a partire dalla società tardo-ottocentesche) si sia innescato un processo di rivendicazione individualistica altrettanto forte, esteso e intenso¹⁷.

Un'inedita forma di "individualismo" (esistenziale e pratico) sarebbe emersa a partire dagli anni '60 - '70 del Novecento; ha seguito poi un adattamento istituzionale a nuove istanze, aspettative e prerogative dei soggetti. L'esito quindi di questo processo "individualizzante" avrebbe portato ad una crescita a macchia d'olio di sofferenze sociali, materiali e psichiche. "L'agognato ideale pratico-esistenziale dell'autorealizzazione – scrive Honneth – si

senso o vuota. Il capitalismo distrugge gli elementi essenziali di una vita appagante e felice, e soprattutto "realmente libera"» (Jaeggi, 2016, p. 111-112). Il capitalismo è una distorsione ideologica nel rapporto con il mondo e con se stessi secondo interessi materiali dettati dai limiti della strumentalità. La vuotezza è data innanzitutto dall'alienazione, dalla "cosificazione" [*Versachlichung*] e dalla "mercatificazione" [*Vermarktung*] che sono in opera nel sistema capitalistico. Continua Jaeggi: «Il fatto che il capitalismo abbia anche una "cultura", e che plasmi ed esiga determinati modi di vita, rappresenta un elemento rilevante rispetto ad ogni sua possibile interpretazione» (Jaeggi, 2016, p. 113).

¹⁷ Emblematico, a mio avviso, è il caso della "moda" studiato magistralmente da Simmel: essa è il tipico banco di prova in cui convergono istanze di soggetti (individuali o cetuali) che rivendicano un riconoscimento rispetto alle *upper classes*, secondo una logica paradossale che li vuole da un lato uguali a se stessi (la moda come istanza *identitaria*) e dall'altro distinti dal resto della società (la moda come codice *differenziale*). «[...] La moda ha la proprietà di rendere possibile un'obbedienza sociale che è nello stesso tempo differenziazione individuale» (Simmel, 1996, p. 32).

è trasformato in ideologia e forza produttiva di un sistema economico deregolato” (Honneth, 2010, p. 52). Autorealizzazione non ha nulla a che vedere con la “libertà”, concetto questo che, ancora una volta avvicina sensibilmente le due prospettive, quella di Honneth e quella simmeliana. Già Simmel aveva intuito che la libertà dal punto di vista sociale è un “fenomeno relazionale”: non può sussistere per l’uomo moderno alcuna rigida contrapposizione tra individuo e società, tale che legittimi la libertà come assenza totale di vincoli o legami sociali. La società come rete di relazioni implica che l’individuo sia libero nella misura in cui conservi la sua socievolezza individuale all’interno di uno schema di reciprocità.

La libertà individuale non è la pura determinazione interna di un soggetto isolato, ma un fenomeno di relazione, che perde il proprio senso quando non c’è una contro parte (Simmel, 1984, p. 430).

E più avanti:

Dal punto di vista sociale la libertà, come la non libertà, è un rapporto tra uomini. Lo sviluppo dalla non-libertà alla libertà procede fundamentalmente in modo tale che il rapporto si trasforma dalla forma della stabilità e dell’invariabilità in quella della *instabilità* e della *sostituibilità* delle persone [...]. Non dipendente è il colono solitario nella foresta germanica o americana, indipendente, nel senso positivo della parola, è il moderno cittadino della metropoli. Questi ha certamente bisogno di un’infinità di fornitori, operai, collaboratori, senza i quali sarebbe del tutto impotente, ma ha con loro soltanto un rapporto, *mediato dal denaro*, assolutamente oggettivo (Simmel, 1984, p. 433; *corsivo mio*).

Questa mediazione fondamentale del denaro (la reciprocità pura) ha a che fare con quella “cultura capitalistica” che è l’esito della parabola moderna della società occidentale. Dal punto di vista pratico, nelle forme di vita individuali, questo stato di cose si riverbera come libertà nell’esercizio dell’instabilità e della sostituibilità delle persone: è la deregolamentazione applicata alla sfera dell’interazione individuale. Le aspirazioni normativiste habermasiane della società contemporanea rispecchiano sostanzialmente questo spirito descritto da Simmel: la massima “astrazione” razionale (intellettualizzazione, per usare ancora una volta il linguaggio simmeliano) diventa la legittimazione, prima ancora che la garanzia ultima (come pretesa universale di validità), di una configurazione normativa della società moderna e dopo-moderna.

Vale la pena soffermarsi su un’ultima considerazione. La cultura del capitalismo, quella che si attorciglia su se stessa, nella morsa dei suoi paradossi offre però una possibilità di “salvezza”. Proprio in forza di quella dinamica

dello scambio, *Wechselwirkung* direbbe Simmel, che ha consentito la monetizzazione dell'esistenza e quella colonizzazione delle sfere vitali da parte di apparati economico-finanziari, è la stessa che ci consentirà di acquisire una nuova forma di libertà. Sì, perché è solo nella reciprocità *umana* che possiamo rivendicare la nostra libertà (sociale). Honneth, rileggendo e attualizzando le pagine di Hegel, scrive a riguardo che è possibile una forma di libertà "relazionale":

Il libero intreccio delle nostre rispettive attività [*libertà*] ci consente di ravvisare nell'Altro non un limite, bensì un presupposto della realizzazione delle nostre aspirazioni, ma senza per questo smarrire la possibilità di contribuire a definire la specifica forma di quell'intreccio e lo scopo da perseguire (Honneth, 2017, p. 283).

Più sono elevati il fattore di complessità e il suo codice sistemico, tanto più forte dovrà valere questo principio. D'altra parte, proprio Simmel, in un frammento postumo scriveva:

Il grande conflitto che caratterizza il mondo come spirito e lo spirito come mondo – essere e divenire – si manifesta anche nell'amore. Ci sono persone per le quali l'amore è qualcosa di esistente, durevole e unico, ce ne sono altre per le quali esso incessantemente *muta*, ed è un inarrestabile trasformarsi, un divenire altro, una conquista del nuovo; non solo «sia la libertà che la vita» si guadagna chi ogni giorno deve conquistarsele, ma anche l'amore (Simmel, 2018, p. 92).

Per concludere: la lunga ricostruzione del dialogo produttivo tra il pensiero simmeliano e le riflessioni di Honneth sull'attuale configurazione del capitalismo come "forma culturale" ha sostanzialmente evidenziato due aspetti: (1) il ricongiungimento di una tradizione di pensiero (quella della Scuola di Francoforte) con la figura di Georg Simmel, una "riappacificazione" tutt'altro che scontata, considerando le iniziali resistenze ideologiche verso il suo pensiero¹⁸; (2) questo ricongiungimento si basa sul riconoscimento di un inestricabile meccanismo paradossale alla base del capitalismo come forma culturale che innesca e orienta pratiche individuali. Uno studio "critico" dei fenomeni sociali connessi alle forme culturali del capitalismo (ri)trova in Simmel un importante ispiratore, oltre che un lungimirante pioniere.

¹⁸ Horkheimer e Adorno pur apprezzandone lo stile e l'innovativo approccio nello studio dei fenomeni sociali mantennero sempre una certa distanza verso il pensiero simmeliano (etichettato spesso dai loro contemporanei come relativista, borghese, "impressionista" ecc.).

Riferimenti bibliografici

- Beck U. e Beck-Gernsheim, E. (2001), *Individualization. Institutionalized Individualism and its social and political Consequences*, SAGE, London-Thousand Oaks-New Dehli.
- Beck, U. (2016), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.
- Belardinelli, S. (2009), *L'altro Illuminismo. Politica, religione e funzione pubblica della verità*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Boltanski, L. e Chiappello, E. (2014), *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano.
- Bourdieu, P. (2015), *Forme di capitale*, Armando, Roma.
- Codeluppi, V. (2010), *Denaro e astrazione sociale nel capitalismo contemporaneo*, in V. Cotesta, M. Bontempi, M. Nocenzi, a cura di, *Simmel e la cultura moderna*, vol. I, Morlacchi, Perugia: 467- 478.
- Emden, C.J. (2015), “Die Normativität des Kapitals. Zur politischen Aktualität von Georg Simmels Philosophie des Geldes”, *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 1-2: 173-199.
- Fraser, N. (2007) *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma: 15-134.
- Gallino, L. (2011), *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino.
- Gils, B., Goodman, J. e Hosseini, H.A. (2017), “Theorizing alternatives to capital: Towards a critical cosmopolitanist framework”, *European Journal of Social Theory*, 20, 4: 437–454.
- Honneth, A. (2002), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des genewärtigen Kapitalismus*, Campus, Frankfurt am Main/New York.
- (2007), *Il senso del riconoscimento. Una replica alla replica*, in N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma: 281-314.
- (2010), *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press.
- (2017), *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Il Mulino, Bologna.
- (2017a), “Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question”, *European Journal of Philosophy*, 25: 908-920.
- Honneth, A. e Sutterlüty, F. (2011), “Normative Paradoxien der Gegenwart – eine Forschungsperspektive”, *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 8, 1: 67–85.
- Jaeggi, R. (2016), *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg&Sellier, Torino.
- Jaeggi, R. e Fraser, N. (2018), *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, Polity Press, Cambridge.
- Marx, K. (1962), *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Band I, Hamburg [1867], in MEW vol. 23, Band I, Dietz Verlag, Berlin.
- Müller, H-P. (2018), *Individualisierung, Individualismus und Individualität*, in H-P.

- Müller e T. Reitz, a cura di, *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität*, Suhrkamp, Berlin: 296-303.
- Pyythinen, O. (2008), “Ambiguous Individuality: Georg Simmel on the ‘Who’ and the ‘What’ of the Individual”, *Human Studies*, 31: 279-298.
- Robelin, J. (2014), “La crisi del capitalismo e le sue spiegazioni”, *Lessico di etica pubblica*, 5, 1: 1-16.
- Scott, A. (2013), “Capitalism as culture and statecraft: Weber– Simmel–Hirschman”, *Journal of classical Sociology*, 13, 1: 30-46.
- Shefrin, H. (2000), *Beyond Greed and Fear: Understanding Behavioral Finance and the Psychology of Investing*, Oxford University Press, Oxford.
- Simmel, G. (1976), *Concetto e tragedia della cultura*, in *Arte e civiltà*, ISEDI, Milano: 83-109.
- (1983), *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano.
 - (1984), *Filosofia del denaro*, UTET, Torino.
 - (1985), *Saggi di cultura filosofica*, Guanda, Parma.
 - (1996), *La moda*, SE, Milano.
 - (1997), *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
 - (2003), *Sulla guerra*, Armando, Roma.
 - (2004), *L’Etica e i problemi della cultura moderna*, Guida, Napoli.
 - (2018), *Sull’amore*, SE, Milano.
- Streeck, W. (2016), *How will capitalism end?*, Verso, New York.
- Van Parijs, P. (1984), “What (if anything) is wrong with Capitalism”, *Philosophica*, 34, 2: 85 – 102.

Teoria sociologica e nodi normativi del capitalismo in due passaggi dell'opera di Axel Honneth

di *Lorenzo Bruni*

1. Introduzione

In questo contributo si svilupperà un'analisi del ruolo assunto dalla teoria sociologica nella tematizzazione del capitalismo all'interno di due particolari momenti dell'opera di Axel Honneth. L'intento del presente saggio non è dunque quello di restituire la rilevanza che il complessivo percorso di ricerca teorico-sociale di Axel Honneth ha assunto all'interno della disciplina sociologica (Camozzi 2012). L'obiettivo è in qualche modo inverso rispetto a quest'ultimo. Non si prenderanno le mosse dalla riflessione teorico-critica e filosofica, per poi coglierne la portata sociologica, ma si cercherà di mostrare che il ruolo della teoria sociologica è immanente alla stessa formazione del pensiero honnethiano. In particolare, tale rilevanza sarà fatta emergere in rapporto alla definizione della dimensione normativa del capitalismo all'interno di due passaggi della produzione del pensatore tedesco successiva a *Lotta per il riconoscimento* (2002). L'ipotesi del saggio si svilupperà intorno all'idea di enfatizzare il ruolo svolto dalla teoria sociologica nel recupero del tema del capitalismo nel contesto di un più ampio programma di ricerca normativo e teorico-critico. Se il riferimento al capitalismo è implicito all'influenza che il pensiero marxiano esercita nella produzione di Honneth compresa tra la fine degli anni Settanta e la fine degli anni Ottanta del Ventesimo secolo (Honneth 2011, Piromalli 2012, Piromalli 2011), esso viene poi accantonato a seguito di un mutamento di prospettiva epistemologica, che consiste nel passaggio dal marxismo alla riattualizzazione del tema hegeliano del riconoscimento.

Nel primo paragrafo, si ricostruirà come nell'opera *Il diritto della libertà* (Honneth 2015) il richiamo alla teoria sociologica di Durkheim e Parsons consente a Honneth di ribadire il carattere normativo del mercato capitalistico. Il capitalismo viene qui inteso come una sfera della *libertà sociale*.

Con questa espressione – che sostituisce, solo in parte coincidendovi, il concetto di riconoscimento sociale (Honneth 2002; Fraser, Honneth 2007) – Honneth definisce una forma di libertà alternativa sia alla libertà negativa sia alla libertà riflessiva, caratterizzata dalla mutua esperienza di vedersi confermati nei desideri e negli scopi del *partner*, nella misura in cui la loro esistenza rappresenta una condizione per realizzare i propri desideri e i propri scopi. La teoria sociologica è richiamata al fine di evidenziare come la sfera economica non sia un sistema regolato meramente da imperativi tecnico-instrumentali, ma si nutre di implicazioni normative. Nel secondo paragrafo, si concentrerà l'attenzione su alcuni scritti che Honneth ha dedicato al tema del mutamento neoliberale del capitalismo e alle trasformazioni sociali e culturali che lo caratterizzano. Negli orizzonti di ricerca che Honneth apre tra il 2004 e il 2010, condensati in alcuni saggi programmatici (Honneth 2010), egli tende a leggere il capitalismo neoliberale, a differenza di quanto avviene in *Il diritto della libertà*, come un momento in cui si realizza un capovolgimento normativo, e non una semplice distorsione, dei suoi stessi presupposti di validità. Questa lettura delle fratture normative del capitalismo attinge alla teoria sociologica di Boltanski e Chiapello (Boltanski, Chiapello 2015). Il terzo paragrafo, infine, sarà dedicato alla discussione critica di quanto emerso nel contenuto dei paragrafi precedenti. L'analisi dei due momenti, insieme alla definizione di differenti approcci di teoria critica, sembra infatti far emergere, al medesimo tempo, sia punti di forza che inaggirabili criticità. I due momenti analizzati non esauriscono l'intreccio tra la riflessione di Honneth successiva a *Lotta per il riconoscimento* e il tema del capitalismo, che si estende a momenti ulteriori (Fraser, Honneth 2007; Honneth 2016), ma costituiscono due passaggi nei quali emerge in maniera particolarmente evidente il ruolo fondamentale giocato dalla teoria sociologica in rapporto alla rimodulazione di un approccio critico-normativo al capitalismo.

2. La libertà sociale del/nel capitalismo. Teoria sociologica e dimensione normativa dell'economia di mercato

Non due, bensì tre, sono le articolazioni teoriche del concetto di libertà. Le due tradizionali, *libertà da* e *libertà di*, devono essere cioè integrate da un concetto di *libertà sociale* che sappia rendere conto di una dimensione non sufficientemente rappresentata all'interno delle altre. Questa la tesi fondamentale da cui prende le mosse *Il diritto della libertà*. L'autodeterminazione individuale, piuttosto che il valore dell'eguaglianza, costituisce il principio fondamentale della modernità. La libertà è il valore cardine della vita moderna, poichè esso è dotato di esistenza indipendente, prerogativa che

sfugge invece all'eguaglianza, la quale può essere compresa solo come precisazione al valore della libertà individuale (Honneth 2015, Introduzione). Libertà negativa e libertà riflessiva sono però entrambe accomunate dalla tendenza ad occultare la loro dipendenza da una dimensione che costituisce la condizione di esistenza di entrambe. La libertà negativa si definisce come un ambito in cui vige l'assenza di impedimenti esterni che non consentono a un soggetto di realizzare la sua azione. Questo ambito della libertà designa uno spazio di non-ingerenza, tutelato giuridicamente. La libertà riflessiva aggiunge un elemento non preso in considerazione dalla concezione negativa: il soggetto si orienta verso finalità perseguendole tramite una volontà autonoma e non eterodiretta. Le due libertà sono entrambe vincolate a un «livello antecedente di libertà, situato in quella sfera nella quale le persone si rapportano fra loro in un modo o nell'altro» (ivi, p. 72). L'esercizio delle due libertà non è cioè possibile senza tenere in dovuta considerazione una dimensione socio-relazionale che le precede. Scrive Honneth, «il rapporto con gli altri, l'interazione sociale, precede necessariamente le prese di distanza a cui ci si attiene nell'esercizio della libertà negativa o riflessiva» (ibidem). Se la distanza a cui ci si attiene nell'esercizio delle due forme tradizionali di libertà, quella da impedimenti esterni e quella da sé stessi nella formulazione del giudizio autonomo, «dimentica» il legame che essa intrattiene con la dimensione sociale e relazionale nella quale in quanto soggetti agenti siamo immersi, essa si irrigidisce in forme patologiche. La libertà è sempre immersa in una normatività sociale che preesiste al suo svolgimento. L'esercizio della libertà si radica in un concreto contesto sociale fatto di relazioni, pratiche e istituzioni. La definizione della libertà sociale, della quale non possiamo qui evidentemente rendere conto in maniera dettagliata, poggia sul pilastro concettuale del riconoscimento hegeliano: «la tensione verso la libertà cessa di costituire un elemento dell'esperienza meramente soggettiva non appena il soggetto incontra un altro soggetto, i cui scopi si rapportano in modo complementare ai propri; in questo caso, infatti, Ego può scorgere nelle aspirazioni del partner dell'interazione una componente del mondo esterno che gli consente di realizzare anche oggettivamente gli scopi autoposti» (ivi, p. 48-49). Partendo dalla base di una siffatta dimensione intersoggettiva, la libertà sociale giunge ad essere connotata in senso più compiutamente sociale nei termini di relazioni istituzionalizzate: «il concetto *intersoggettivo* di libertà si allarga a sua volta a un concetto *sociale*: in ultima analisi il soggetto è libero quando, nel quadro delle pratiche istituzionali, incontra un partner al quale è legato da un rapporto di reciproco riconoscimento poiché nei suoi scopi può ravvisare una condizione di realizzazione dei propri scopi» (ivi, p. 49).

Il mercato capitalistico costituisce, insieme alle relazioni di amicizia e di intimità e alla formazione democratica della volontà, una *istituzione della*

libertà sociale, ovvero un ambito nel quale il riconoscimento intersoggettivo si rapprende in pratiche e forme socialmente stabilizzate. Queste ultime, a loro volta, costituiscono la garanzia che i soggetti in esse coinvolti possano riconoscersi reciprocamente. Ciò che sembra allora interessare primariamente Honneth è una declinazione del riconoscimento intersoggettivo istituzionalizzato nelle forme della libertà sociale, ovvero nei presupposti necessari allo svolgimento della libertà intesa come dominio giuridicamente e riflessivamente individuale. Ciò su cui ci preme qui concentrare l'attenzione analitica è però la tesi di Honneth secondo cui il mercato capitalistico è appunto una sfera della libertà sociale. In particolare, l'analisi è ulteriormente circoscritta ai fini del presente contributo, ovvero mostrare come tale tesi venga sviluppata mediante il centrale sostegno interpretativo – oltre che della filosofia hegeliana, riferimento che potremmo però definire *strutturale* nel complessivo pensiero di Honneth – della teoria sociologica di Durkheim e Parsons. Il recupero di Durkheim consente a Honneth di definire un tassello argomentativo centrale per chiarire in che termini la sfera del mercato organizzato su base capitalistica possa consentire un'istituzione relazionale della libertà sociale.

Nel dare seguito all'ipotesi relativa al mercato capitalistico come forma specifica dell'*essere presso di sé nell'altro*, Honneth intravede una marcata e sorprendente sintonia tra la *Filosofia del diritto* di Hegel (1821) e la riflessione sociologica di Durkheim, con il riferimento particolare a *La divisione del lavoro sociale* (1893). Entrambi si pongono un interrogativo comune: l'affermazione del nuovo ordine capitalistico può condurre a ritenere che in esso siano implicite orientamenti valoriali e dimensioni istituzionali di carattere strutturale irriducibili alla tensione normativa derivata dalla massimizzazione del profitto e dell'interesse individuale? Come ben noto, la teoria marxiana costituisce un contrappunto teorico implicito di tutta la produzione durkheimiana, divenendo – come ben messo in evidenza da Jeffrey Alexander (Alexander 2002) – una sorta di riferimento dialettico che sollecita il continuo inveramento del lavoro intellettuale del sociologo francese in ulteriori svolgimenti. Il rifiuto dell'interpretazione marxiana del capitalismo da parte di Durkheim non coincide *tout court* con la rimozione della dimensione normativa e conflittuale dell'economia di mercato, ma lo conduce ad individuare un contenuto differente da quello definito da Marx. Proprio qui Honneth scorge l'affinità fondamentale tra lo Hegel della *Filosofia del diritto* e *La divisione del lavoro sociale* di Durkheim. L'integrazione delle attività economiche dei singoli individui non può che avvenire attraverso il *medium* di relazioni contrattuali, le quali, a loro volta, fanno riferimento a una coscienza solidale precontrattuale. Durkheim, questo il punto su cui ribatte

Honneth, ha avuto il merito di “sociologizzare” quanto Hegel aveva sostenuto stabilendo che il coordinamento dell’agire utilitaristico non può che avvenire mediante un riconoscimento sociale e morale tra i *partners* nell’interazione, che si costituiscono progressivamente in una comunità cooperante (Honneth 2015, p. 244). Le relazioni di mercato si radicano in preliminari regole morali non contrattuali di carattere sociale, altrimenti, se così non fosse, la stessa economia di mercato fallirebbe nel garantire la sua funzione di integrazione degli interessi economici particolari. Per quanto le tesi di Durkheim «suonarono un po’ troppo idealistiche alle orecchie dei loro contemporanei» (ivi, p. 245), Honneth conclude affermando che, da un lato, le analisi durkheimiane costituiscono una interpretazione innovativa delle dinamiche del mercato capitalistico; dall’altro, esse non trovano necessariamente una conferma empirica. Con l’analisi dell’anomia, Durkheim ha ammesso che possono esserci «molti casi di deviazione dalle regole», tuttavia queste deviazioni devono essere adeguatamente considerate come «violazioni di una coscienza solidale implicitamente già presente» (ibidem).

La continuità che, a parere di Honneth, lega Parsons a Durkheim, è giustificata dall’idea secondo la quale “anch’egli ritiene possibile l’integrazione sociale del sistema economico moderno solo a condizione che vengano tenuti istituzionalmente presenti gli imperativi morali extraeconomici” (Honneth 2015, p. 252). La questione della istituzionalizzazione degli imperativi morali extraeconomici riguarda in Parsons la capacità di integrazione degli occupati nel mercato del lavoro. Parsons ritiene che l’economia capitalistica abbia «già sviluppato meccanismi istituzionali in grado di venire a capo del conflitto che si profila» (ivi, p. 253) tra mercato e lavoro. Due sono le dimensioni istituzionali deputate a risolvere il problema dell’integrazione dei lavoratori nel mercato: il contratto di lavoro e il *ruolo professionale*. Honneth fa riferimento, in modo particolare, oltre al *Sistema sociale* (1965) e a *Essays in Sociological Theory* (1955), alle *Marshall Lectures* (1953) e a un saggio dal titolo *The Motivation of Economic Activity* (1940). Ogni contratto di lavoro contiene sempre un elemento morale di mutuo vincolamento dei contraenti ad obbligazioni che derivano dalla adesione al sistema dei valori sociali. Il lavoratore può contare così sul riconoscimento e sul rispetto della propria attività; l’impresa può fare affidamento sulla lealtà responsabile dei lavoratori. La stessa socializzazione dei valori è ciò che consente agli individui di orientare il proprio agire verso il soddisfacimento delle aspettative di ruolo legate alla prestazione lavorativa: la socializzazione lavorativa e professionale fa sì che l’individuo apprenda e interiorizzi i valori «che poi vigeranno nel mondo lavorativo indirizzato alla prestazione» (Honneth 2015, p. 254). L’autorealizzazione non può che avvenire tramite la socializzazione di valori orientati all’adempimento dei doveri professionali. Nella misura in cui

le istituzioni del contratto di lavoro e del *ruolo professionale* riflettono norme di azione che garantiscono una integrazione moralmente giustificata di interessi di diversa natura potenzialmente disgreganti, Honneth traccia una linea normativa sociologicamente fondata di interpretazione del mercato capitalistico che lega Durkheim e Parsons. Per potersi riprodurre socialmente, il capitalismo deve costantemente essere in grado di aderire agli imperativi normativi extraeconomici che ne sono alla base. Se è vero che Honneth non sottovaluta le differenze tra Parsons e Durkheim, è altrettanto vero che egli recupera le riflessioni sociologiche di entrambi al fine di mostrare come l'economia di mercato sia intrecciata inestricabilmente al «presupposto della realizzazione di una libertà di più alto livello e non più soltanto negativa» (ivi, p. 259), come invece inteso tradizionalmente dal pensiero liberale.

3. Il neoliberalismo come capovolgimento normativo del/nel capitalismo

Il neoliberalismo, all'interno de *Il diritto della libertà*, disegna per Honneth una *distorsione* del carattere normativo dell'ordine capitalistico. Le conquiste normative che hanno caratterizzato la cosiddetta “era socialdemocratica” – estensione dei diritti sociali, incremento di opportunità di promozione sociale mediate dalla democratizzazione del sistema dell'istruzione, incremento di conquiste di *status* e miglioramento nei rapporti di riconoscimento professionale, progressivo svincolamento di affetti e emozioni dalla dimensione della necessità materiale, etc. – sono avvenute grazie a una loro sintonizzazione sul carattere normativo del capitalismo, tracciato, come visto, con il prevalente riferimento a Durkheim e Parsons. L'affermazione e il consolidamento del neoliberalismo, nel corso degli anni Ottanta e Novanta del Ventesimo secolo, consiste invece in una grande revoca di tutti i «passaggi fondamentali sulla via dell'affermazione della libertà sociale nella sfera del lavoro mediata dal mercato» (ivi, p. 345). La limitazione dell'attività di mediazione degli organi statali, il ruolo preponderante dei grandi investitori finanziari, la ristrutturazione a carico dei lavoratori come esito dell'acuirsi della competitività, la flessibilizzazione e precarizzazione delle carriere lavorative e la conseguente sensazione di isolamento e insicurezza vissuta da sempre più ampie fette di lavoratori, sono tutti elementi che, a parare di Honneth, devono condurre a ritenere il capitalismo neoliberale come l'esito di uno *sviluppo distorto*. La tesi di Honneth, in estrema sintesi, è la seguente: le opportunità di vedersi inclusi in un contesto cooperativo del mercato capitalistico sono diminuite negli ultimi decenni, piuttosto che accrescersi e

«tornerebbe così a predominare culturalmente un'interpretazione del mercato capitalistico che non lo vede come una sfera della libertà sociale, bensì come una sfera della libertà puramente individuale» (ivi, p. 351). La distorsione normativa individuata da Honneth consisterebbe proprio in questo: «il mercato non verrebbe più concepito in primo luogo come un'istituzione sociale che dischiude la possibilità di soddisfare in comune, in una reciprocità non coatta, i nostri desideri, ma come un organo della competizione per massimizzare la propria utilità nel modo più astuto» (ivi, p. 353). Siamo di fronte a una involuzione, stando alla quale l'individuo è il solo responsabile delle proprie fortune e dei propri fallimenti. La tensione normativa verso la libertà sociale tende a ridursi in maniera distorta a promessa di libertà individuale. Come è chiaro, il punto fondamentale dell'analisi dello sviluppo neoliberale del capitalismo ne *Il diritto della libertà* è che esso costituisce una *distorsione* del carattere socio-morale ricostruito sociologicamente. Per Honneth, allora, la ripresa di uno sviluppo normativamente progressivo del mercato capitalistico non può che consistere, in primis, nella riconquista di un territorio già esplorato in passato.

Differente da questa analisi è invece la riflessione dedicata da Honneth al neoliberalismo all'interno di un orizzonte di ricerca ricompreso tra il 2002 e il 2008 e condensato in saggi quali *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individuazione* (2010a), *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca* (2010b), *Riconoscimento come ideologia* (2010c). Anche in questo caso, la teoria sociologica gioca un ruolo fondamentale nell'accompagnare l'interpretazione normativa del neoliberalismo, che si situa in forte discontinuità con quella elaborata nell'opera di Honneth presa fin qui in esame. Il neoliberalismo si configura non tanto come uno *sviluppo distorto* della dimensione socio-normativa del capitalismo, bensì come un *capovolgimento normativo*, paradossale e contraddittorio, di istanze emancipatorie. In un caso, il neoliberalismo è visto come sviluppo distorto di una normatività ricostruita sociologicamente. Nell'altro, esso segna un rovesciamento paradossale dell'ideale normativo dell'autorealizzazione. Il neoliberalismo costituisce dunque una distorsione di presupposti normativi che preservano la loro propria capacità di orientare lo sviluppo morale e sociale o, altrimenti, rappresenta una frattura tale da dover parlare di totale capovolgimento di significato di istanze originariamente normative ma che poi, all'interno di mutati contesti storici, sociali e culturali, assumono una valenza oppressiva e dominante? Vediamo ora quale è il ruolo della teoria sociologica nell'orientare Honneth verso questa seconda interpretazione del neoliberalismo.

Le tesi contenute nel saggio *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione* sono sintetizzabili in quanto segue: le aspettative di

autorealizzazione, cresciute in maniera decisiva negli ultimi tre o quattro decenni del Ventesimo secolo grazie alla capacità integrativa del *medium* delle lotte per il riconoscimento sociale, si trasformano progressivamente in «modelli di aspettative istituzionalizzati della riproduzione sociale fino al punto in cui, perduta la loro finalità interna, sono venute a fornire i fondamenti della legittimazione del sistema» (Honneth 2010, p. 44); tale capovolgimento di senso di istanze originariamente emancipative avviene attraverso un *meccanismo paradossale*; tale paradossalità costituisce il cuore della dimensione socio-simbolica del neoliberalismo. Il legame tra capitalismo e rovesciamento di istanze progressive in momenti di conferma legittimante è poi ribadito in maniera ancora più chiara nel saggio *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*. Il tratto inedito del capitalismo neoliberale risiede infatti principalmente nella sua capacità di generare dinamiche che conducono al rovesciamento sistematico di tutte le conquiste normative affermatesi nelle diverse sfere sociali (diritto, stima sociale, relazioni affettive, condizioni materiali) tramite il riferimento all'ideale dell'autorealizzazione. La proposta sviluppata da Honneth in questi testi si aggancia al lavoro di Boltanski e Chiapello *Il nuovo spirito del capitalismo*, dedicato proprio alle riconfigurazioni del capitalismo. Le tesi sviluppate in questa fase di ricerca da Honneth fanno tutte riferimento all'interpretazione sociologica del capitalismo neoliberale fornita dai due pensatori francesi. Egli arriva cioè a proporre le sue tesi normativamente originali e significative sulla base della sociologia di Boltanski e Chiapello.

Il cuore della riflessione dei due sociologi è ben noto: il capitalismo non è in grado di per sé di garantire l'adesione degli individui al proprio interno e così non può che mobilitarla facendo affidamento su risorse motivazionali esterne. Il *terzo spirito del capitalismo* assume una forma reticolare e connessionista. L'affermazione professionale riguarda chi, in maniera autonomamente creativa e flessibile, è in grado di inserirsi con successo in progetti contingenti e di durata limitata. Le possibilità di successo dell'inserimento in progetti professionali che caratterizzano l'ambito lavorativo e aziendale del neoliberalismo sono legate alla capacità di saper sviluppare rapporti interpersonali caratterizzati da un marcato coinvolgimento emotivo e comunicativo e di creare relazioni orientate al successo economico e all'affermazione professionale. Al centro del nuovo spirito del capitalismo non si situa più un'idea di disciplinamento gerarchico, ma si impone una idea di autonomia individuale declinata come incessante sollecitazione ad essere intraprendenti e performativi, al fine di auto-promuoversi per garantirsi un futuro di successo. L'autonomia coincide sempre più con la capacità strategica di sapersi inserire in maniera duttile e flessibile all'interno delle reti provvisorie di cui si nutre la mutata organizzazione lavorativa del nuovo capitalismo.

L'autorealizzazione coincide sempre più con una problematica gestione della tensione tra «la variazione delle identità adottate a seconda dei progetti e il mantenimento di una personalità permanente che possa permettere, nel corso degli spostamenti nelle reti, la capitalizzazione delle acquisizioni» (Boltanski, Chiapello 2014, p. 515).

In verità, il sempre più pressante richiamo alla autonomia e alla responsabilità individuale come fonti di affermazione di sé è accompagnato da una perdita di sicurezza, tutele e diritti. Non solo: la *fatica di essere se stessi* (Ehrenberg 2010) si impone in maniera drammatica attraverso nuovi sintomi di malessere quali senso di inadeguatezza, smarrimento, e sempre più diffuse manifestazioni di sofferenza psichica. Dunque, non solo ci si trova di fronte a «una autonomia imposta, e non scelta, che coincide con la perdita di sicurezza del posto di lavoro o con la erosione di tutele materiali» (Boltanski, Chiapello 2014, p. 478), ma essa si estende in maniera pervasiva ai complessivi processi di riproduzione sociale della soggettività. Le dinamiche della soggettività, spesso sconfinanti in fenomeni di sofferenza psichica, legate come sono al paradosso della *possibilità imposta* di realizzare la propria autonomia, diventano il nucleo di una dimensione sociale e simbolica che diviene sempre più cruciale.

Il capitalismo è riuscito a intercettare istanze emancipative di liberazione, riconducibili prevalentemente ai caratteri della *critica artistica*, recuperandoli al fine di legittimare trasformazioni che favoriscano il processo di accumulazione. La gran parte delle persone non si è affatto liberata, «ma è stata invece costretta alla precarietà, sottoposta a nuove forme di dipendenze sistemiche e obbligata ad affrontare in crescente solitudine bisogni di autorealizzazione e autonomia indefiniti, illimitati, angoscianti e, nella maggior parte dei casi, staccati dal mondo reale da cui non si riceve nessun aiuto per autorealizzarsi» (ivi, p. 486). In questo ultimo passaggio possiamo rintracciare in maniera evidente il punto di contatto tra il nucleo della tesi sociologica di Boltanski e Chiapello e il cuore della tesi normativa di Honneth sul neoliberalismo. A differenza di quanto spesso riportato da letture forse poco attente della tesi relativa alla *critica artistica* come elemento esogeno di trasformazione capitalistica, i due sociologi non sostengono in termini fatalistici e rassegnati che le istanze emancipatorie in sé diano impulso a nuove riconfigurazioni delle forme di accumulazione capitalistica, ma che il capitalismo stesso è in grado di alimentare dinamiche di manipolazione e mercificazione tali da potersi servire degli stessi ideali di liberazione, autonomia e autenticità al fine di giustificare inedite forme di oppressione. Chiara è dunque la sintonia con la tesi di Honneth: il contesto neoliberale costituisce una dimensione che, facendo leva su istanze di autorealizzazione mutate da prospettive emancipatorie, giunge in definitiva a capovolgerle paradossalmente

in prospettive di autorealizzazione di carattere patologico, poiché, appunto, indefinite, illimitate e angoscienti. È altrettanto chiaro, per concludere, come l'analisi sociologica in sé non sia del tutto in grado di affrontare questioni che, a questo punto del saggio, hanno assunto in senso pieno il loro carattere dirimente. Il capitalismo neoliberale rappresenta una *distorsione normativa* o un *capovolgimento paradossale*? Come deve essere adeguatamente compreso il deficit di legittimità sociale del capitalismo neoliberale? Come è possibile distinguere aspettative di autorealizzazione emancipatorie dalle forme ideologiche dell'autorealizzazione (Honneth 2010)?

4. Teoria critica del capitalismo tra metodo ricostruttivo e riserva genealogica

In questo ultimo paragrafo cercheremo di ricollocare – al fine di provare a indicare alcuni possibili elementi, se non di risposta, di chiarimento e di riflessione – i nodi problematici emersi nello svolgimento del saggio all'interno di una cornice esplicitamente connotata in termini di teoria critica, andando cioè dritti al cuore normativo delle questioni affrontate. Il nodo problematico, in questa parte conclusiva, riguarderà in maniera puntuale la tematizzazione del rapporto tra due differenti approcci di teoria critica e il ruolo della teoria sociologica. La riflessione dedicata da Honneth al capitalismo si inserisce infatti all'interno di un programma di ricerca generale sul carattere normativo della critica sociale, in piena sintonia con la vicenda complessiva delle diverse generazioni di studiosi riconducibili alla Teoria critica (Honneth 2012). Senza ripercorrere l'intero programma di ricerca normativo che accompagna la complessiva opera di Honneth, ci limiteremo a enfatizzare qui come i due momenti di confronto con il capitalismo siano ispirati da un approccio definito ricostruttivo e da uno definito genealogico. L'ipotesi qui proposta è che i due approcci intrattengono un legame intimo con la teoria sociologica. Vedremo allora in che misura la differente modulazione del criterio di validità di una critica sociale che non può più affidarsi a posizioni dogmatiche o metafisiche (Crespi, Santambrogio 2013) conduce a diverse letture del deficit di legittimità sociale del capitalismo neoliberale.

Il problema fondamentale intorno al quale si sviluppa l'ipotesi relativa al metodo ricostruttivo della critica è quello di trovare un punto di contatto tra un procedimento immanente, che non faccia affidamento su criteri di validità del tutto esterni, e la capacità della norma critica di riuscire a trascendere il contesto cui si applica. Rinunciando completamente a criteri normativi del tutto esterni, da rigettare poiché stabilirebbero il ritorno ad una dimensione dogmatica e paternalistica, il rischio è che i criteri stessi diventino *fin troppo*

immanenti, coincidendo con una mera ratifica di quanto già esistente (Cortella 2017). La critica ricostruttiva consiste in una particolare proposta di soluzione del problema appena sintetizzato e percorre una strada che consente di conferire fondamento a ciò che rende gli ideali critici «un valore normativamente difendibile o desiderabile» (Honneth 2012a, p. 83). Citando Honneth, «per ricostruzione normativa si deve adesso intendere il portare in superficie nella realtà sociale di una data società quegli ideali normativi che offrono un punto di riferimento per una critica che, proprio per questo, trova fondazione poiché raffigura l'incarnazione della ragione sociale» (ibidem): non appena si è in grado di mostrare che un certo valore o ideale possa fondare il suo carattere vincolante poiché esso «incarna un processo progressivo di realizzazione della ragione, viene così a crearsi una misura fondata per critica l'ordine sociale dato» (ibidem).

Il diritto della libertà costituisce la tappa forse maggiormente compiuta nello svolgimento di un programma di ricerca di carattere ricostruttivo. La ricostruzione normativa deve essere, dice Honneth, inevitabilmente sostenuta da concetti riconducibili alla teoria sociologica (Honneth 2015, 80). Le teorie di Durkheim e Parsons costituiscono i riferimenti fondamentali nel dare corso a tale intento. Per quanto il metodo ricostruttivo affondi le radici nello Hegel della *Filosofia del diritto*, si tratta a tutti gli effetti di un riferimento hegeliano costantemente supportato sociologicamente, come abbiamo visto nel primo paragrafo. Come sostiene Lucio Cortella, «la *Filosofia del diritto* è, infatti, esposizione di una specifica forma di vita (quella della società moderna) e, contemporaneamente, giustificazione normativa di quella forma di vita» (Cortella 2017, p. 335). Hegel mostra infatti «il realizzarsi effettivo di norme universali (che possiamo riassumere nell'ideale della libertà), le quali valgono sia da giustificazione delle istituzioni storiche sia da standard critico con cui giudicarle. Si tratta di risorse normative di cui noi già disponiamo, che stanno alla base delle nostre istituzioni e della nostra autocomprensione. Non sono un dover essere ma una realtà già operante e al tempo stesso trascendente» (ivi, p. 336). Sono risorse il cui valore normativo è stabilito in maniera ricostruttiva: esse non sono né coincidenti con l'astrattezza del dover-essere, né del tutto immanenti così da sovrapporsi alla realtà valutata. Durkheim e Parsons vengono impiegati da Honneth proprio per mostrare come le norme della libertà sociale valgono sia da giustificazione di istituzioni storicamente determinate sia da criterio mediante il quale valutarle. Il criterio immanente sociologicamente ricostruito di valutazione del mercato capitalistico risiede nella «consapevolezza della cooperazione comune» (Fazio 2018, p. 220). Secondo Honneth, «questa consapevolezza può essere ancorata ai meccanismi del mercato, dove pure vigono comportamenti

strategici e meccanismi di integrazione sistemica, dal momento che gli interessi individuali che muovono gli attori sul mercato hanno una natura plastica, che può essere resa sempre più compatibile con la considerazione delle esigenze degli altri partecipanti» (ivi, p. 218). La concorrenza generalizzata propria del mercato può essere adeguatamente compresa in termini di istituzionalizzazione sociale come incarnazione di una comunanza di prospettive o come *cooperazione comune*. Pratiche e valori sociali già vigenti legati alla integrazione delle prospettive istituzionalizzate nella *libertà sociale* giustificano i criteri della critica, la quale non necessita così di una giustificazione trascendente la realtà sociale e da costruire *ex novo*.

Il neoliberalismo, come visto, innesca delle trasformazioni che mettono in forte discussione lo sfondo condiviso di pratiche informate da una integrazione delle prospettive, contraddicendo le aspettative di cooperazione sociale su cui si fonda normativamente il capitalismo stesso. Per Honneth, queste dinamiche tipiche del neoliberalismo non devono essere interpretate come *patologie sociali* che mettono in questione le norme costitutive stesse dell'economia di mercato. Esse sono delle mere *distorsioni* nello sviluppo della realizzazione storica della libertà sociale. In estrema sintesi, questa particolare lettura viene argomentata da Honneth nel modo seguente: il deficit di legittimazione sociale del neoliberalismo avrebbe dovuto innescare, in quanto tale, una serie di nuove resistenze, forme di conflitto e lotta che facessero emergere in negativo il carattere contraddittorio del capitalismo rispetto alle sue norme costitutive. Attraverso una lettura decisamente restrittiva delle forme di partecipazione e dei conflitti sociali attualmente in atto su scala globale, Honneth stabilisce come tali manifestazioni di resistenza siano oggi del tutto prive della capacità di assumere la forma strutturata dell'indignazione pubblicamente articolata e di mostrare una potenziale di generalizzazione (Honneth 2015, pp. 356-357). Il neoliberalismo segna però, nonostante tutto e in maniera inequivocabile, uno spartiacque decisivo. Lo stesso Honneth «è costretto ad ammettere che lo slittamento dei modelli culturali con cui si interpreta il mercato, da lui ricostruito, pone la ricostruzione normativa nella condizione di non poter più puntare, per il presente, su contro-movimenti normativi» (Fazio 2018, p. 223).

Valori e ideali della realtà sociale ricostruiti normativamente possono però andare incontro a una riconfigurazione di significato conseguente al mutamento del contesto pratico all'interno del quale trovano applicazione. Una stessa norma critica può cioè svilupparsi in “una prassi sociale inimmaginabilmente lontana dal contenuto di senso originale”. Il progetto normativo di carattere genealogico si sviluppa allora come analisi del «contesto reale di applicazione delle norme morali» (Honneth 2012a, p. 85), senza la quale la critica sociale «non potrebbe essere sicura che gli ideali da lei coltivati nella

prassi sociale possiedano ancora il significato normativo che originariamente li distingueva» (ibidem). L'approccio genealogico deve allora necessariamente integrare l'approccio ricostruttivo, poiché se da una parte, come visto, le norme della critica devono trovare un ancoraggio all'interno di pratiche e istituzioni sociali già operanti, di queste deve essere costantemente verificato quanto contenuto del loro significato morale originario esse conservino. Con questo secondo approccio, la linea di continuità tra Nietzsche e Foucault deve integrare la matrice hegeliana della ricostruzione normativa. Come nell'approccio normativo al capitalismo di carattere ricostruttivo la sociologia gioca un ruolo di sostegno teorico imprescindibile rispetto alla ispirazione filosofica hegeliana di fondo, così nell'approccio genealogico, la teoria sociologica contribuisce a svelare i cambiamenti sociali di significato degli ideali di partenza. Come è stato notato, «lo stesso criterio che guida la ricostruzione normativa del mercato ne *Il diritto della libertà*, ossia il criterio della cooperazione attraverso il mercato, sembra divenire, da criterio «immanente», un criterio puramente «esterno» al capitalismo» (Fazio 2018, p. 221). In *Il diritto della libertà*, il fatto stesso che gli individui riproducano e aderiscano socialmente alle istituzioni della libertà sociale sancisce in termini ricostruttivi la legittimità di queste ultime; il contesto del neoliberalismo stabilisce comunque un momento di rottura in cui «la promessa di libertà sociale sembra ridursi a promessa di libertà meramente individuale e il mercato diviene «un organo della competizione per massimizzare la propria utilità nel modo più astuto» (Honneth 2015, p. 353); tale deficit di legittimazione sociale, secondo Honneth, deve però essere visto come una *distorsione* e non come una *patologia sociale*: esso non è legato alla ricostruzione normativa che fa del mercato una sfera della libertà sociale, ma alla possibilità che contromovimenti normativi contribuiscano al rilancio del progetto della libertà sociale del mercato attraverso la riconquista di un terreno già conquistato in passato. Nei saggi presi in considerazione nel secondo paragrafo, invece, il neoliberalismo stravolge in maniera complessiva e paradossale ideali normativi ormai del tutto manipolati in termini ideologici. Il neoliberalismo è qui patologico e non meramente distorto, poiché il meccanismo ideologico di manipolazione strumentale di istanze emancipative produce condizioni contestuali concrete ed effettive, che entrano in aperta contraddizione con le stesse premesse normative originarie.

5. Conclusioni

In questo saggio ci siamo soffermati su alcuni passaggi dell'opera di Honneth, al fine di enfatizzare qual è il ruolo della teoria sociologica all'interno di

due particolari momenti del programma normativo e teorico-critico del pensatore tedesco. Come visto, i riferimenti sociologici non si configurano come meri sostegni esterni ad approcci normativi fondati filosoficamente, ma ne costituiscono momenti costitutivi. Le fasi di confronto con il capitalismo inteso in senso ampio e con il neoliberalismo in misura più circoscritta, sembrano mostrare, dal punto di vista della interpretazione sociologica del capitalismo, sia punti di forza che criticità. Per quanto riguarda la ricostruzione normativa che attraversa *Il diritto della libertà*, la proposta di Honneth sembra avere il merito di insistere sulla definizione della legittimazione sociale dell'economia di mercato capitalistica. Tale definizione rende il capitalismo sociologicamente ancorato a uno sfondo comune fatto di relazioni, norme e valori condivisi. Il capitalismo può così essere letto attraverso lenti squisitamente sociologiche, facendo emergere, di riflesso, i limiti delle teorie del capitalismo secondo le quali esso rappresenta un contesto del tutto privo di norme sociali e morali, estraneo dunque alla possibilità di assorbire qualsivoglia aspettativa normativa. Per quanto riguarda le principali criticità sociologiche riscontrabili in questo approccio, proponiamo di sintetizzarle in tre punti, tra loro inevitabilmente intrecciati. I riferimenti sociologici che accompagnano la ricostruzione normativa possono essere tacciati di eccessivo idealismo (Honneth 2015, p. 245). Inoltre, favorendo la dimensione dell'integrazione sociale e del consenso morale, esso tende a non tenere in debita considerazione i rapporti di potere e i capovolgimenti ideologici della stessa fonte di legittimazione ricostruita normativamente. Infine, l'approccio normativo ha come esito un restringimento del campo empirico, poiché orientato a leggere il deficit di legittimazione sociale del neoliberalismo in termini di assenza di contro-movimenti normativi. In definitiva, l'approccio ricostruttivo può apparire eccessivamente conciliante (Cortella 2017): diluisce la sua portata critica, essendo questa troppo legata alle norme già vigenti, seppure socialmente costruite, di una comunità. Si tratterebbe di una sorta di *deriva internista*, per cui la norma giustifica la sua validità critica in quanto effettiva piuttosto che in quanto legittimata (Cortella 2017). L'approccio genealogico al capitalismo, si sofferma sulla stratificazione dei significati assunti dall'ideale dell'autorealizzazione e su come essi siano stati prima recepiti dal capitalismo, attraverso il *medium* della critica artistica, per poi essere manipolati totalmente al fine della riconfigurazione delle dinamiche di valorizzazione del capitale. L'approccio genealogico è in grado di afferrare discontinuità e fratture storico-sociali, inquadrandole all'interno di dinamiche di potere e di meccanismo ideologici. Al tempo stesso, la principale criticità che sembra evidenziare, rivolto come è, appunto, alla enfaticizzazione delle discontinuità, è rischiare di perdere di vista la dimensione socialmente normativa dell'economia di mercato, senza necessariamente dover tornare a considerarla come una sfera extra-normativa che richiede una costante legittimazione "esterna".

Riferimenti bibliografici

- Alexander J. (2002), *Ripensare lo sviluppo intellettuale di Durkheim: le complesse origini della sociologia della cultura*, in Rosati M., Santambrogio A., a cura di, *Emile Durkheim, contributi ad una rilettura critica*, Meltemi, Roma.
- Boltanski L., Chiapello È. (2014), *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine.
- Camozzi I. (2012), “Axel Honneth e la sociologia contemporanea. Un’affinità quasi elettiva”, in *Quaderni di Sociologia*, 60-2012, pp. 111-128.
- Cortella L. (2017), “I problemi irrisolti della negazione determinata. Rahel Jaeggi fra contestualità e trascendenza”, in *Consecutio Temporum*, anno 2, n.3, pp. 329-337.
- Crespi F., Santambrogio A., a cura di (2013), *Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione*, Morlacchi, Perugia.
- Durkheim È. (2016), *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, Callegaro F, Marcucci N., a cura di, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Ehrenberg A. (2010), *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino.
- (2017), *What we talk about when we talk about mental health: towards an anthropology of adversity in individualistic society*, in Neckel S., Schaffner A.K., Wagner G., edited by, *Burnout, Fatigue, Exhaustion: An Interdisciplinary Perspective on a Modern Affliction*, Palgrave, Basingstoke.
- Fazio G. (2017), “Dalla critica ricostruttivo-immanente della modernità alla genealogia del neoliberalismo. Axel Honneth e i problemi di una teoria critica della società oggi”, in *Consecutio rerum*, anno 2, n.4, pp. 201-230.
- Fraser N., Honneth, A. (2007), *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma.
- Honneth A. (1993), *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un’etica post-tradizionale*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- (1996), “Patologie del sociale. Tradizione e attività della filosofia sociale”, in *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, 18, IX, pp. 295-328.
- (2002), *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano.
- (2007), *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma.
- (2010), *Capitalismo e riconoscimento*, in Solinas M., a cura di, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze.
- (2010a), *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell’individualizzazione*, in Solinas M., a cura di, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze.
- (2010b), *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, in Solinas M., a cura di, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze.
- (2010c), *Riconoscimento come ideologia*, in Solinas M., a cura di, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze.
- (2011), *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Piromalli E., a cura di, Mimesis, Milano-Udine.

- (2012), *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Carnevale A., a cura di, Pensa-Multimedia, Lecce-Rovato.
- (2012a), *La riserva genealogica di una critica sociale ricostruttiva. L'idea di critica nella Scuola di Francoforte*, in Carnevale A., a cura di, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Pensa-Multimedia, Lecce-Rovato.
- (2015), *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice, Torino.
- (2016), *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano.
- Piromalli E. (2011), *Introduzione*, in Honneth A., *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989*, Mimesis, Milano-Udine.
- (2012), *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine.

Il nuovo capitalismo del valore condiviso: dinamiche del riconoscimento

di *Laura Gherardi*

1. Valorizzazione delle risorse e valore condiviso: un percorso di ricerca

Nella cultura del capitalismo post-crisi emerge un nuovo parametro di riconoscimento dell'azione economica: il principio della valorizzazione delle risorse per la creazione di valore condiviso (Porter e Kramer 2011), ovvero valore economico, ambientale e sociale insieme.

In questo contributo, si articola un percorso di ricerca volto a comprendere il cambiamento - nella cultura del capitalismo, nelle pratiche delle imprese e nelle dinamiche del riconoscimento - che consegue alla centralità che ha assunto il principio di valorizzazione delle risorse.

Per comprendere il cambiamento culturale, al paragrafo 2 si analizza la nuova cultura del capitalismo basata sul principio di valorizzazione delle risorse, utilizzando il modello delle Economie della Grandezza (Boltanski e Thévenot 1991). La nuova assiologia è spesso riassunta nei termini del passaggio dal valore per l'azionista al valore per tutte le parti interessate dall'attività dell'impresa. La cultura del capitalismo post-crisi è qui formalizzata, per utilizzare il lessico del modello di riferimento, nei termini di una nuova Città: la Città della Sostenibilità (Gherardi e Magatti 2012). L'eroe, il "grande", nella Città della Sostenibilità, è un valorizzatore delle risorse, l'antieroe, il "piccolo", è uno sfruttatore delle risorse; il grande crea valore condiviso, cioè valore insieme economico e sociale, il piccolo crea valore economico a detrimento del sociale e dell'ambiente.

Questo cambiamento culturale influenza le pratiche delle imprese? Per rispondere a questa domanda, si menzionano, al paragrafo 3, alcune tra le più recenti ricerche in materia che mostrano l'emergere, nel contesto nazionale e

internazionale, di nuovi modelli di business centrati sul principio di valorizzazione. Tra queste, particolare rilievo è dato ai risultati di una ricerca plurienale, condotta in équipe, in oltre cento contesti professionali in Italia (Magatti 2018). Dall'osservazione, sono emersi diversi modi di valorizzare le risorse nella pratica delle imprese, che possono essere raggruppati in tre idealtipi di azione. Si espongono poi le linee essenziali di questi idealtipi di azione, costruiti sul modo della sociologia pragmatica (eg. Lemieux 2009). Si tratta di azioni che nel proprio svolgimento non solo rispettano i principi di giustizia, come tradotti nelle leggi in materia e nelle consuetudini, ma che ne seguono di ulteriori in favore del destinatario dell'azione, accrescendone una capacità materiale e/o simbolico-identitaria, la sua acquisizione e/o il suo riconoscimento (Gherardi 2018). Queste azioni, che convergono nella produzione di valore condiviso, sono sostenute da un sistema motivazionale molto diverso da quello che caratterizza la realizzazione di sé individualizzata.

Al paragrafo 4 si dirà come, di pari passo con il riconoscimento dell'azione di valorizzazione delle risorse, si diffonda, nella letteratura e nei discorsi delle persone che contribuiscono alla creazione di valore condiviso in impresa, un nuovo ideale culturale della realizzazione di sé. Una realizzazione di sé "contributiva", che dipende più dal contributo che singoli e organizzazioni offrono alla creazione di valore condiviso che dal miglioramento continuo della performance individuale. La diffusione di questo ideale culturale, che propone come parte integrante del processo di soggettivazione il contributo che le persone offrono al "comune" o "condiviso", non ha nulla di deterministico. Le piste di ricerca aperte dal lavoro qui esposto, unitamente ai suoi limiti, sono menzionate nelle conclusioni.

2. Il riconoscimento della valorizzazione delle risorse: la Città della Sostenibilità

Per descrivere la trasformazione dei parametri del riconoscimento dell'azione economica, per mostrare dunque come il principio di valorizzazione delle risorse o di creazione di valore condiviso riorganizzi la cultura del capitalismo post-crisi, utilizziamo l'architettura analitica del modello delle Economie della Grandezza (Boltanski e Thevenot 1991).

Tale modello, di particolare utilità per sistematizzare le evoluzioni del capitalismo sul piano culturale, è composto da Città: ogni Città è una costruzione metafisica che risponde a un principio di grandezza – che dice chi è grande e chi è piccolo rispetto a un determinato rapporto¹ – e a ogni Città si

¹ Per una schematizzazione della teoria in esame, vedi Nachi 2006.

correla un mondo comune, che estende la teorizzazione al mondo delle pratiche quotidiane. Si tratta di un modello dinamico, in cui alle prime sei Città (*Ibidem* 1991) sono state aggiunte una settima – la Città per progetti, (Boltanski e Chiapello 2014 [1999]) – e un’ottava – la Città della Sostenibilità (Gherardi e Magatti 2012). Le Città fino ad oggi formalizzate sono dunque otto: la Città dell’Ispirazione, in cui il grande è talentuoso, sul modo dell’artista, il piccolo banale; la Città Mercantile, in cui il grande è colui che sapendo cogliere l’opportunità migliore è più ricco, mentre il piccolo è incapace di fare affari; la Città Industriale in cui il grande è performante, il piccolo inefficace; la Città della Fama, in cui il grande è celebre, il piccolo sconosciuto; la Città Civica, in cui il grande è rappresentativo dell’interesse generale, mentre il piccolo rappresenta solo il proprio interesse particolare; la Città Domestica, in cui il grande è colui che è venuto prima, sul modello dell’antenato, mentre il piccolo è l’ultimo arrivato; la Città per Progetti, in cui il grande è occupabile, mobile dunque tra un progetto professionale e l’altro, mentre il piccolo è immobile e non occupabile; la Città della Sostenibilità, in cui il grande è un valorizzatore delle risorse umane, sociali e ambientali, mentre il piccolo è colui che le depaupera.

Così come i principi organizzativi della Città per Progetti sono stati rinvenuti analizzando un corpus di articoli di letteratura manageriale degli anni ‘90 (Boltanski e Chiapello 2014 [1999]), la modellizzazione della Città della Sostenibilità è stata effettuata sulla base dell’analisi di un corpus di articoli letteratura manageriale ed economica internazionale pubblicati dopo il 2008².

La letteratura analizzata critica il modello di sviluppo capitalistico pre-crisi in primo luogo di *shortermismo* e di *creazione di valore per i soli azionisti*. La logica della produzione che ha guidato i decenni alle nostre spalle viene riletta ora come logica dello *sfruttamento* intensivo delle risorse sociali e ambientali a diniego dei *costi* che questo comporta per le *collettività*. Nella letteratura analizzata, sono dunque condannate le organizzazioni che, secondo il modello di sviluppo del *capitalismo manageriale azionario* (Gallino 2009), operano a detrimento *degli stakeholders* e, più in generale, della *so-*

² A questo fine sono stati selezionati oltre 40 articoli apparsi sulla più nota letteratura manageriale ed economica internazionale dopo il 2008, riguardanti il tema della sostenibilità. Gli articoli, analizzati con l’ausilio del software per la ricerca qualitativa Nvivo 8, sono stati pubblicati su giornali economici in versione on-line – *Il Sole 24 ore*, *The Wall Street Journal*, *The Times*, *Les echos* – e su periodici economici destinati ad operatori economici di diversi settori e livelli - *Harvard Business Review*, *The Economist*, *L’impresa*, *Revue Française de Gestion*. I vocaboli e le espressioni in corsivo sono mutuati direttamente dalla letteratura di riferimento, in cui ricorrono con alta frequenza. Per un approfondimento, si rimanda a Gherardi e Magatti 2012.

cietà, decomponendo le ecologie naturali, biologiche e sociali in cui operano. L'antieroe, nella letteratura analizzata, è l'impresa che distrugge valore, laddove la nozione di valore si amplia a comprendere risorse extra-finanziarie. Il piccolo qui è l'irresponsabile, il free-rider dei commons, incurante delle conseguenze della propria azione sulla collettività o, nel linguaggio dell'impresa, dei propri impatti o esternalità. Il grande della Città Mercantile, l'impresa tesa al mero profitto che sfrutta i diversi tipi di risorse per guadagnare di più, è delegittimato. Al contrario, le organizzazioni definite "grandi", proposte come modello nella Città della Sostenibilità, oppongono alla logica dello sfruttamento intensivo una logica di rigenerazione delle risorse.

Valorizzano dunque le risorse umane, sociali e ambientali in una prospettiva di lungo periodo, creano valore condiviso perseguendo uno sviluppo integrale. Questo è un primo vincolo che pesa su un mondo sostenibile. Appartenendo le risorse, di norma, a diversi territori, un secondo vincolo è che l'impatto dell'azione non sia calcolato solo nel suo risultato, ma durante le diverse fasi, dunque, nel linguaggio dell'impresa, in una prospettiva estesa a tutto il ciclo di vita del prodotto e a tutti gli anelli della catena del valore. Un terzo vincolo è che non si effettui un trade-off entro una stessa risorsa, secondo un principio di equilibrio – è il caso, ad esempio, della crescita di produttività di un suolo tramite fertilizzanti che, sul lungo periodo, distruggano il terreno stesso.

La figura su cui poggia la Città della Sostenibilità è quella dell'ecosistema in equilibrio, il bene comune è la salute degli uomini - generazioni presenti e future - legata alla salute del pianeta. Così come oppone il lungo periodo al breve, la Città della Sostenibilità oppone agli indici di ricchezza tipici del periodo alle nostre spalle – tra cui, ad esempio, il PIL³ – una più ampia concezione del ben-essere. L'allargamento dell'ecosistema di riferimento dell'impresa all'ampia comunità degli stakeholders si estende potenzialmente all'intero pianeta. Laddove il principio superiore comune – che legittima l'ordinamento, sempre provvisorio, delle persone in situazione – è la valorizzazione delle risorse, esempi emblematici della figura del grande, in impresa, sono il mentore, il coach, il formatore, il direttore delle risorse umane i cui sforzi sono tesi all'empowerment di coloro di cui è responsabile⁴. A

³ Il PIL è criticato, tra altre ragioni, perché non include indicatori sulla qualità della vita, sulla qualità dei prodotti, sulla loro durata e compatibilità ambientale, sulla soddisfazione del consumatore, sulla capacità di produrre reddito per il futuro, sulla partecipazione del valore con gli stakeholders.

⁴ In analogia con la buona organizzazione, il grande è potenzialmente responsabile verso l'intera società e il suo futuro.

partire dai collaboratori, che considera *persone* di cui vanno protette la *formazione* e la *qualità della vita*, oltre alla *sicurezza* e alla *salute psichica e sociale*. Così come l'organizzazione facilita lo sviluppo delle risorse *valorizzando l'unicità* delle diverse *ecologie* in cui opera, il grande sviluppa sostenibilmente i *talenti*, che *integra nella loro diversità*. Il sacrificio richiesto al grande è la rinuncia alla massimizzazione dell'utile che potrebbe derivargli, sul breve periodo, dallo sfruttamento delle risorse.

La legittimazione e il riconoscimento dell'azione economica passano dunque dalla capacità di creazione di valore condiviso (Porter e Kramer 2011), di apportare cioè valore congiuntamente ai diversi tipi di risorse⁵. In un mondo sostenibile, trovano grande spazio oggetti *eco-compatibili*, o che hanno una seconda vita perché sono *riciclati*, o facilmente *smaltibili* e, più in generale, riconducibili alla *green economy*. Ad essi si aggiungono gli oggetti che permettono contemporaneamente una valorizzazione sul piano sociale, come i *prodotti equi e solidali*, le forme di *condivisione* e, più in generale, i beni relazionali e i *commons* (Ostrom 1990). La ricerca di nuovi strumenti di misurazione del valore creato è aperta a tutti i livelli (Stiglitz, Sen, Fitoussi 2010 [2009])⁶.

3. L'azione sociale di valorizzazione delle risorse: tre idealtipi

Alcune ricerche, svolte su diverse scale spaziali, confermano la rispondenza tra il modello di impresa valorizzatrice che caratterizza la letteratura e il piano delle pratiche di business. Ad esempio, tra altre, la ricerca di Meyer e Kirby (2012) mostra i casi di multinazionali quanto di piccole imprese nei cinque continenti che producono valore condiviso. O, come lo chiamano gli stessi autori, *mixed value* – “valore misto”, ovvero finanziario, economico, sociale, umano, ambientale insieme. L'idea che sostiene questi modelli di

⁵ Tipici dispositivi del mondo sostenibile sono, sul piano sociale, i sistemi di integrazione e di aggregazione, di istruzione, di formazione e di (ri)qualificazione, le leggi che li abilitano e i relativi esperimenti che stanno prendendo piede in alcune aziende – dall'insegnamento diffuso alle Faculty interne, al *coaching* a tutti i livelli aziendali al welfare aziendale personalizzato, alla co-produzione dei servizi. Ancora, le proposte di sottoscrizione di codici etici per alcune professioni, tra cui quella del manager, e quelle che legano la parte variabile del salario di qualcuno all'acquisizione di competenze da parte dei collaboratori, le leggi sulla sicurezza che si ampliano ad includere lo stress dei dipendenti, dunque gli indici che misurano il dispendio e lo spreco di risorse psicologiche e sociali.

⁶ Per portare un solo esempio interno al mondo delle imprese, si pensi all'introduzione del reporting integrato, in cui esse devono rendere conto dell'impiego e della valorizzazione dei diversi tipi di risorse in un solo bilancio.

business è che la produzione di valore economico sia oggi legata alla valorizzazione delle risorse contestuali – sempre tra loro interrelate – che verranno trasmesse alle generazioni future.

Anche nel contesto italiano, alcune ricerche confermano che un'avanguardia imprenditoriale incarna le dimensioni minime del modello di impresa sostenibile, con ottimi risultati economici (eg. Serio 2017)⁷. In particolare, nel testo che segue, riportiamo alcuni tra i risultati di una ricerca qualitativa pluriennale, condotta in équipe, su come il principio di valorizzazione delle risorse sia tradotto in azione dalle imprese italiane qualificate come valorizzatrici (Magatti 2018)⁸. Le imprese studiate – e, più in generale, le cento organizzazioni che hanno costituito il campione della ricerca⁹ – valorizzano le risorse in diversi modi, raggruppabili in tre idealtipi di azione. Gli idealtipi ad oggi modellizzati, sul modo della sociologia pragmatica¹⁰, sono i seguenti:

- 1) Il primo idealtipo è l'abilitazione, in cui A contribuisce all'autonoma realizzazione di B, in almeno un ordine di grandezza (Boltanski e Thévenot 1991). È il caso, ad esempio, tanto del supervisore che, facendo di ogni momento un'occasione di trasmissione, contribuisce all'autonomia dei propri subordinati nel minor tempo possibile, anziché mantenersi indispensabile, quanto della collaborazione tra associazioni in cui vi è un trasferimento integrale di competenze. L'autorità di conoscenza concepisce, qui, il proprio ruolo sul modello del complesso antropologico maestro-discepolo in cui il maestro valorizza il discepolo al punto da metterlo in condizioni di diventare più bravo di lui. Un esempio storico emblematico di questa azione è il rapporto Barrow-Newton¹¹. In impresa, gli esempi più significativi che abbiamo riscontrato riguardano la trasmissione della

⁷ Si segnala anche la ricerca condotta su un campione di 22.000 PMI (Magatti 2015) in cui questa avanguardia è stimata attorno al 20% delle PMI della penisola.

⁸ Per una panoramica più generale e multimediale, si rimanda anche all'Archivio della Generatività Italiana (www.generativita.it).

⁹ Oltre alla maggioranza di imprese profit, il campione è costituito anche da alcune imprese di terzo settore e associazioni.

¹⁰ Per ogni azione analizzata, sono state considerate le regolarità che essa segue in rapporto a dei vincoli, rintracciandone riferimenti nella letteratura e nella storia. In particolare, i vincoli sono dati dai principi che fanno da minimo comune denominatore ad alcune tra le più teorie contemporanee della giustizia. Per un approfondimento di questo punto, si rimanda a Gherardi 2018.

¹¹ Dalle fonti storiche, sappiamo anche che Barrow si era speso per fare avere a Newton una borsa di ricerca di cui potesse vivere, che gli aveva aperto la propria biblioteca personale, che lo aggiornava costantemente sui propri avanzamenti. E che Barrow indirizzava le ricerche di Newton e gli suggeriva idee su quelle stesse teorie, su cui sapeva che l'alunno stava lavorando, che rendevano obsolete le proprie. Abdicò in favore di Newton alla Cattedra di Professore Lucasiano quando Newton aveva 27 anni.

conoscenza, ora all'interno di team in cui ogni membro aggiorna costantemente gli altri sui propri risultati, comprimendone il tempo di avanzamento, ora tra un superiore gerarchico e le persone che forma, alcune delle quali, nel tempo, vanno ad occupare posizioni superiori alla sua.

- 2) Il secondo idealtipo è l'investimento contributivo, in cui A contribuisce a istituire le condizioni per l'auto-emancipazione di un collettivo B, dotandolo di risorse materiali e simboliche. A differenza dell'abilitazione, qui A più che capacitare direttamente investe nell'infrastrutturazione delle condizioni per la capacitazione; a livello storico, emblematica è l'azione di Olivetti nei confronti della comunità costituita dai suoi dipendenti. Neele imprese che abbiamo osservato, non abbiamo rilevato casi di simile democratizzazione estrema del potere, quanto azioni in cui A investe tempo, denaro ed energie nella co-costruzione di valore condiviso (Porter e Kramer 2011), laddove potrebbe invece massimizzare l'utile individuale. Un esempio emblematico è costituito da quegli imprenditori che sovvenzionano per i primi anni gli spin-off dei dipendenti senza chiedere nulla in cambio, anziché bloccarli come la razionalità di mercato indicherebbe.
- 3) Il terzo idealtipo è la valorizzazione di un bene comune, in cui A valorizza, ad esempio, le risorse ambientali oltre i limiti imposti dalla legge a beneficio delle generazioni future e presenti (B). Esso è un portato diretto della normatività che abbiamo visto caratterizzare la Città della Sostenibilità, in cui il valore delle risorse ambientali è penetrato anche grazie alla critica ambientalista - i cui albori risalgono a qualche decennio fa, ma che ha raggiunto la massima estensione solo nel dopo-crisi. Le stesse generazioni future sono entrate nella letteratura in esame solo di recente come *stakeholders* alla pari delle generazioni presenti, sotto il vessillo dell'equità intergenerazionale. Abbiamo trovato molti esempi di questa azione nelle organizzazioni studiate, non sorprendentemente visto che in un primo momento esse erano state selezionate in quanto rappresentative dei nuovi modelli di business. Nondimeno, però, spesso la valorizzazione è apparsa sbilanciata, laddove molte tra le organizzazioni studiate valorizzano le risorse ambientali oltre i limiti legali, ma non, ad esempio, quelle sociali (o viceversa).

4. Riconoscimento e realizzazione di sé

La valorizzazione delle risorse umane, sociali e ambientali come criterio di riconoscimento, affianca alla creazione di valore finanziario (Città Mercantile) l'apprezzamento per il contributo di singoli, gruppi e organizzazioni

alla fioritura dei diversi tipi di risorse (Città della Sostenibilità). Ad essa si accompagna, nella letteratura manageriale, la promozione di un ideale della realizzazione di sé diverso da quello, noto, della realizzazione di sé nella performance individuale. Un ideale che possiamo chiamare realizzazione di sé “contributiva”, perché abilitata dalla valorizzazione delle risorse, ovvero dal contributo che il soggetto offre – direttamente o indirettamente – alla realizzazione di altre persone.

Un primo nucleo di questa forma di realizzazione di sé è stato abbozzato, nella letteratura economica e manageriale internazionale degli anni ‘90, di pari passo con le esigenze di incentivare la collaborazione e la circolazione della conoscenza per l’innovazione, all’interno delle imprese e tra imprese. Il tema viene progressivamente sviluppato, in particolare negli ultimi anni e in riferimento alla leadership, come si vede, ad esempio, in *On Leadership* (HBR 2011), che raccoglie gli articoli più significativi sul tema dagli anni ‘90 al 2008, eg. «Nessun risultato individuale può dare altrettanto piacere che guidare un gruppo di persone al raggiungimento di un obiettivo importante (...), la profonda soddisfazione interiore (deep inner satisfaction) di aver fatto crescere altre persone ed aver così reso il mondo un posto migliore. Questa è la sfida e il compimento della leadership autentica» (George, Sim, McLean e Mayer 2011 [2007], trad. nostra, p. 177).

A livello soggettivo, la contribuzione all’autonoma realizzazione altrui – in cui si traducono le azioni di valorizzazione delle risorse modellizzate al paragrafo precedente – pare costituire un volano per la realizzazione di sé che fa concorrenza alla performance individuale. Lo stesso ideale della realizzazione di sé contributiva, che si dà nella collaborazione per il riconoscimento e non nella lotta (Honneth 2009), emerge dalle parole di tante delle persone che abbiamo intervistato nel corso della ricerca citata al paragrafo precedente.

Spostando l’analisi sul piano soggettivo, occorre prendere sul serio la motivazione che tanti intervistati, nelle organizzazioni studiate, portano riguardo le azioni di valorizzazione che essi compiono, ben al di là dei limiti legali imposti, dei diversi tipi di risorse. Ovvero, l’intima soddisfazione che essi dicono di trarre dal contribuire all’autonoma realizzazione altrui, direttamente e/o indirettamente (ovvero lavorando sui contesti e sulle risorse che la abilitano). In alcune imprese studiate, il piacere della contribuzione pare essere la base su cui si riorganizza il modello di business. Alcuni ci hanno spiegato che non si tratta di azioni antieconomiche, ma di investimenti di medio periodo, di azioni che – tenendo insieme crescita economica, umana, ambientale e sociale – creano un valore alla base della sostenibilità stessa dell’azienda e delle sue squadre di lavoro¹².

¹² Un esempio su tutti, il caso di un imprenditore nel settore agricolo che ci ha spiegato

Sappiamo che l'idea di realizzazione di sé che si diffonde in una certa società cambia a seconda delle congiunture sociali ed economiche (*Ibidem*) e che la crisi iniziata nel 2008 pone oggi una situazione inedita, in cui la domanda di realizzazione di sé contributiva è già stata intercettata da importanti settori della produzione.

L'ideale della realizzazione di sé contributiva impone un ripensamento del processo di soggettivazione, nel senso che possa avervi un ruolo la contribuzione del soggetto alla realizzazione di altre persone, tematizzata più spesso come un "dare i mezzi per l'autonomia". La descrizione prevalente del processo di soggettivazione è, infatti, quella di un autosviluppo in cui il soggetto si scontra con gli altri e incontra la norma. Nella più recente versione di Butler, ad esempio, la soggettivazione è data dalla torsione del soggetto che si ripiega su se stesso (Butler 2009 [1999]).

Se è vero che le forme e i modi della realizzazione di sé sono plurali, se non c'è un *one size fits all* nella realizzazione di sé, acquisire grandezze o riconoscimento potrebbe non essere per tutti, e una volta per tutte, l'ultima tappa del processo di soggettivazione. Su questo insiste parte della filosofia degli ultimissimi anni (eg. Ricoeur 2005 [2004])¹³. Le stesse persone, in ambiti e momenti diversi della loro vita, possono trarre soddisfazione dall'una e dall'altra forma che, nella pratica, spesso coesistono¹⁴.

5. Riflessioni conclusive

Il riconoscimento della valorizzazione delle risorse da parte di organizzazioni e di singoli, che abbiamo mostrato essere criterio fondativo della nuova normatività del capitalismo post-crisi, incentiva forme di collaborazione per

che il suo rinunciare a sfruttare il terreno forzando la crescita di pomodoro su pomodoro è economicamente intelligente, perché può continuare a coltivare lo stesso terreno per anni, anziché dover delocalizzare la produzione con i rischi e i costi correlati a questo processo.

¹³ Se seguiamo, ad esempio, tra altri, Guido Cusinato, il processo di soggettivazione - o realizzazione di sé contributiva, come lo abbiamo chiamato - è inaugurato da un atto di auto-trascendimento attraverso il quale il soggetto supera l'orizzonte del proprio sé per contribuire alla valorizzazione, all'incremento di valore di altri e per altri: «Il processo di formazione della singolarità, per procedere, ha bisogno di rivolgersi ad una pratica di cura del mondo che è anche apertura e inaugurazione di senso [...] Ciò che caratterizza la mia singolarità non è l'identità di un'essenza o l'invarianza gestaltica di una forma, bensì l'unicità e l'ineducibilità del processo con cui prendo forma uscendo da me stesso. Certo, prima è necessario lottare per ottenere un riconoscimento sociale in modo da diventare un sé, ma oltre un determinato limite ogni ulteriore rafforzamento de sé si traduce in una dispersione della propria singolarità. A quel punto non accedo alla mia singolarità che uscendo da me, non esisto che prendendo le distanze da me stesso e dalla stessa lotta per il riconoscimento che ne è alla base» (Cusinato 2014, p. 14 e p. 16).

¹⁴ Per un approfondimento su questo punto, si rimanda a Gherardi 2008.

il riconoscimento da cui emerge la creazione di valore condiviso. Il riconoscimento della valorizzazione dei diversi tipi di risorse indica, a livello macro, una nuova via che le economie mature possono percorrere per sostenere uno sviluppo umano integrale (Magatti e Gherardi 2014). Nel medio-lungo termine, la valorizzazione delle risorse umane, sociali e ambientali impoverite nella fase di sviluppo precedente diventa sia profittevole che fonte di riconoscimento sociale. Nel mondo del lavoro, l'apprezzamento di forme di collaborazione per il riconoscimento – tra cui la capacitazione di altri (Nussbaum e Sen 1993; Nussbaum 2011) – apre, da un lato, una possibile pista di ricerca sulle trasformazioni nelle forme di produzione del valore, quando esso sia definito come valore condiviso.

Dall'altro, la valorizzazione dei diversi tipi di risorse come criterio di riconoscimento per singoli e organizzazioni apre una pista di ricerca riguardo alla trasformazione degli ideali culturali che a essa si accompagnano. Come, ad esempio, l'ideale della realizzazione di sé, legato al processo di soggettivazione come da paragrafo 4.

A livello di teoria sociale, infine, la modellizzazione delle azioni di valorizzazione resta una pista di ricerca in sé aperta. L'individuazione e la modellizzazione di queste azioni è tanto più urgente quanto le azioni di valorizzazione delle risorse sono passibili di costituire il polo opposto rispetto alla dominazione¹⁵. Esse restano da studiare in profondità per quanto riguarda le emozioni e le gratificazioni che ad esse si accompagnano. Per quante ipotesi si possano fare su quale sia il desiderio che soggiace alle azioni di dotazione, che peraltro supponiamo possa avere diversi volti, non cambia l'effetto pro-sociale di tali forme di relazione. Queste azioni, che eccedono in favore del destinatario la giustizia come tradotta dalle leggi e dalle consuetudini, sono un volano di cambiamento sociale in particolare quando rovescino le relazioni di potere e/o quando, diventando esemplari, contribuiscano ad un innalzamento della soglia di giustizia, ad esempio informando cambiamenti legislativi.

Bibliografia

Boltanski L., Chiapello E. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris (trad.it. *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano, 2014).

¹⁵ Altrove (Gherardi 2018) le azioni di valorizzazione, chiamate azioni di dotazione, sono state definite come azioni che accrescono la forza negoziale del destinatario, aumentandone una capacità materiale e/o simbolico-identitaria, la sua acquisizione e/o il suo riconoscimento. Le azioni di dominazione, ridefinita come espropriazione, sono quelle azioni che (a simmetrico di quelle di dotazione) espropriano il destinatario di una capacità materiale e/o simbolico-identitaria, della sua acquisizione e/o del suo riconoscimento (*Ibidem*).

- Boltanski L., Thévenot (1991), *De la justification: les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris.
- Butler J. (1999), *Subjects of desire*, Columbia University Press (trad.it *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma, 2009).
- Cusinato G. (2014), *Periagogé: singolarità e filosofia come cura del desiderio*, QuiEdit, Verona.
- Gallino L. (2009), *L'impresa irresponsabile*, Einaudi, Torino.
- George B., Sim P., McLean A. N., Mayer D. (2007), "Discovering your authentic leadership", *Harvard Business Review*, Harvard Business Press, 85/2, pp. 129-138.
- Gherardi L. (2018), *La dotazione: l'azione sociale oltre la giustizia*, Mimesis, Milano.
- Gherardi L., Magatti M. (2012), "Sur le renouvellement du capitalisme. Vers un monde soutenable?", *Revue du MAUSS*, La Découverte, Paris, 36, pp. 487-510.
- Harvard Business Review (2011) *On leadership: 10 must read*, Harvard Business Press, Harvard.
- Honneth A. (2009), *The I in the we: Studies in the Theory of Recognition*, Polity Press.
- Lemieux C. (2009), *Le devoir et la grace*, Economica, Paris.
- Magatti M., a cura di (2015), *La nuova borghesia produttiva: un modello per il capitalismo italiano*, Guerini, Roma.
- Magatti M., Gherardi L. (2014), *Una nuova prosperità: quattro vie per una crescita integrale*, Feltrinelli, Milano.
- Magatti M., a cura di (2018), *Social generativity: a relational paradigm for social sciences*, Routledge, London.
- Mayer C., Kirby J. (2007), *How the Explosion of Capitalism Abroad Will Change Business Everywhere*, Harvard Business Review Press, Harvard.
- Nachi M. (2006), *Introduction à la sociologie pragmatique*, Armand Colin, Paris.
- Nussbaum M. (2011), *Creating capabilities: the human development approach*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Nussbaum M., Sen A. (1993), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford.
- Ostrom E. (2009), *Governing the Commons*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Porter M.E., Kramer M.R. (2011), Creating Shared Value. *Harvard Business Review*, 89 (1/2), pp- 62-77.
- Ricoeur P. (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Editions Stock, Paris (trad.it. Percorsi del riconoscimento, Raffaello Cortina, Milano 2005).
- Serio L. (2017), *Medie eccellenti. Le imprese italiane nella competizione internazionale*, Guerini e Associati, Milano.
- Stiglitz J. E., Sen A., Fitoussi J.P. (2009), *Mismeasuring our lives: why GDP doesn't add up*, The New Press, New York.

Il capitalismo informazionale nella società delle reti. Evoluzione e critica della teoria sociale di Manuel Castells

di Mario Tirino

1. Information Age Trilogy

Con la “Information Age Trilogy”, composta da *La nascita della società in rete* (1996), *Il potere delle identità* (1997) e *Volgere di millennio* (1998), Manuel Castells ha pubblicato «un *opus magnum* di carattere generale che si colloca decisamente nell’ambito della teoria sociale complessiva» (Martinotti 2002: XI). In oltre mille pagine il sociologo catalano prova a sviluppare una *grounded theory* della Network Society, come egli stesso chiarirà (Castells 2000, Castells 2009). Secondo la definizione generale di Noble e Mitchell (2016: 34), che sintetizzano vari contributi (Glaser e Strauss 1967, Strauss e Corbin 1994, Crooks 2001), la *grounded theory* «is a research method concerned with the generation of theory, which is ‘grounded’ in data that has been systematically collected and analysed. It is used to uncover such things as social relationships and behaviours of groups, known as social processes». Alcuni studiosi hanno avanzato dubbi sulla metodologia di ricerca di Castells, con particolare riferimento all’uso e all’interpretazione delle raccolte di dati, sottolineando che il successo dei suoi lavori «is based on the imaginative concepts that he has produced as a contemporary diagnostician of society, rather than on his figures and tables or his own research» (Ampuja 2010: 106). Sorvolando sulle questioni metodologiche, l’accordo della comunità accademica è pressoché totale sulla natura di teoria generale delle riflessioni di Castells, che mirano a offrire un’analisi unificata dei processi economici, culturali e sociali legati all’avvento della società dell’informazione. In questa prospettiva, concordiamo con Martinotti (2002: XXVII), nel riconoscere come principale merito del lavoro di Castells la capacità di «inserire l’analisi dell’innovazione nel campo delle tecnologie dell’informazione nel quadro della crisi delle economie del capitalismo di stato e delle profonde trasformazioni dell’organizzazione del lavoro nelle società del ca-

pitalismo di mercato, collegando (...) questi processi allo sviluppo dei movimenti sociali che hanno costituito la vera novità comparsa sulla scena nella seconda metà del XX secolo». In questo capitolo, intendiamo proporre una lettura critica della teoria sociale di Castells, alla luce del dibattito sviluppatosi negli ultimi anni sulle forme del capitalismo globale, finanziario e digitale.

1.1. L'informazionalismo

Un utile punto di partenza è ricercare nei lavori di Castells nell'ambito della sociologia urbana la radice del paradigma informazionale, compiutamente elaborato nella trilogia e negli scritti successivi. Già in *La questione urbana* (1972) e *The Informational City* (1989), studiando i processi organizzativi delle città americane ed europee, il sociologo catalano aveva intuito il passaggio dalla società capitalista industriale a un nuovo stadio del capitalismo, in cui è l'informazione il capitale e i network informativi i mezzi di produzione, tanto da incidere significativamente sulla vita sociale contemporanea (Anderson 2000: 79). Tale intuizione pone le basi per l'informazionalismo, ovvero quel paradigma tecnologico che sostituisce il paradigma industriale. Secondo Castells (2004), le origini dell'informazionalismo vanno rintracciate negli anni Settanta, quando la stagnazione economica impone una riorganizzazione profonda del capitalismo industriale, basata sull'implementazione delle tecnologie dell'informazione nei processi produttivi. Secondo Mandel (1972) questo nuovo regime tecnologico produce una pressione permanente all'accelerazione dell'innovazione. Inoltre, la flessibilità offerta al capitale dalla tecnologia dell'informazione produce una notevole accelerazione del processo di globalizzazione del capitalismo, offrendo agli imprenditori l'opportunità di sfruttare i network informativi per sbarcare sui mercati emergenti. Diversi critici hanno accusato Castells di determinismo tecnologico, perché, nell'analisi dell'ascesa del nuovo sistema globale (Castells 1996), egli considera lo sviluppo politico-economico come un'estrapolazione delle possibilità tecnologiche. Tuttavia, queste accuse non tengono conto dell'attenzione rivolta dal sociologo ai fattori culturali che favorivano l'ascesa della *network society*, come i movimenti studenteschi degli anni Sessanta e Settanta, che hanno contribuito a un «ethos of social autonomy and individual freedom, beyond the strictures of the state, corporations, and the patriarchy» (Harding 2006: 20). Castells spiega come tali movimenti, dall'America all'Europa, abbiano creato un clima favorevole all'ascesa della società dell'informazione: i valori sociali e culturali delle avanguardie movimentiste sono stati ereditati dalle stesse innovazioni progettuali che hanno

alimentato e modellato l'imminente rivoluzione tecnologica (Latham 2002). Sebbene gli architetti di questa nuova era non avessero partecipato alle proteste degli anni Sessanta, la tecnologia informatica si configura, in prima istanza, come una possibilità di realizzazione della libertà di espressione e dell'autonomia personale rivendicate dai movimenti, contro le chiusure gerarchiche della società industriale.

Alla base dell'informazionalismo, per Castells (1996: 11), c'è l'aumento della capacità umana di elaborare informazioni, reso possibile dalle evoluzioni di microelettronica, programmazione software e ingegneria genetica. A differenza della rivoluzione industriale, la tecnologia dell'informazione non è basata sui beni materiali prodotti nelle fabbriche, ma su servizi, commercio ed estrazione di valore dalla conoscenza e dalla comunicazione attraverso i network. In pratica, l'informazione è diventata la materia prima di tutte le attività umane ed è direttamente integrata nella cultura, nelle istituzioni e nell'esperienza quotidiana di centinaia di milioni di persone. Per lo studioso catalano, la società dell'informazione si struttura intorno ad alcuni elementi distintivi: lo spazio dei flussi (*space of flows*), che riducono le distanze tra i territori attraverso le reti; una specifica esperienza collettiva del tempo (*timeless time*), basata sulla possibilità tecnologica di manipolare la sequenza naturale degli eventi, e la realtà ipertestuale (*real virtuality*), che consente un'interconnessione globale capace di piegare le relazioni spaziali e temporali. Nell'informazionalismo l'azione della conoscenza sulla società diventa la principale fonte di produttività (Murphie e Potts 2003).

1.2. Il capitalismo nella società dell'informazione

L'informazionalismo è completamente distinto dall'industrialismo, poiché è orientato verso livelli crescenti di sviluppo tecnologico, stoccaggio illimitato, produzione e accumulo di conoscenze e livelli sempre più elevati di complessità di elaborazione (Kozinets, Hemetsberger e Jensen Schau 2008: 54). In questo paradigma, le regole di creazione e distruzione sono costantemente e deliberatamente modificate, basate su interazioni e adattabilità. Il capitalismo nella società delle reti si riorganizza intorno al potere delle informazioni, al globalismo e alle politiche di inclusione ed esclusione. Le condizioni materiali del nuovo capitalismo differiscono significativamente da quelle in cui si è sviluppata la società industriale: in *La nascita della società in rete* Castells descrive efficacemente la trasformazione del capitalismo industriale nella società delle reti. La rivoluzione tecnologica ha trasformato l'informazione in un potente veicolo per il capitale: la tecnologia ringiovan-

sce il capitalismo, iniettando velocità e connettendo persone, movimenti sociali e politici e culture in modi nuovi. Le nuove tecnologie non solo oltrepassano i sistemi politici, ma trascendono le differenze culturali tra le nazioni. L'informatica telematizzata, per Castells (1996), trasforma la diversità globale in unità e, infine, omogeneità. Il capitalismo informazionale è organizzato attorno a reti globali di capitale, management e informazione, che, mediando l'accesso al know-how tecnologico, assicurano produttività e competitività. Castells individua come cuore pulsante del sistema socioeconomico i network dell'informazione, che, attraversando confini geografici, nazionali, aziendali e persino demografici, producono una nuova morfologia sociale: l'accesso a tali network dà accesso a potere e controllo, creando così complessi meccanismi di inclusione/esclusione.

Per Castells, infatti, la società dell'informazione è plasmata non dall'azione umana, ma dalla struttura, mutante e adattabile, di network di differenti tipi (élite politiche dell'Unione Europea, mercati finanziari internazionali, cartelli criminali globali, sistema dell'informazione). Tali network informazionali, attraverso la circolazione di flussi di informazione, determinano nuove configurazioni di potere: il potere si crea negli *switch* che connettono persone e gruppi e si concentra nei *gatekeeper* che manipolano informazione e capitale (Castells 1996: 471). In tale sistema socioeconomico, in cui l'informazione diventa bene essenziale e propulsore di sviluppo economico, l'educazione svolge un ruolo centrale, poiché assicura ai network informazionali l'accesso a conoscenze, competenze e abilità per generare più informazione per l'espansione capitalista.

1.3. La nuova lotta di classe e i movimenti identitari

L'analisi di Castells descrive efficacemente l'inestricabile connessione tra livello tecnologico e livello sociale del funzionamento dei network. Ne *Il potere delle identità* (1997), infatti, egli si concentra sulla relazione tra struttura sociale e capitalismo informazionale, individuando la nuova "lotta di classe" (Anderson 2000: 81) nel conflitto tra coloro che sono connessi ai network informazionali e i marginalizzati, che ne sono esclusi. Nella sua ricerca di valore, la società di rete esclude tutti coloro in cui non riconosce un valore informazionale. A causa della forma iper-reattiva del capitalismo contemporaneo (Sennett 1998), la sopravvivenza dipende dall'adattabilità ai criteri di mercato: coloro che non si adattano diventano obsoleti ed esclusi (Harding 2006: 23-24). Il capitalismo dell'informazione definisce, dunque, un nuovo sistema di classe basato sul livello di utilizzo e interazione con le informazioni. L'esclusione strutturale di un'ampia fetta della popolazione

mondiale, indicata da Castells come “il quarto mondo”, rappresenta una sorta di prezzo da pagare per l’incapacità di un rapido adattamento al cambiamento informativo. La visione di Habermas (1962) della sfera pubblica come luogo di interazione per la realizzazione del cambiamento è sostituita, nella teoria di Castells, da una sorta di buco nero del capitalismo informazionale (Castells 1998), in cui coloro che sono in rete sopravvivono attraverso il continuo adattamento alle forze dell’informazionalismo e coloro che sono esclusi sono marginalizzati.

Il nuovo ordine informazionale, inoltre, cerca di cancellare le identità degli esclusi, tentando di omogeneizzare le personalità “dissidenti”. Tuttavia, Castells ritiene che l’omogeneizzazione culturale prodotta dal capitalismo informazionale sia un fenomeno in divenire, complesso e conflittuale: così, ovunque nel mondo, nascono movimenti politici e sociali che contestano l’egemonia del cosmopolitismo del nuovo mondo. In reazione a questi processi, gli esclusi diventano più aggressivi, rivendicando posizioni di resistenza e difendendo identità ed esperienze individuali, ritenute irrilevanti dal nuovo ordine tecnologico. Paradossalmente, per opporsi ad esso, gli esclusi ricorrono a codici comunicativi e culturali simili a quelli degli inclusi, con due eccezioni: il neotribalismo, che si oppone al cosmopolitismo dei dominanti, e la decentralizzazione dei network di opposizione, in una dimensione marginale rispetto ai network e alle alleanze politiche della società dell’informazione. La società dell’informazione erode lo spazio d’azione dei partiti legati ai conflitti del capitalismo industriale, favorendo la nascita di nuovi movimenti, che mettono in discussione la legittimità stessa dello Stato, pertanto attaccato dall’interno (i movimenti antisistema) e dall’esterno (il capitalismo informazionale globale).

Castells individua tre diverse tipologie di movimenti identitari: quelli fondati su valori religiosi, memorie collettive e condivisione di uno spazio territoriale (come fondamentalismi religiosi e nazionalismi) e, perciò, votati a un’idea di società chiusa; quelli basati sull’opposizione alle forze dominanti del capitalismo informazionale (come il movimento zapatista), che utilizzano le telecomunicazioni per organizzare network resistenti; quei movimenti (femministi, animalisti, ambientalisti), che provano a lavorare con i propri network per ricodificare anche i network degli “inclusi”.

1.4. La globalizzazione

La teoria di Castells compie un ulteriore salto quando colloca le dinamiche di inclusione/esclusione prodotte dalla società dell’informazione all’interno del quadro macropolitico delineatosi tra la fine degli anni Ottanta e la

metà degli anni Novanta. In *Volgere di millennio* (1998) lo studioso esamina eventi di ampia portata, come il collasso del regime sovietico e la trasformazione dell'economia comunista cinese, che hanno portato all'ascesa del capitalismo come unico sistema economico a livello globale. La globalizzazione economica, velocemente costruita dai network informativi, produce anche i citati *Black Holes* del capitalismo informazionale, ovvero intere regioni dell'Africa e i ghetti delle metropoli occidentali. Inoltre, nello scenario globale, un attore nuovo sono i network informativi generati da una classe criminale che opera a livello mondiale. Partendo dalla convinzione che, sulla scorta dei dati all'epoca disponibili, si potesse predire una radicalizzazione dei processi descritti nei primi due testi della trilogia, Castells (1998) sosteneva che il capitalismo informazionale avrebbe vissuto una fase espansiva irrefrenabile, sostenuta dalla comunicazione mobile, che ne avrebbe garantito la diffusione in ogni angolo del pianeta, concentrando sempre più il potere nelle mani di organizzazioni transnazionali come i mercati azionari e le istituzioni sovranazionali (Unione Europea, G7, Fondo Monetario Internazionale). Di fronte a evoluzioni di questo tipo, gli esclusi, quanto più si sarebbero allontanati dalle logiche e dai movimenti del capitale informazionale, tanto più sarebbero stati attratti verso la criminalità o i movimenti di resistenza identitaria.

2. Il concetto di network

Per perseguire l'obiettivo di una critica della teoria sociale di Castells, il concetto di network è uno strumento particolarmente efficace per tre ragioni. In primo luogo, attraverso le varie formulazioni di tale concetto possiamo monitorare l'evoluzione della teoria sociale di Castells. In secondo luogo, il concetto di network è centrale negli sviluppi del pensiero sociologico dell'autore catalano. Infine, la maggior parte delle analisi critiche del lavoro di Castells si sono concentrate sul ruolo della *network theory* nei suoi scritti.

Il primo tentativo di utilizzare la logica del network in un framework teorico più ampio risale a *The Informational City*, quando esso è impiegato con riferimento alla morfologia sociale emergente e ai cambiamenti del sistema tecno-economico. È solo nella trilogia che il concetto di network serve a descrivere la logica organizzativa, che presiede dialetticamente al modo di produzione informazionale e alla globalizzazione dell'economia, come indice della trasformazione delle basi materiali della vita sociale (Castells 1996, 1997, 1998). Castells (1996) definisce i network esplicitamente come un insieme di nodi interconnessi, in vari contesti (i mercati e i centri di potere finanziario, le élite politiche, i media), che, per definizione, non hanno un

centro e sono caratterizzati dalla logica binaria (inclusione/esclusione) e da strutture e modelli decisionali decentralizzati. La rilevanza di ogni nodo è determinata dalla sua abilità di guadagnare fiducia nel network, condividendo informazione e attivando le operazioni degli *switch* critici della rete (Castells 1996, 2000, 2000b, 2009, Stalder 2006).

L'emergenza dei network come una forma efficiente di organizzazione sociale è dovuta a tre caratteristiche, che attestano la loro centralità funzionale nell'ambiente tecno-economico contemporaneo (Castells 2004, 2009); la loro flessibilità, ovvero la capacità di riconfigurarsi secondo i cambiamenti dell'ambiente, perseguendo i loro traguardi con componenti modificabili e adattandosi continuamente all'incessante innovazione tecnologica; la scalabilità, ossia la capacità di ridurre ed espandere le proprie dimensioni, che li rende strutture particolarmente adattabili a una molteplicità di contesti sociali (dalla dimensione micro a quella macrosociale); l'elevata capacità di sopravvivenza: essendo privi di un centro e potendo operare in una varietà di configurazioni, essi possono resistere ad eventuali attacchi, in quanto il loro contenuto informativo è distribuito su più nodi e può viaggiare attraverso una molteplicità di canali. In linea generale, dunque, i network possono essere interpretati come strutture di comunicazione e potere, complesse e auto-configurabili, che cooperano e competono, internamente ed esternamente, secondo gli interessi espressi all'interno dei nodi e secondo una logica binaria di inclusione/esclusione.

La centralità del concetto di network nella teoria sociale di Castells emerge soprattutto analizzando il suo tentativo di comprendere il contesto societale in cui avviene la trasformazione della società capitalista. Inizialmente, Castells ribadisce che la società di rete è essenzialmente una società capitalista, anche in considerazione del fatto che negli anni Novanta, dopo il crollo del comunismo, si può dire che l'intero globo operi nelle condizioni del sistema capitalista (Castells 2000). Nel capitalismo informazionale la relazione tra capitale e lavoro, centrale nell'analisi marxista delle contraddizioni del capitalismo industriale, diventa asimmetrica: mentre il capitale crea network sempre più estesi e potenti, il lavoro diventa individualizzato (Castells 1996, 1997). Il capitalismo informazionale opera attraverso network globali di scambi strumentali, che processano informazioni dentro lo spazio dei flussi, per cui le relazioni hanno più importanza dei luoghi nel funzionamento del sistema. L'analisi della società di rete non mira a fornire alla classe operaia una formula per risolvere le contraddizioni tra capitale e lavoro, ma piuttosto ad aprire nuovi orizzonti per capire le condizioni sociali e sfidare la strumentalità globale attraverso strategie *bottom-up*, sviluppate intorno al potere delle identità socio-storiche radicate nei territori.

2.1. *Net vs Self*

La dinamica di inclusione/esclusione determinata dal capitalismo informazionale coinvolge, per Castells, singoli individui, gruppi, comunità e intere nazioni. In un'era post-ideologica, il sociologo ha indagato la consapevolezza di individui e comunità, che, senza ancorarsi a un manifesto politico-ideologico preciso, fanno affidamento su identità socio-storiche radicate a livello territoriale per sfidare il dominio della strumentalità globale. Per Castells la vita umana è sempre più condizionata da network economici globali, che sfruttano gli individui in base al loro "valore d'uso" e creano sofisticati mezzi di controllo della vita quotidiana. Le nostre società sono sempre più strutturate intorno a un'opposizione bipolare tra Net e Self: da un lato abbiamo il potere dei network informativi globalizzati, dall'altra identità socio-storiche, radicate territorialmente. L'internazionalismo, dunque, ha una stretta attinenza con le questioni identitarie. Gli individui subiscono una pressione continua ad adattarsi allo stato di flusso continuo dell'organizzazione economica, politica e sociale. Secondo Barney (2004) questa stretta relazione tra tecnologia e struttura sociale produce una serie di effetti sulle identità individuali e collettive. In quanto elemento cruciale della soggettività umana, l'identità è particolarmente stressata nei periodi di cambiamento (Gripenberg 2006): nella *network society* c'è appunto una crescente tensione tra le richieste avanzate al Sé dalla globalizzazione informazionale e la capacità di farvi fronte da parte degli individui. L'identità personale, in pratica, si trova in uno stato di adattamento continuo dovuto al riallineamento del locale e del globale (Harding 2006: 24). Le vite quotidiane sono, quindi, modellate dalle tendenze conflittuali della globalizzazione e della *network society*, in una dimensione di costante conflitto tra Net e Self.

2.2. *Verso una teoria generale dei network*

Secondo van Dijk (2009), è possibile riscontrare in *Comunicazione e potere* (2009) un'evoluzione della teoria sociale di Castells, soprattutto in riferimento a due aspetti. In primo luogo, Castells lega l'analisi dell'identità a un più solido fondamento teorico, rintracciato nelle ricerche del neuroscienziato Damasio (1994), che hanno contribuito a spostare il focus dello studio del comportamento umano da cognizione e razionalità a biologia ed emozioni. Analogamente, Castells tenta di applicare la *frame theory* di Entman (1993: 51-52) – che definisce il *framing* come «a scattered conceptualization», «a fractured paradigm (...) often defined casually, with much left to

an assumed tacit understanding of the reader» – all’analisi del potere nei processi comunicativi della società dell’informazione. Un secondo passo in avanti nella teoria sociale di Castells concerne lo studio delle lotte di potere interne ai network, appena accennate in precedenza. In *Comunicazione e potere* è evidente il fascino esercitato dalla microsociologia sul pensiero di Castells: il concetto di network appare come un elemento strutturale della società mediatizzata (Lundy 2009, 2014), le cui forme comunicative sono classificate dal sociologo catalano come *mass self-communication*, in un mediascape potentemente ridisegnato dalla progressiva e pervasiva diffusione dei social media. Nel rinnovato scenario mediale Castells è interessato ad analizzare le forme del potere con un nuovo arsenale teorico, in cui confluiscono le analogie biologiche e le neuroscienze, che si stavano dedicando in quel periodo a spiegare come l’affiliazione politica si relazionasse alle attività cerebrali (Lakoff 2008). Sostanzialmente, Castells è attratto dalla possibilità di pensare i corpi biologici come network organici in connessione con altri network esterni (Delfanti 2009). Secondo Castells (2009) a partire da questo assunto è possibile lavorare in direzione di una teoria generale dei network, che offra una spiegazione unitaria degli aspetti materiali, psicologici e culturali del mondo contemporaneo, servendo da framework unitario per le scienze naturali, umane e sociali.

3. Per una critica della teoria sociale di Castells

Le incursioni nella microsociologia di Castells sono state criticate (Delfanti 2009, Stalder 2006, Thompson 2003), soprattutto per le qualità delle relazioni tra il livello micro e quello macro della teoria dei network. Tuttavia, il concetto di network consente al pensatore spagnolo di mantenere il framework macrosociologico, pur sviluppando le sue linee di ricerca a un livello microsociologico (Anttiroiko 2015). Dopo la conclusione della trilogia, i successivi lavori di Castells testimoniano della sua fede nella *network theory*. Sebbene egli continui a sviluppare la teoria della *network society*, la riconsiderazione del ruolo dei network nelle evoluzioni successive della sua ricerca richiede un affinamento degli strumenti concettuali fino ad allora utilizzati. Quest’urgenza porta Castells a coniugare approcci microsociologici (Lakoff 2008, Damasio 1994, Kelly 1994, Entman 1993) con le teorie della complessità (Barabási 2002, Capra 2002), sebbene l’effettivo sviluppo delle potenzialità di questa combinazione restino confinati sul piano della progettualità.

Dopo *Comunicazione e potere* (2009) e *Reti di indignazione e di speranza* (2012) è fiorito un dibattito accademico su eredità e limiti del pensiero di Castells. Negli anni precedenti, in linea con l’orientamento favorevole di Giddens

(1996), altri studiosi (Fuller 2004) hanno evidenziato la capacità della teoria sociale castellsiana di comprendere i trend fondamentali dei processi sociali connessi alla globalizzazione. Tuttavia, è paradossale che la teoria di Castells abbia avuto un'ampia diffusione tra economisti e scienziati sociali, ma una minima influenza nel campo della *network theory* (Anttiroiko 2015).

3.1. La network theory e la social network analysis

Uno dei limiti più evidenti dell'impianto teorico di Castells riguarda proprio l'incapacità di comunicare con altre componenti della *network theory*. Nelle riflessioni di Castells manca il confronto sia con gli studi antropologici sui legami sociali, come le analisi struttural-funzionali di Radcliffe-Brown (1948) e le riflessioni su storia e antropologia sociale di Evans-Pritchard (1951), sia con le analisi di strutture e interazioni sociali nella sociologia classica, come quelle sviluppate dalla sociologia relazionale di Simmel (1908, 1917), dall'interazionismo simbolico (Blumer 1969), dalla sociologia storico-processuale di Norbert Elias (1970, 1987). Inoltre, manca qualsiasi spazio di dialogo con altri rilevanti contributi nell'ambito della *social network analysis*: ispirandosi proprio alle dinamiche relazionali tra cerchie di individui osservate da Simmel (1908), quest'approccio si dedica allo studio delle strutture sociali, attraverso l'uso della *network* e della *graph theory*. Gli studi di Granovetter (1973) sulla rilevanza dei legami deboli (*weak ties*) nelle reti sociali, i lavori di Krackhardt (1987) sulle strutture cognitive sociali (che consentono di comprendere come i network siano percepiti negli ambienti sociali), le ricerche di Laumann (1966, 1976) sulle reti sociali individuali (a partire da cui è possibile esplorare la formazione della coscienza di classe), i pionieristici tentativi di Rapoport (1953, 1963) di misurare ampie reti sociali a partire dai flussi di risorse (di cui sono tracciati la distribuzione e i fattori che ne ostacolano la libera circolazione), il prezioso sforzo di Wellman (1988) di enucleazione dei principi essenziali della *social network analysis* e i suoi scritti sulla "glocalizzazione" (Wellman 2001) e sul *networked individualism* (Wellman 2002), il framework del *network realism* (White 1974, White e Johansen 2004) rappresentano altrettante preziose acquisizioni assenti dall'orbita dei riferimenti di Castells. In pratica, concentrandosi quasi esclusivamente sulle caratteristiche formali della logica organizzativa dei network, il teorico ispanico ha escluso dalla sua teoria una serie di rilevanti studi sull'interazione nelle reti sociali.

Un ulteriore punto critico concerne il ruolo attribuito alla sfera economica come dimensione privilegiata della *network society*. La teoria dei network di Castells, in questo modo, si avvicina decisamente alla *network analysis* di

matrice economica e, in particolare, a quegli studi afferenti al paradigma tecnoeconomico, caratterizzati da una decisa focalizzazione sull'innovazione tecnologica (von Hippel 1988, Dosi 1984, Freeman 1982, Freeman e Soete 1982). Sotto questo profilo, avrebbe giovato alla teoria sociale castellsiana un confronto con le teorizzazioni di White (2002) sull'inglobamento dei mercati nelle reti sociali, che mostrano come la dimensione economica viva un rapporto di stretta interdipendenza con la sfera sociale – senza che tra i due poli possa stabilirsi un qualsiasi tipo di gerarchia.

3.2. *Teorie sociologiche della network society*

Una critica della teoria sociale di Castells non può soprassedere su alcuni limiti metodologici nell'uso del concetto di network: «the introduction of this concept was not motivated by its distinctiveness or content as such, nor did it include any particular methodological contribution, but rather served as a kind of historically grounded epochal ‘axiom’ in a social theoretical deduction from general theoretical principles to the explanation of empirical phenomena, such as new business models, urban conflicts, or state restructuring» (Anttiroiko 2015: 8). Se l'intuizione di Castells risiede nell'usare le reti globali di scambi strumentali come punto di riferimento per la nozione di network, tuttavia, nella trilogia e negli scritti successivi, non sembra mostrare interesse né per le modalità di formazione e di evoluzione dei network informativi, né per il loro concreto funzionamento, limitandosi a una definizione formale e a pochi esempi schematici. Il sociologo mantiene l'analisi del concetto di network a un alto livello di astrazione formale, diventando così un punto di riferimento per la macrosociologia e la teoria dei sistemi. Ma, già a partire dagli anni Settanta, la ricerca sui network aveva annoverato, oltre ai citati avanzamenti della *social network analysis*, diversi contributi nel campo della sociologia e della mediologia, come riflesso della crescente complessità sociale causata dalla digitalizzazione, dall'informatizzazione e dalla mediatizzazione della società: rientrano in quest'elenco gli studi sulla società postindustriale (Bell 1973, Kumar 1995), sulla società dell'informazione e della conoscenza (Webster 1995, Robins e Webster 1999), sulla tarda modernità (Giddens 1992, Beck, Giddens e Lash 1994, Lash e Urry 1994), sul prosumerismo e la futurologia (Toffler, 1970, 1980, Naisbitt 1984). Diversi critici (Iyer 1999, Collins 1999, Smart 2000, Holton 2005, Anttiroiko 2015) hanno imputato a Castells proprio la mancata elaborazione teorica, nella trilogia, dei concetti di informazione e conoscenza, come pilastri di un nuovo ordinamento sociale – ruolo che l'autore catalano ha attribuito ai network.

Possiamo individuare il più rilevante limite della teoria sociale di Castells

nel suo stesso punto di forza – l’aver concepito il network come unità basilica di analisi del capitalismo informazionale, integrando in tale concetto strutture, azioni, organizzazioni della società, spazio dei flussi e nuove tecnologie, in un quadro macroteorico fortemente plasmato da formulazioni concettuali quasi marxiste, come il modo di sviluppo informazionale. Se con questa soluzione Castells ha indubbiamente contribuito alla più ampia accettazione del concetto di network come norma interpretativa nelle scienze sociali (Kasvio 2005) – sebbene altri studiosi avessero lavorato per evidenziare il ruolo dei network nei processi economici e sociali (Bridge e Watson 2003) – d’altro canto la teoria castellsiana resta confinata dentro un framework eccessivamente focalizzato sulle proprietà formali dei network, ignorando quasi del tutto il corposo dibattito sviluppatosi in vari ambiti disciplinari come *network theory*, *social network analysis*, sociologia dell’innovazione e della tecnologia. Da questo isolamento teorico derivano a nostro avviso una serie di debolezze ulteriori che minano l’efficacia euristica dell’impianto teorico del sociologo catalano.

3.3. Il superamento dell’informazionalismo

In primo luogo, l’“Information Age Trilogy” non analizza criticamente molti dei temi affrontati, proprio per l’assenza di riferimenti a teorie e approcci alternativi, che avrebbero favorito una problematizzazione più marcata di una serie di conclusioni, talora tratte arbitrariamente dalle premesse poste, di numerose semplificazioni e generalizzazioni troppo estese (Barney 2004). Castells, infatti, usa il network come un concetto teorico, relativo alla forma generale dell’organizzazione sociale: si tratta più di una metafora astratta che di uno strumento analitico, poiché manca di accuratezza esplicativa e profondità di analisi rispetto alle dinamiche di funzionamento dei network reali.

Il concetto di network in Castells appare eccessivamente astratto per interpretare i network della vita reale, ma, proprio in virtù del livello di astrazione con cui è formulato, esso funziona come eccellente cristallizzazione della morfologia sociale del capitalismo informazionale – motivo dell’ampia fortuna degli scritti castellsiani tra gli studiosi di macrosociologia e macroeconomia. La descrizione formale del concetto di network, però, ci consente di arrivare alla sostanza della metafora castellsiana, che ha una natura eminentemente economica: il suo concetto di network, infatti, si riferisce al complesso di nodi e connessioni costituito da multinazionali, lobby economiche, potentati finanziari e istituzioni sovranazionali, capaci di processare flussi di informazioni (ovvero di valore) con l’obiettivo di rafforzare l’espansione del

capitalismo informazionale. A questi network di scambi strumentali si oppongono movimenti sociali e singoli, con le loro identità socio-storiche a base territoriale: è da qui il conflitto tra Net e Self, in cui è possibile riscontrare un'eco della dialettica marxista su cui si è edificato il pensiero di Castells, fin dai suoi primi lavori nell'ambito della sociologia urbana. Un tale impianto teorico poteva funzionare nei primissimi anni dell'ascesa della *network society*, ma quando, alla fine degli anni Novanta, le tecnologie penetrano rapidamente nei paesi occidentali, riplasmando le forme di accumulazione del capitale e la vita professionale e privata, l'uso dell'informazionalismo e della logica dei network per spiegare questi fenomeni restituisce risultati sempre più insoddisfacenti. Lo schema macroteorico elaborato da Castells diventa inservibile, allorché sono richieste analisi più sfumate della realtà sociale, poiché, pur rappresentando un antidoto alle tecnoutopie e alla teleologia di Internet (Harris 2010), finisce per spiegare le conseguenze di queste tecnologie in termini puramente politici, invece di usare la metafora del network per svelare la complessità e le contraddizioni dell'era digitale.

L'incapacità di cogliere le dinamiche specifiche dei conflitti sociali dentro un panorama mediale in rapida mutazione, che Harris (2010) aveva notato in *Galassia Internet* (2001), risulta ancora più evidente in *Reti di indignazione e di speranza*. Quando in questo testo Castells prova ad analizzare i movimenti sociali (Primavera Araba, Indignados, Occupy Wall Street), in una sorta di aggiornamento del lavoro svolto in *Il potere delle identità*, la sua analisi richiederebbe una preventiva comprensione più accurata del funzionamento di Internet e dei social media nella vita quotidiana (Barassi 2013, Fuchs 2012). In particolare, la classificazione dei movimenti, sulla base del principio di democrazia orizzontale – prodotta da processi di disintermediazione e degerarchizzazione delle strutture politiche tradizionali – non tiene conto della pluralità di fattori diversi che intervengono nei contesti specifici. Indubbiamente, i social media offrono alcune opportunità nuove ai gruppi che – per usare il linguaggio castellsiano – si oppongono alla strumentalità del capitale, come la semplificazione nelle forme di organizzazione di eventi collettivi, la facoltà di pubblicare contenuti scomodi senza passare dai canali mediatici ufficiali, la possibilità di servirsi della “gratuità dei fallimenti”, ovvero, secondo il modello “prima pubblica, poi filtra”, l'opportunità di sfruttare il collasso dei costi di transazione per dar vita a esplorazioni contemporanee di molteplici possibilità (Shirky 2008, 2010). Tuttavia, il ruolo dei media digitali va ponderato attentamente assieme all'incidenza di altri fenomeni, come l'organizzazione territoriale delle opposizioni e la conformazione fisica dei luoghi delle proteste (Campanelli 2013). Lo studio dei movimenti di protesta richiede un approccio meno rigido, che tenga in considerazione la pluralità dei processi in gioco. L'approccio castellsiano è incapace

di cogliere la complessità, talora contraddittoria, delle trasformazioni socio-culturali prodotte dalla digitalizzazione, che è possibile condensare, in almeno quattro “guerre mediali” che attraversano sia i movimenti identitari che i network informativi:

1) la guerra tra Stati per l’affermazione dei mezzi di comunicazione digitali, primariamente in quelle località in cui l’accesso al Web è rigidamente controllato (...); 2) la guerra per la diffusione, libera e gratuita, del sapere e dei prodotti culturali coperti da copyright (...); 3) la guerra intestina, nei movimenti sociali, per affermare un equilibrio tra poteri, modalità di aggregazione e di gestione del consenso, discorsi politici on e off line (...); 4) la guerra per l’affermazione del controllo totale da parte degli Stati e delle big corporation sui dati personali (Tirino 2014).

4. Conclusioni

Con tutti i limiti e le debolezze strutturali, evidenziate nei paragrafi precedenti, la teoria della *network society* di Castells ha funzionato come il tanto atteso framework per la comprensione delle società contemporanee in un mondo globalizzato. Essa ha ispirato numerosi studiosi che, in diversi campi, hanno esplorato il rinnovamento delle istituzioni e la trasformazione delle pratiche e degli stili di vita del quotidiano. In sintesi, Castells ha offerto una ricca descrizione della società contemporanea che aiuta a concepirci come esseri umani in un mondo in rapida trasformazione, in un quadro teorico capace di dare un senso ai processi di resistenza alla strumentalità pervasiva del capitalismo informazionale globale.

Bibliografia

- Ampuza M. (2010), *The Media and the Academic Globalization Debate*, Helsinki University, Helsinki.
- Anderson W.R (2000), “Manuel Castells and the Decline of Twentieth-Century Sociology”, *Quarterly Journal of Austrian Economics*, 3, 4: 77-89.
- Anttiroiko A.-V. (2015), “Networks in Manuel Castells’ theory of the network society”, *MPRA Paper*, mpra.ub.uni-muenchen.de/id/eprint/65617 [ultimo accesso 15.02.2019].
- Anttiroiko A.-V. (2015b), “Castells’ network concept and its connections to social, economic and political network analyses”, *Journal of Social Structure*, 16, 11:1-18, <https://www.cmu.edu/joss/content/articles/volume16/Anttiroiko.pdf> [ultimo accesso 15.02.2019].
- Barabási A.-L. (2002), *Linked: The New Science of Networks*, Perseus, Cambridge.

- Barassi V. (2013), “Review – Networks of Outrage and Hope”, *E-International Relations*, Feb. 27th, <https://www.e-ir.info/2013/02/27/review-networks-of-outrage-and-hope/> [ultimo accesso 15.02.2019].
- Barney D. (2004), *The Network Society*, Polity, Cambridge.
- Beck U., Giddens A., Lash S. (1994), *Reflexive Modernization*, Polity, Cambridge (trad. it., *Modernizzazione riflessiva*, Asterios, Trieste, 1999).
- Bell D. (1973), *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, New York.
- Blumer H. (1969), *Symbolic Interactionism*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (trad. it., *Interazionismo simbolico*, Il Mulino, Bologna, 2008).
- Bridge G. e Watson S. (2003), *City Economies*, in G. Bridge e S. Watson, eds., *A Companion to the City*, Blackwell, Oxford.
- Campanelli V. (2013), *InfoWar*, Egea, Milano.
- Capra F. (2002) *The Hidden Connections*, Harper Collins, London (trad. it., *La scienza della vita*, BUR, Milano, 2008).
- Castells M. (1972), *La question urbaine*, François Maspero, Paris (trad. it., *La questione urbana*, Marsilio, Venezia, 1974).
- Castells M. (1989), *The Informational City*, Blackwell, Oxford-Cambridge.
- Castells M. (1996), *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. I*, Blackwell, Oxford-Cambridge (trad. it., *La nascita della società in rete*, Egea, Milano, 2002).
- Castells M. (1997), *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. II*, Blackwell, Oxford-Cambridge (trad. it., *Il potere delle identità*, Egea, Milano, 2003).
- Castells M. (1998), *End of Millennium, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. III*, Blackwell, Oxford-Cambridge (trad. it., *Volgere di millennio*, Egea, Milano, 2003b).
- Castells M. (2000), “Materials for an exploratory theory of the network society”, *British Journal of Sociology*, 51, 1: 5–24.
- Castells M. (2000b), “Toward a Sociology of the Network Society”, *Contemporary Sociology*, 29, 5: 693–699.
- Castells M. (2001), *The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society*, Oxford University Press, Oxford (trad. it., *Galassia Internet*, Feltrinelli, Milano, 2006).
- Castells M. (2004), *Informationalism, networks, and the network society: a theoretical blueprint*, in Castells M., ed., *The Network Society: A Cross-cultural Perspective*, Edward Elgar, Northampton.
- Castells M. (2004b), *Afterword: Why networks matter?*, in McCarthy H., Miller P. e Skidmore P., eds., *Network Logic*, Demos, London.
- Castells M. (2009), *Communication Power*, Oxford University Press, New York (trad. it., *Comunicazione e potere*, Università Bocconi, Milano, 2009).
- Castells M. (2012), *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, Polity, Cambridge (trad. it., *Reti di indignazione e di speranza*, Università Bocconi, Milano, 2012).
- Collins S. (1999), “Finding the Event Horizon along the Black Holes of Network Society”, *H-USA – H-Net Reviews in the Humanities & Social Sciences*,

- <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=3399> [ultimo accesso 15.02.2019].
- Crooks D.L. (2001), "The Importance of Symbolic Interaction in Grounded Theory Research on Women's Health", *Health Care for Women International*, 22: 11–27.
- Damasio A. (1994), *Descartes' Error*, Avon, New York (trad. it., *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano, 1995).
- Delfanti A. (2009), "Too much power to the networks", *Journal of Science Communication*, 8, 4: 1-2.
- Dosi G. (1984), "Technological paradigms and technological trajectories", in C. Freeman, ed., *Long Waves in the World Economy*, Frances Pinter, London.
- Elias N. (1970), *Was ist Soziologie?*, Juventa, München (trad. it., *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sollier, Torino, 1990).
- Elias N. (1987), *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp (trad. it., *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna, 1990).
- Entman R.M. (1993), "Framing: toward clarification of a fractured paradigm", *Journal of Communication*, 43, 4: 51–58.
- Evans-Pritchard E.E. (1951), *Social Anthropology*, Cohen and West, London (trad. it., *Introduzione all'antropologia sociale*, Laterza, Bari, 1971).
- Freeman C. (1982), *Economics of Industrial Innovation*, Frances Pinter, London.
- Freeman C., Soete L. (1982), *Unemployment and Technical Innovation*, Frances Pinter, London.
- Fuchs C. (2009), "Some Reflections on Manuel Castells' Book 'Communication Power'", *TripleC*, 7, 1: 94–108.
- Fuchs C. (2012), "Some Reflections on Manuel Castells' Book Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age", *TripleC*, 10, 2: 775–797.
- Fuller M. (2004), "Manuel Castells' Trilogy The Information Age: Economy, Society and Culture. Book Review", *cyRev*, 8, <http://www.net4dem.org/cyrev/archive/issue8/articles/CastellsReview/CastellsReview1.htm> [ultimo accesso 15.02.2019].
- Giddens A. (1992), *The Consequences of Modernity*, Polity, Cambridge (trad. it., *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna, 1994).
- Giddens A. (1996), "Out of place. The Rise of the Network Society", *The Times Higher Education*, 13th December: 8, <https://www.timeshighereducation.com/books/out-of-place/161993.article> [ultimo accesso 15.02.2019].
- Glaser B.G., Strauss A.L. (1967), *The Discovery of Grounded Theory*, Chicago, Aldine.
- Granovetter M. (1973), "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology*, 78: 1360-1380.
- Gripenberg P. (2006), "An Informational versus Network Perspective on the Information Society", *The Information Society*, 22: 117-120.
- Habermas J. (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit, Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Hermann Luchterhand, Neuwied (trad. it., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari, 2002).
- Harding R. (2006), "Manuel Castells's Technocultural Epoch in 'The Information Age'", *Science Fiction Studies*, 33, 1: 18-29.
- Harris M. (2010), "Complexities and Contradictions of Networked Places", *City*, 6, 3: 407–409.

- Iyer S.D. (1999), "Book Review: The Rise of the Network Society", *Solstice*, X:1.
- Holton R.J. (2005), "Network discourses: proliferation, critique and synthesis. Review Essay", *Global Networks*, 5, 2: 209-215.
- Kasvio A. (2005), "What Information Society?", in A. Kasvio e A.-V. Anttiroiko, eds., *e-City*, Tampere: Tampere University Press.
- Kelly K. (1994), *Out of Control*, Addison-Wesley, Reading (trad. it., *Out of Control*, Apogeo, Milano, 1996).
- Kozinets R.V., Hemetsberger A., Jensen Schau H. (2008), "The Wisdom of Consumer Crowds", *Journal of Macromarketing*, 28, 4: 339-354.
- Krackhardt D. (1987), *Cognitive Social Structures*, "Social Networks", 9: 109-134.
- Kumar K. (1995), *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World*, Blackwell, Oxford (trad. it., *Le nuove teorie del mondo contemporaneo*, Einaudi, Torino, 2000).
- Lakoff G. (2008), *The Political Mind*, Viking, New York (trad. it., *Pensiero politico e scienza della mente*, Bruno Mondadori, Milano, 2009).
- Lash S., Urry J. (1994), *Economies of Signs and Space*, Sage, London.
- Latham, R. (2002), *Consuming Youth*, University of Chicago Press, Chicago.
- Laumann E. (1966), *Prestige and Association in an Urban Community*, Bobbs-Merrill, New York.
- Laumann E., Pappi F.U. (1976), *Networks of Collective Action*, Academic Press, New York.
- Lundby K., ed. (2009), *Mediatization*, Peter Lang, New York.
- Lundby K. (2014), *Mediatization of Communication*, de Gruyter, Berlin.
- Mandel E. (1972), *Der Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (en. trans., *Late Capitalism*, Verso, London, 1975).
- Martinotti G. (2002), *Prefazione*, in Castells M., *La nascita della società in rete*, Egea, Milano.
- Murphie A., Potts J. (2003), *Culture and Technology*, Palgrave Macmillan, New York.
- Naisbitt J. (1984), *Megatrends*, Warner Books, New York (trad. it., *Megatrends*, Euroclub, Bologna, 1985).
- Noble H., Mitchell G. (2016), "What is grounded theory?", *Evid Based Nurse*, 19, 2: 34-35.
- Radcliffe-Brown A.R. (1948), *A Natural Science of Society*, Free Press, New York.
- Rapoport A. (1953), "Spread of information through a population with sociostructural bias", *Bulletin of Mathematical Biophysics*, 15: 523-533.
- Rapoport A. (1963), *Mathematical models of social interaction*, in R.D. Luce, R.R. Bush e E. Galanter, eds., *Handbook of Mathematical Psychology*, Vol. II, John Wiley, New York.
- Robins K., Webster F. (1999), *Times of the Technoculture*, Routledge, New York (trad. it., *Tecnocultura*, Guerini, Milano, 2003).
- Sennett R. (1998), *The Corrosion of Character*, Norton, New York-London (trad. it., *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano, 1999).
- Shirky C. (2008), *Here Comes Everybody*, Penguin, London.
- Shirky C. (2010), *Cognitive Surplus*, Penguin, London.

- Simmel G. (1908), *Soziologie*, Duncker & Humblot, Leipzig (trad. it., *Sociologia*, Meltemi, Milano, 2018).
- Simmel G. (1917), *Grundfragen der Soziologie*, Göschen, Berlin (trad. it., *Forme e giochi di società*, Feltrinelli, Milano, 1983).
- Smart B. (2000), “A Political Economy of New Times?”, *European Journal of Social Theory* 3, 1: 51-65.
- Stalder F. (1998), “The Network Paradigm: Social Formations in the Age of Information” (review essay), *Information Society*, 14, 4: 301–308.
- Strauss A., Corbin J. (1994), *Grounded Theory Methodology: An Overview*, in Denzin N.K. E Lincoln Y.S., eds., *Handbook of Qualitative Research*, Sage, London.
- Thompson G.F. (2003), *Between Hierarchies and Markets: The Logic of Network Forms of Organization*, Oxford University Press, Oxford.
- Tirino M. (2014), “Le cyberguerre sotto i nostri occhi”, *Digicult – Digital Art, Design and Culture*, <https://digicult.it/it/news/italiano-le-cyberguerre-sotto-nostri-occhi-infowar-di-vito-campanelli/> [ultimo accesso 15.02.2019].
- Toffler A. (1970), *Future Shock*, Bantam Books, New York (trad. it., *Lo shock del futuro*, Sperling & Kupfer, Milano, 1988).
- Toffler A. (1980) *The Third Wave*, Bantam Books, New York (trad. it., *La terza ondata*, Sperling & Kupfer, Milano, 1987).
- van Dijk J.A.G.M. (2010), “Review of Manuel Castells, Communication Power”, *Communications*, 35, 485–489.
- von Hippel E. (1988), *The Sources of Innovation*, Oxford University Press, New York.
- Webster F. (1995), *Theories of the Information Society*, Routledge, London.
- Wellman B. (1979), “The Community Question: The Intimate Networks of East Yorkers”, *American Journal of Sociology*, 84: 1201-1231.
- Wellman B. (1988), *Structural Analysis: From Method and Metaphor to Theory and Substance*, in B. Wellman e S.D. Berkowitz, eds., *Social Structures: A Network Approach*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wellman B. (2001), “Physical Place and Cyber Place: The Rise of Networked Individualism”, *International Journal of Urban and Regional Research*, 25, 2: 227-252.
- Wellman B. (2002), “Little Boxes, Glocalization, and Networked Individualism”, in M. Tanabe, P. van den Besselaar e T. Ishida, eds., *Digital Cities II: Computational and Sociological Approaches*, Springer, Berlin.
- White D.R. (1974), *Mathematical Anthropology*, in J.J. Honigmann, ed., *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Rand McNally, Chicago.
- White D.R., Johansen U.C. (2004), *Network Analysis and Ethnographic Problems: Process Models of a Turkish Nomad Clan*, Lexington, Boston.
- White H.C. (2002), *Markets from Networks: Socioeconomic Models of Production*, Princeton University Production, Princeton University Press, Princeton.

L'uomo dell'organizzazione e l'ideologia della collaborazione.

La nuova frontiera del biocapitalismo?

di *Roberta Iannone*

1. Introduzione

Nell'epoca "bio", la vita diventa protagonista. È questa l'era del biopotere, della biopolitica, della bioetica e del biodiritto, ma è soprattutto l'epoca della *bioeconomia*, sia nel significato di economia ecologicamente e socialmente sostenibile (Georgescu-Roegen, 2003), sia nell'accezione qui considerata di economia che mette a valore le capacità cognitive e relazionali degli individui (Bazzicalupo, 2006; Codeluppi, 2008; Fumagalli, 2009). Come noto, in questo caso si tratta dell'ultimo stadio dell'evoluzione delle forme capitalistiche di produzione. È la fase in cui nasce il *biocapitalismo*, vale a dire un sistema economico che «agisce su tutte le componenti biologiche e sulle dimensioni mentali, relazionali e affettive degli individui» (Codeluppi, 2008, p. 7) e in cui *biocapitale* e *biovalore* (Sunder Rajan, 2006; Rose, 2007) diventano i nuovi architrave dell'economia. Per questa via il biocapitalismo interessa l'essere umano nella sua interezza, in tutta la sua vita, biologica e sociale, allorché il capitale investe non solo l'attività lavorativa, ma anche la sua identità fisica (sotto forma per esempio di chirurgia estetica e ingegneria genetica, politica dei corpi, reificazione sessuale, etc.), simbolica (aziendalizzazione, monopolizzazione delle menti, indottrinamento), sensoriale (marketing esperienziale, etc.). Come si vedrà, tuttavia, *cultura e relazioni sociali* devono essere i primi elementi a modificarsi perché questa capitalizzazione abbia luogo.

Riflettere sul biocapitalismo significa quindi interrogarsi, come la letteratura specifica suggerisce, sulle nuove forme di *accumulazione* del capitale, per capire quanto si vada al di là delle materie prime agricole, o di beni mobili o immobili all'interno di un fabbricato, o anche dello stesso corpo fisico come strumento materiale di lavoro, per riguardare invece *l'intera vita umana*. Una vita, come si legge sovente (Fumagalli, 2009), al servizio del capitale.

Sono, come noto, processi in *estensione*, che si allungano fino a fagocitare

anche ciò che in passato il vecchio capitalismo lasciava fuori dai cancelli della fabbrica (quando a contare si diceva che fossero i macchinari o al massimo la forza fisica delle braccia); ma sono anche processi in *espansione*, che si allargano, allorché l'attività di *accumulazione* si impone su quella dello *scambio* che pure in passato aveva avuto un ruolo centrale, contrassegnando le origini del capitalismo (Sombart, 1916). Si tratta di fenomeni che, se assicurano crescita, non garantiscono in automatico anche sviluppo, e si tratta di un utilizzo di risorse “soft” che facilmente scivola in sfruttamento; di una economizzazione – si dimostra facilmente –, che presto diventa mera mercificazione; di un potere dell'economia che è soprattutto dominio e coercizione delle vite, e di processi di controllo che producono forme di sorveglianza e di supremazia, di autocontrollo e di autodisciplina, spesso *al di là* persino di quanto previsto dallo stesso Foucault (1976).

Resta da capire, ed è su questo aspetto che si appunterà l'attenzione, quanto tutti questi processi contribuiscano a ridisegnare una rinnovata antropologia di base, senza la quale gli stessi aspetti e processi emergenti non esisterebbero. Quanto, cioè, il biocapitalismo per esistere implichi l'esistenza, che pure contribuisce a forgiare, anzi determina, di un nuovo uomo, *l'uomo dell'organizzazione, che si nutre di relazioni sociali ben precise e soprattutto di una certa rappresentazione (ideologia?) di queste relazioni all'interno di una nuova idea di società.*

Fra tutti i presupposti a monte e le conseguenze a valle che il biocapitalismo implica (come quelli menzionati), in questa sede la riflessione cadrà dunque solo sui presupposti culturali e relazionali che fanno l'antropologia dell'attuale sistema economico dominante, lasciando sullo sfondo, o dando per acquisiti, gli altri aspetti su cui la letteratura tipicamente si interroga (mercificazione, costrizione, sfruttamento, vetrinizzazione, etc.). Per funzionare il biocapitalismo ha bisogno di un *uomo nuovo*, o forse meglio dovremmo dire di una *vita nuova*: esattamente come accadde al capitalismo delle origini, che intanto nacque, proprio in quanto e nella misura in cui sostituì “l'uomo di natura” con “l'uomo del Rinascimento” (Sombart, 1913); e così come è accaduto al capitalismo nel corso del tempo, allorché si è trattato di rinnovare l'idea e la realtà di uomo a seconda delle sue fasi e delle sue esigenze di funzionamento. È solo cambiando la cultura e le relazioni sociali dominanti che *entrano* nell'uomo nuovo e fanno il suo *senso* e la sua *socievolezza* e *sociabilità*, che animano la sua esistenza e fanno la sua vita individuale e sociale, che il capitalismo può sperare di servirsi di questa stessa vita. Se la vita non viene *capitalizzata dall'interno*, difficilmente il capitalismo se ne può servire.

Di seguito si cercherà quindi di capire come questo sia avvenuto a partire dalla metà del secolo scorso e come il percorso arrivi fino ai nostri giorni,

attraverso un lungo processo di mutamento dell'idea di organizzazione conaturata al capitalismo, portato alle estreme conseguenze e radicalizzato in ogni suo aspetto e anche nelle sue contraddizioni.

2. Organizzazione e soggetti: una lunga storia

È passato molto tempo da quando la “scuola delle relazioni umane” ha concepito l'organizzazione in maniera antitetica alla “scuola classica”, cioè alla concezione di Weber e di Taylor. L'idea che l'organizzazione non sia una macchina razionale che proceda esclusivamente attraverso norme e procedure, o programmi top down, che calano dall'alto, ma attraverso processi naturali, spontanei e adattivi, determinati dai soggetti che vi operano, può dirsi una acquisizione ormai certa e consolidata nella letteratura di riferimento almeno dagli anni '30 del secolo scorso. A partire da questo momento, come noto, l'immagine di organizzazione come *macchina* in cui le persone hanno, al più, il ruolo di rotelle di un ingranaggio sempre più meccanico e artificiale ha lasciato progressivamente il posto all'idea di organizzazione come *organismo*, fatto semmai di cellule, quali sono le persone e i gruppi che le compongono.

Questa nuova impostazione nella prassi e nella teoria delle organizzazioni ha costituito certamente un cambiamento molto forte di prospettiva conoscitiva ed empirica rispetto a quanto fino a quel momento si era ritenuto valido, tracciando il passaggio organizzativo *dalla macchina ai soggetti* (Morgan, 1993).

Il biocapitalismo, e con esso le sue forme di organizzazione, va ancora oltre. In effetti esso non potrebbe esistere se ci si dovesse limitare alla mera spontaneità adattiva ed informale, sentimentale e identitaria, dei propri membri o se solo questa fosse la parte considerevole di personalità dei membri dell'organizzazione da dover “utilizzare” economicamente. La loro vita va semmai “capitalizzata” e perché questo accada c'è bisogno di porsi lungo il solco di una terza via tra un'idea e una realtà di organizzazione come macchina asettica da una parte e quella di organismo informale dall'altra.

È quanto, *mutatis mutandis*, anticipò nel lontano 1938 Chester Barnard per quanto le teorizzazioni contenute all'interno dell'opera *Le funzioni del dirigente* non presentassero un esplicito rimando alle dinamiche del capitale.

Innanzitutto, rispetto alla “scuola delle relazioni umane”, con Barnard, come noto, *il ruolo dei soggetti* diviene ancora più centrale allorché si riconosce la capacità degli stessi di essere portatori, non solo di sentimenti ed emozioni, e quindi di un “morale” che la dirigenza deve “gestire” per ridi-

mensionarne disagi e frustrazioni, ma anche di una *razionalità specifica* diversa da quella dell'organizzazione. Assunto, questo, che fino a quel momento non era stato minimamente scalfito, nella convinzione che l'unica razionalità possibile fosse quella dell'organizzazione e non dei membri che la compongono e che qualsiasi iniziativa dei soggetti non conforme alla razionalità dell'organizzazione avrebbe provocato una diminuzione di efficienza e sarebbe stata una devianza da reprimere. Da queste convinzioni non si erano discostate né la scuola classica, né la scuola delle relazioni umane.

Tradotto secondo i dettami del biocapitalismo, ciò significa capire i termini esatti in cui si pone il cosiddetto *capitalismo cognitivo* (Fumagalli, 2009, p. 181). Un capitalismo che si fonda sulla "conoscenza" la quale, come è dimostrato ormai ampiamente (Fumagalli, 2009, p. 87), non cattura più solamente il tempo di lavoro, ma l'intero tempo di vita del lavoratore. La conoscenza, come nota Rullani, «esiste soltanto nel tempo» (Rullani, 2004, p. 136). Non sorge, né si sviluppa casualmente, ma sempre all'interno di sentieri (paths) e di passi e incrementi successivi. Ciò fa cadere la distinzione, non solo fra breve e lungo periodo, ma anche tra tempo di produzione (lavoro) e di non produzione (non lavoro), «conseguenza del fatto che la produzione di conoscenza, in quanto attività immanentemente cerebrale, non è soggetta ad orari prestabiliti» (Fumagalli, 2009, p. 83). In questo modo si realizza una fuoriuscita dell'attività da luoghi fisici definiti, per andare ad annidarsi nelle pratiche relazionali, linguistiche ed esperenziali di ogni tipo.

Correlato a questo aspetto ve ne è un altro di rilevante interesse: a fronte della possibilità di ammettere l'esistenza di una razionalità dei singoli e non solo dell'organizzazione nel suo complesso, le persone, nell'approccio tracciato da Barnard, proprio in virtù di questa razionalità possono mettersi insieme e cooperare. In altre parole, esse *sono* l'organizzazione, intesa proprio come "sistema cooperativo". Ancora nella scuola delle relazioni umane (per non parlare ovviamente della scuola classica), invece, le persone non erano affatto l'organizzazione: erano semmai gli esecutori di una razionalità organizzativa e al massimo da motivare e coinvolgere il più possibile perché quella razionalità organizzativa desse i suoi frutti.

L'idea di organizzazione come sistema cooperativo è invece quanto accade nel capitalismo cognitivo tipico del biocapitalismo dove al posto della produttività individuale, vi è sempre più una produttività collettiva e sociale: «il processo di accumulazione ha origine nella struttura reticolare, network, che è rappresentata dall'insieme di flussi e relazioni che sono in grado di generare una cooperazione sociale, senza la quale non potrebbe avere luogo» (Fumagalli, 2009, p. 82).

L'assunto chiave che la prospettiva teorica di Barnard ci segnala, e che

risulta utile ai fini di una maggiore comprensione del biocapitalismo, è, dunque, che ogni membro dell'organizzazione possiede una personalità che non è riducibile ai fini dell'organizzazione e questa personalità è anche razionale, cioè non è da intendere solo come intima, privata o relegabile ai gruppi primari, come al massimo era ipotizzabile per la “scuola delle relazioni umane”. Anche nelle formazioni sociali secondarie le persone sono portatrici di una personalità individuale diversa e compresente a quella organizzativa. Ecco in che senso diventa importante distinguere tra *moventi personali* e *scopi dell'organizzazione*, cioè tra *personalità individuale* e *personalità organizzativa*, ed ecco in che senso sarà il rapporto tra queste due personalità, e relativa problematicità, a diventare il pilastro fondativo di una azienda. L'optimum per una organizzazione sarebbe dunque soddisfare pienamente i suoi scopi (obiettivo che Barnard chiama *efficacia*) e i moventi personali a far parte dell'organizzazione (che Barnard chiama *efficienza*).

3. Dall'analisi organizzativa al biocapitalismo

3.1. La disconferma del valore sociale

Questo aspetto dell'efficienza è di fondamentale importanza rispetto alla tematica del biocapitalismo e al ragionamento che si sta sviluppando in questa sede. La soddisfazione dei soggetti, cioè la soddisfazione che i membri di una organizzazione ricavano, è infatti il risultato tra ciò che essi danno all'organizzazione, o pensano di dare, e ciò che ricevono in termini di ricompense morali e materiali. Tolta la soluzione ottimale, quale è appunto quella di massima efficacia e massima efficienza, perché davvero difficile a realizzarsi, la situazione più tipica del capitalismo contemporaneo sembra essere quella di *efficacia senza efficienza*, vale a dire una situazione in cui si raggiungono gli obiettivi dell'organizzazione, ma non la soddisfazione dei membri.

È quanto meno paradossale che tutto ciò avvenga mentre rimbomba, imperante, la retorica dell'empowerment individuale e della realizzazione professionale del lavoratore, e proprio nella fase in cui ad essere richiesto come impegno costante sul piano produttivo e lavorativo è *l'intera vita delle persone*. Da un lato, quindi, il capitalismo scopre che la vita di ogni individuo è una risorsa e la rende, per questo, capitale, come le nuove forme di capitale intellettuale (umano, culturale e sociale) ben esemplificano; dall'altro, a fronte di questo investimento totale di risorse e di energie richiesto al lavoratore persino ai livelli lavorativi più bassi e meno professionalizzanti, non sembra registrarsi un *ritorno adeguato* sotto forma di avanzamenti di car-

riera, emolumenti, stabilità occupazionale, opportunità di mobilità lavorativa, etc. L'impressione è che il biocapitalismo *prenda e non restituisca*; che si cibi delle nuove risorse intangibili e soft, ma non sia in grado né di rispettare la logica di queste risorse, né di consentirne la riproduzione. Così questa logica continuerà a risultare compromessa se queste risorse, come per esempio la fiducia, la creatività o la socievolezza vengono trattate alla stregua di sacchi di farina o utensili meccanici. Il problema non è (solo) etico, ma funzionale. Una volta “impiegate”, fiducia, creatività e socievolezza non si riproducono se la logica di impiego non è quella loro tipica. Per esempio, se si utilizza la fiducia di una persona opportunisticamente, la volta successiva quella persona non si fiderà più.

Nella logica del capitale e del capitalismo è inscritta la necessità dell'*impiego*, dell'*utilizzo* delle risorse, non della loro *riproduzione* o loro *valorizzazione*. Ed è inscritta la necessità che queste risorse siano sempre più variegata e sempre nuove: il capitalismo, come ci ha insegnato Weber, monopolizza le opportunità (1922). Riprodurre e valorizzare le risorse è un costo e una responsabilità (sociale?) che si possono facilmente arginare rottamando le persone e attingendo all'esercito di riserva di altre vite disposte, necessariamente, a “dare” (fosse anche soltanto per avere una opportunità di impiego, sempre più difficile, e di riconoscimento sociale, sempre più relazionale). *L'utilizzo di certe risorse non è, insomma, per definizione anche cura di queste stesse risorse*. C'è forse una facilità eccessiva e acritica nell'utilizzazione di certe espressioni contemporanee come quelle di “capitale” – intellettuale, culturale, sociale, umano – e dovremmo forse interrogarci con maggiore senso critico sul “perché” scegliamo di chiamare queste risorse con questo termine, quali implicazioni ciò abbia, quale senso inevitabilmente, così facendo, gli attribuiamo.

Da questo punto di vista il biocapitalismo sembra quindi presentare delle differenze notevoli, non solo con il capitalismo fordista, ma anche con quello postfordista. Non solo impiega e fa sue risorse un tempo, dal capitalismo fordista, estromesse, ma, rispetto al capitalismo postfordista, non si limita a impiegare doti umane e sociali: vuole farle sue interamente e pretende dalla vita amore e dedizione all'organizzazione. Si inverte qui definitivamente “l'amore dell'economia per l'economia” già intravisto da Sombart (1913; Iannuzzi, 2019) e tale per cui la dimensione economica sposa appieno quella umana, ma senza che questo significhi una reale “umanizzazione dell'economia”. Il capitalismo si fa davvero dal “volto umano”, ma solo nel volto, inteso come maschera da indossare. Le dosi sempre più massicce di umanità che ingloba vengono cioè utilizzate ma non riprodotte, impiegate ma non valorizzate. Non a caso la sostenibilità, cioè la garanzia di dare alle generazioni successive le stesse possibilità di impiego delle risorse che hanno avuto

le generazioni precedenti, non è affatto “nelle cose”, deve essere posta come un obiettivo e diviene questione sempre più urgente e non più procrastinabile. Il capitalismo insegue l’umano, ma senza per questo umanizzarsi esso stesso. Non è più quella macchina asettica che estromette la personalità dell’individuo o le relazioni sociali primarie, né semplicemente le rende meccanismi asettici e impersonali al suo servizio, come accadeva nella vecchia alienazione: personalità e relazioni sociali servono così come sono, in tutta la loro espressività e pienezza, ma pur sempre al servizio del capitale. La vita “serve” in tutta la sua complessità emotiva, espressiva, identitaria e che dovrà essere “data” perché sia funzionale all’economia. Queste risorse di vita, insomma, devono *farsi* capitale. Devono essere funzionali a qualcosa d’altro: devono mantenere tutti i loro tratti, ma nella funzionalità strumentale che li ha resi ormai mezzi e non più fini. La personalità individuale diviene centrale, essa resta e deve restare “personalità”, non è più opportuno estrometterla, salvo però asservirla alla personalità organizzativa.

Mentre quindi in passato, anche nei periodi di più forte alienazione, la parte di personalità estromessa aveva comunque la possibilità di esprimersi altrove, nel tempo libero o liberato dal lavoro, oggi questa possibilità non esiste più e tutto è messo “a capitale”. Ecco in che senso appare più opportuno parlare, anziché di “alienazione”, di *disconferma del valore sociale*¹ che si ha quando lo stesso (e tutte le risorse espressive e identitarie che implica) *non viene più estromesso come un tempo, ma viene impiegato e non riprodotto*.

La vera caratteristica del biocapitalismo non sta dunque, tanto, nella quantità di elementi che vengono fagocitati, ora molto più numerosi del passato (l’intera vita, appunto), ma nello stravolgimento del loro senso. Tanto più che tali elementi esistono nella misura in cui l’economia li fa esistere. Non c’è più spazio per doti o virtù che non siano economicamente significative. È questa l’era delle virtù che, o sono economiche per definizione, o non sono virtù, come nel caso della performance, del record, della competizione. La stessa ossessione per la felicità esiste e viene inculcata nelle menti delle persone diventando un obiettivo di vita perché, e nella misura in cui, sia funzionale al capitalismo. Così come lo sono il rituale del lavoro di gruppo senza gruppo effettivo, della comunità senza credenti, del collettivo senza sociale, senza legame, senza quell’amalgama e quella coesione che li legni realmente.

¹ Mutuo questo termine dalla psicologia per alludere ad una sorta di risposta intermedia tra l’accettazione e il rifiuto, allorché certi tipi di risorse non vengono più rifiutati, come avveniva quando non “contavano”, ma non vengono neanche accettati in tutte le loro implicazioni. Si instaura quindi una sorta di situazione intermedia tra il sì e il no, tra l’accoglimento e il respingimento quale atteggiamento esemplificativo del capitalismo che *prende senza restituire*: che si alimenta delle risorse e delle virtù del lavoratore, ma senza accettarle in tutte le loro conseguenze. Per maggiori approfondimenti, si veda Iannone (2006).

Nell'era di una società senza comunità, di comunità virtuali finte e vuote, di una solidarietà organica senza solidarietà meccanica, del contratto senza integrazione², nell'era che decanta la forza delle identità organizzative proprio mentre ne minaccia l'esistenza, che ricerca l'unità e la trova nei posti e con i modi sbagliati, tornano le parole di chi, come Werner Sombart aveva già intuito questi processi di svuotamento del senso: è l'era dell'individuo «isolato ed orfano nella società decomposta» (Sombart, 1916, p. 773 trad. it. 1967) e che cerca, per questo, delle parvenze di legame comunitario in un contesto fatto di unioni tra uomini che «non uniscono i compagni più strettamente di quanto accada in un mucchio di sabbia tra i granelli che lo compongono» (Iannone, 2015, p. 38).

3.2. *Incentivi, persuasione e seduzione*

L'impressione è che nell'era del biocapitalismo è difficilissimo che tutto ciò affiori alla coscienza degli individui, che cioè essi siano consapevoli, che siano soggetti del processo, allorché in atto non ci sono solo meccanismi incentivanti, e cioè volti a portare le aspettative del singolo dalla parte dell'organizzazione, bensì meccanismi volti a cambiare direttamente queste aspettative, allorché l'organizzazione non le ritenga funzionali a se stessa o non sia semplicemente in grado di soddisfarle. *È questo il caso dell'economia, non già semplicemente degli incentivi, ma della persuasione.* L'organizzazione proverà dapprima attraverso gli incentivi, cioè attraverso una serie di fattori oggettivi, sia materiali che simbolici, a soddisfare le aspettative delle persone. Se però le aspettative da soddisfare fossero troppo alte o distanti, anziché rincorrerle attraverso incentivi, l'organizzazione potrà *cambiare* direttamente queste aspettative. Con la persuasione si provvederà a cambiare i desideri di un numero sufficiente di persone in maniera tale che gli incentivi che l'organizzazione offre diventino adeguati (Barnard, 1938, p. 137 trad. it. 1970). Come direbbe Carpenter, «non puoi costringere le persone a fare niente: devono arrivare a volerlo loro», (Kunda, 2000, p. 11). Ma è soprattutto il caso della più recente e attraente pratica manageriale della “seduzione” (Giusti *et al.*, 2009).

Come nota Bonazzi, quando Barnard scriveva era irrealistico pensare che

² Eppure Durkheim ce lo ha insegnato da tempo: nessun ordine sociale potrà mai mantenersi in piedi se retto dalla mera solidarietà organica senza solidarietà meccanica. Il contratto privo di integrazione non ce la fa da solo a reggere l'amalgama del tessuto sociale e la sua coesione. L'attuale, e tanto decantata, società di “stakeholder” tipica dei nostri giorni, necessita di una riflessione sociologica critica attraverso la quale riportarla anche alle sue responsabilità e ai suoi doveri, piuttosto che limitarsi a mitizzare il cittadino come “il portatore di interesse” e “l'avente diritto”.

la personalità organizzativa fagocitasse tutta la personalità privata e che non rimanesse un *quid* di irriducibile alla base di questa personalità, perché l'epoca in cui Barnard scriveva era ancora contrassegnata da un controllo aziendale di tipo burocratico e coercitivo. Che cosa accade al rapporto tra le personalità allorché, come è nell'epoca del capitalismo contemporaneo, il controllo si fa di «terzo livello» (Perrow, 1986) e cioè «concertato» (Barker, 1993)? Che cosa accade quando, in altri termini, sono proprio i soggetti a diventare i più solerti controllori di se stessi e dei propri colleghi di lavoro? Quando il controllo non è più coercitivo, né gerarchico-burocratico, ma si basa sulla interiorizzazione dei valori, dei codici e degli obiettivi aziendali nella coscienza dei dipendenti?

Se volessimo utilizzare le categorie concettuali care alla sociologia potremmo parlare non già di un controllo di tipo “fisico”, né di tipo “utilitaristico”, bensì “normativo” e in cui i lavoratori agiscono nel migliore interesse dell'organizzazione, non perché vi siano costretti fisicamente, e neppure perché spinti da un mero tornaconto economico o timore di sanzioni, ma proprio perché spinti da un impegno interiore, da una fortissima identificazione con gli obiettivi aziendali, da una soddisfazione intrinseca per il proprio operato conforme a certi dettami ideologici.

Le forme di controllo diventano allora sempre più sofisticate al fine di produrre, non già semplicemente coercizione o obbedienza alle regole, ma una interiorizzazione delle regole stesse e una identificazione dei lavoratori con l'impresa che sia massima: che tocchi, cioè, livelli mai toccati prima. Come scrive Fumagalli (2009, p. 132), si tratta di *autocontrollo* che diventa *controllo sociale* nel momento stesso in cui è attivato dall'imitazione di comportamenti collettivi dettati da immaginari comuni e dominanti.

È quanto intuì, già negli anni '90 del secolo scorso, il sociologo israeliano Gideon Kunda, allorché ritenne che non fosse più tempo per l'impresa di fermarsi sulla soglia della personalità privata dei propri membri. Piuttosto, come nota Bonazzi parafrasando Kunda, «la vuole pienamente plasmare nella convinzione che solo la totale e appassionata identificazione con valori e voleri dell'impresa stessa può portare a interiorizzare disciplina e autocontrollo» (Bonazzi, 2002, p. 169). È questo il caso tipico del biocapitalismo che abolisce i confini tra il sé individuale e l'azienda affinché gli interessi del singolo e quelli dell'organizzazione coincidano perfettamente. Il vero oggetto del contendere diventa dunque, non solo la vita nella sua interezza, ma il “sé” e in particolar modo il “sé privato”. Kunda ha parlato di una «annessione strisciante» (Kunda, 2000, p. 18) del sé, concetto che forse andrebbe recuperato.

Scriveva Whyte già nel 1956 nell'opera non a caso intitolata *The Organization Man*: «Nessuno certamente si augura un ritorno del vecchio autoritarismo, ma bisognerebbe almeno riconoscere che tutto ciò che pretendeva

era fondamentalmente il vostro sudore. *Il nuovo sistema vuole la vostra anima*» (Whyte, 1956, p. 397 ed. orig.). Quindi «non basta più lavorare sodo e chinare il capo», direbbe Edwards: «ora l'azienda è attenta ai sentimenti, pretende l'anima del lavoratore», o almeno, scrive questo autore, «la sua identità» (Edwards, 1979, p. 148). Non a caso, in tempi a noi contemporanei, i nuovi corsi di management prescrivono proprio questo, come nota Fumagalli: «è l'anima dell'operaio che deve scendere nell'officina» (Fumagalli, 2009, p. 134). Insomma, tempi molto diversi rispetto a quelli che facevano dire a Sombart che nel capitalismo della prima metà del secolo scorso l'anima doveva restare «in guardaroba» (Sombart, 1916, p. 791 trad. it. 1967).

Non sarà un caso, allora, se più e meglio della persuasione, è la *seduzione* a diventare una delle armi più potenti e ricorrenti del biocapitalismo. Sedurre diventa la parola d'ordine: “non mi piace” (reattanza), “non ci credo” (sospetto), “non lo farò” (rifiuto) non sono ammessi nel vocabolario del biocapitalismo.

Procedendo lungo questa prospettiva di pratica manageriale prim'ancora che di analisi organizzativa, le organizzazioni dell'ultimo capitalismo (meglio dovremmo dire le imprese for profit) hanno dunque progressivamente richiesto un vero e proprio assorbimento della personalità dei propri membri. Quel *quid* di irriducibile, che è alla base della personalità privata e che secondo Barnard non potrà mai identificarsi completamente con la personalità organizzativa, rischia oggi di cessare completamente come realtà a sé stante. Mentre nel penultimo capitalismo, in un certo senso, il messaggio era: *ciò che è nella mente e nel cuore dei dipendenti può e deve essere gestito nell'interesse dell'organizzazione*, oggi diventa: *ciò che è nell'interesse dell'organizzazione, deve essere nella mente e nel cuore dei dipendenti*. Ancora una volta appare chiaro che ciò che è nell'interesse dell'organizzazione non solo deve essere “eseguito”, ma deve essere fortemente “voluto”, “desiderato” e finanche “amato”. Ciò quindi su cui si agisce, o si cerca incessantemente di agire, non sono più solo i comportamenti e le attività, come forse avveniva in passato, ma le “motivazioni” che andranno “incoltate” e, prima ancora, le “definizioni della realtà” che i lavoratori dovranno adottare, definizioni di se stessi e degli altri, perché acquisiscano una certa *visione del mondo* e soprattutto una certa lettura delle *reazioni emotive* adeguate alle situazioni.

La cultura, una fortissima cultura aziendale (tema su cui non a caso oggi le aziende investono molto), per certi versi diventa una “energia motivazionale”. La cultura aziendale, come direbbe Goodenough (1970), finisce per risiedere nella mente e nel cuore degli uomini, prescrivendo loro tutto ciò che devono sapere, devono pensare, devono sentire per poter far parte di questa organizzazione. Ad imporsi è quindi in primis *l'ideologia del coinvolgi-*

mento e della cooperazione (Fumagalli, 2009), così che «non è (più) la malvagità della vita dell'organizzazione a sconcertare il singolo, bensì la sua stessa benevolenza. Egli si ritrova imprigionato nella fratellanza» (Whyte, 1956, p. 12 ed. orig.). Una prigionia legata anche al fatto che il riconoscimento del proprio lavoro oggi non coincide più con il fare, né dentro né fuori della struttura economico-produttiva, ma viene affermato o negato dal rapporto con gli altri, come la stessa enfasi assegnata al capitale sociale, come capitale relazionale, ben esemplifica; e lì dove il rapporto gerarchico di certo non scompare, ma non è più diretto, diventa mediato e spesso coperto da rapporti di dipendenza psicologica e sociale verso le rappresentazioni dominanti nell'azienda e condivise da tutti e attraverso cui passa il riconoscimento del proprio lavoro.

La struttura gerarchica e di comando rimane quindi attiva sotto una patina di rapporti *solo superficialmente* cooperativi e amichevoli (Fumagalli), contrassegnati dal bombardamento del lavoro di gruppo e dalla necessità di essere sempre disponibili, come lo si è in una famiglia. Si impone quello che in psicologia sociale è il “pensiero gruppale”, e *l'ideologia della cooperazione sociale* maschera la realtà della disciplina gerarchica.

Ne deriva che, se è vero che l'uomo dovrebbe combattere contro l'organizzazione «perché le richieste di abdicare a se stesso sono continue e potenti» (Whyte, 1956, p. 404 ed. orig.), è anche vero che «più egli arriva ad amare la vita dell'organizzazione, più troverà difficile resistere a queste richieste e persino riconoscerle come tali» (Whyte, 1956, p. 404 ed. orig.).

Ecco in che senso, a proposito di biocapitalismo, oggi si può parlare, innanzitutto e a monte, di “dipendenza”, o meglio di cultura della dipendenza elevata a sistema. Una dipendenza tanto più forte quanto più elevato è l'investimento di desiderio nell'attività e nella relazione lavorativa. In gioco vi è la definizione della realtà che non è più distinta tra il singolo e l'organizzazione, come è sempre stato persino nei periodi più bui e alienanti, e vi è una sorta di “trappola culturale” che funziona in modo insidioso, in un costante gioco di equilibrio tra coercizione e seduzione. Un processo di «cannibalizzazione comunicativa» (Fumagalli, 2009, p. 149) volto a imprimere nelle menti degli immaginari precostituiti e controllati.

4. Conclusioni

Se è vero che il biocapitalismo implica processi costitutivi anche molto diversi tra loro e produce effetti variegati, l'assunto da cui si è partiti in queste riflessioni è che nessuno di essi sarebbe possibile senza una dimensione

culturale e relazionale di base. È come se si trattasse di una sorta di “prerequisito” funzionale da cui la logica del tardo capitalismo non potesse prescindere per farsi “bio”. Il contesto principale in cui tale prerequisito si dispiega, forgiando *l'uomo dell'organizzazione*, è ovviamente quello aziendale e di lavoro.

Come si è cercato di far emergere, se seguiamo Barnard, non esiste l'individuo da una parte (imprenditore o lavoratore che sia) e il collettivo dall'altra (azienda o organizzazione che sia). Piuttosto in ognuno di noi, in ogni essere umano, vi è sempre tanto una personalità organizzativa quanto una privata e individuale. Nel più recente passato, scopo del capitalismo è stato quello di tirare il più possibile la personalità privata e individuale dalla parte di quella organizzativa, affinché quest'ultima potesse essere quanto più grande e solida possibile e a lungo, con Barnard, abbiamo coltivato la convinzione che, per quanto monopolizzanti o pervasivi potessero essere certi meccanismi economici e professionali, o meramente organizzativi, nessuna personalità privata sarebbe mai stata ridotta ai fini dell'organizzazione: nessuna personalità era “riducibile” per definizione a quella organizzativa. L'organizzazione, dunque, poteva anche diventare “personalità organizzativa” dentro ciascuno di noi, ma sarebbe sempre rimasta intatta una personalità individuale in grado di differenziarsi da essa.

Oggi questo assunto è messo fortemente in crisi e i processi descritti mettono seriamente in discussione l'assunto che una personalità privata possa continuare ad esistere separatamente e indipendentemente da quella organizzativa. Non basta invocare il volontarismo individuale se tutti i meccanismi strutturali all'opera vanno nella stessa direzione della creazione costante dell'“uomo dell'organizzazione”.

Un uomo che, come si è visto, Whyte aveva colto da tempo, quando già negli anni '50 parlava di «uomo dell'organizzazione» nell'omonima opera. Già allora a Whyte appariva chiaro, come si legge nella prefazione all'edizione italiana firmata da Gallino, il mutamento socio-culturale e antropologico che andava emergendo e che stava portando nella direzione di una «soffocante preminenza delle relazioni sociali nella vita degli uomini dell'organizzazione» (Gallino, 1960, p. XI), allorché l'uomo delle relazioni assomiglia molto all'uomo eterodiretto di Riesman citato da Gallino, vale a dire un uomo *people-minded*, un uomo le cui «frontiere sono le persone» (Gallino, 1960, p. XII), nell'ambito di organizzazioni che passano «dalle abilità di mestiere alle abilità manipolative», ovvero «dalla durezza del materiale alla morbidezza delle persone» (Gallino, 1960, p. XIV).

L'uomo dell'organizzazione è colui che sperimenta, che deve sperimentare continuamente, «l'abilità di collaborare con il gruppo isolata dalle ragioni e dallo scopo per cui si dovrebbe collaborare» (Gallino, 1960, p. XXIV)

e che trova “nell’etica sociale” e nei suoi tre precetti fondamentali – «fede nel gruppo come fonte della creatività, fede nel senso di appartenenza come bisogno ultimo dell’individuo e fede nella possibilità di utilizzare la scienza per infondere questo senso di appartenenza» (Gallino, 1960, p. XXVI) –, materiale per conferire legittimità morali alle pressioni che l’organizzazione esercita su di lui, che la società esercita sull’individuo. Egli è dunque pronto a conferire *contenuto etico all’ideologia delle relazioni sociali e del coinvolgimento*, e non può fare diversamente in una fase storica in cui le vecchie ideologie unitarie (religiose, politiche o classiste) sono ormai venute meno da tempo e in cui è la stessa accelerazione del mutamento sociale, in un mondo in cui tutto cambia, ad esigere adattamento costante al gruppo. In un contesto di questo tipo, l’uomo dell’organizzazione è indotto «ad accogliere con animo grato la prosperità offertagli dalla *benevolent society*» (Gallino, 1960, p. XXVI), e a cercare nel gruppo sempre più secondario e sempre meno primario la soddisfazione dei più naturali bisogni affettivi.

Così l’uomo del biocapitalismo è innanzitutto l’uomo dell’organizzazione che fa delle relazioni sociali, di un certo tipo di relazioni sociali, il proprio diktat. Egli non è una mera “vittima” delle relazioni sociali: l’uomo dell’organizzazione vuole e sente, avverte il bisogno di appartenenza. Per questo dedicherà una attenzione sempre più crescente al lavoro di gruppo, in squadra, in team, di rete, in una dimensione collettiva che non sarà solo l’organizzazione per la quale lavora, o la società nella sua interezza, ma anche il gruppo fisico a lui più prossimo.

Nell’era dell’ideologia delle relazioni elevata ad etica sociale e a religione laica, fatta di atmosfera armoniosa, concordia e consenso nelle rappresentazioni dominanti che sono le uniche consentite, il gruppo (si dice) tirerà fuori da ciascun individuo il meglio di sé. Una volta che sono state additate come “scopo”, il consenso, la partecipazione e la cooperazione rimarranno le astrazioni dominanti da tenere per buone, sovente a prescindere dalla loro funzionalità e, quand’anche siano prive di significato, non risulteranno mai tali né agli occhi dell’organizzazione, né dei suoi “uomini”. Insomma, sembra proprio che «la cosa di cui il mondo abbia maggior bisogno sia, più che mai, una scienza delle relazioni umane, e un’arte dell’ingegneria umana fondata sulle leggi di tale scienza» (Whyte, 1956, p. 32 trad. it. 1960). Così, «se la prima metà del secolo XX fu l’era degli ingegneri tecnici, la seconda metà può ben essere l’era degli ingegneri sociali», (1956, p. 34 trad. it. 1960). Ecco, allora, che se è vero che le organizzazioni economiche sono protagoniste sempre più dominanti delle nostre società, e se è vero che la posta in gioco è addirittura “l’anima”, o quel qualcosa di intimo, privato e sempre più (anch’esso) fagocitato dalle esigenze economiche e di sistema, allora la ri-

sposta a tali domande appare quanto mai urgente e nessuna analisi del capitalismo può esimersi da questa sfida di teoria sociologica.

Bibliografia

- Barker J. (1993), "Tightening the iron cage: Concertive control in self-managing teams", in *Administrative Science Quarterly*, 38: 408-437.
- Barnard C. (1938), *The Functions of the Executive*, Harvard University Press, Cambridge (trad. it.: *Le funzioni del dirigente*, UTET, Torino, 1970).
- Bazzicalupo L. (2006), *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari.
- Bonazzi G. (2002), *Come studiare le organizzazioni*, il Mulino, Bologna.
- Codeluppi V. (2008), *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Edwards R. (1979), *Contested Terrain*, Basic Books, New York.
- Foucault M. (1976), *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino.
- Fumagalli A. (2009), *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma.
- Gallino L. (1960), *Prefazione a Whyte W.H., L'uomo dell'organizzazione*, Einaudi, Torino.
- Georgescu Roegen N. (2003), *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Giusti E., Cinti Luciani A., Menza D., Rinaldi L. (2009), *Persuasione e seduzione. Nella clinica, nella formazione e nella vita privata*, Sovera Multimedia, Roma.
- Goodenough W.H. (1970), *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Aldine, New York.
- Iannone R. (2006), *L'equivoco della responsabilità sociale delle imprese*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Iannone R. (2015), "De-Umanizzazione. Il filo rosso dimenticato delle opere di Werner Sombart," *AIS. Journal of Sociology*, 5: 33-62.
- Iannuzzi I. (2019), "L'amore dell'economia per l'economia". *Il capitalismo maturo e la deumanizzazione in Werner Sombart*, in questo volume.
- Keynes J.M. (1971), *La teoria generale dell'occupazione, dell'interesse, della moneta*, UTET, Torino.
- Kunda G. (2000), *L'ingegneria della cultura. Controllo, appartenenza e impegno in un'impresa ad alta tecnologia*, Comunità, Torino.
- Merton R. (1957), *Social Theory and Social Structure*, Free Press, Glencoe Ill.
- Morgan G. (1993), *Images. Le metafore dell'organizzazione*, FrancoAngeli, Milano.
- Nanetti F. (2004), *Gli itinerari dell'amore. Superare la crisi: dalla passione all'abbandono amoroso*, Pendragon, Bologna.
- Novelli S., "Biocapitalismo", in *Lingua italiana*, Istituto dell'Enciclopedia italiana Treccani, Roma, testo disponibile al sito http://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/parole/biocapitalismo.html (15/09/2018).
- Parkin F. (1985), *Classi sociali e Stato*, Zanichelli, Bologna.

- Perrow C. (1986), *Complex Organizations: A Critical Essay*, Random House, New York.
- Rose N. (2007), *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton.
- Rullani E. (2004), *Economia della conoscenza*, Carocci, Roma.
- Schumpeter J.A. (1954), *Capitalism, Socialism and Democracy*, George Allen & Unwin, Londra (trad. it.: *Capitalismo, socialismo e democrazia*, ETAS, Milano, 2001).
- Sombart W. (1913), *Der Bourgeois*, Duncker & Humblot, München (trad. it.: *Il Borghese*, Aracne, Roma, 2017).
- Sombart W. (1916), *Der moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Berlin (trad. it.: *Il capitalismo moderno*, Utet, Torino, 1967).
- Weber M. (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen.
- Whyte W.H. (1956), *The Organization Man*, Simon & Schuster, New York (trad. it. *L'uomo dell'organizzazione*, Torino, Einaudi, 1960).

Le dimensioni culturali del tardo capitalismo. Dal capitalismo industriale al consolidarsi dell'ideologia neoliberale

di *Emilio Gardini*

1. Introduzione

Bisogna demistificare l'idea che quanto oggi è di competenza dello stato debba restarlo e dimostrare invece che le frontiere tra stato e mercato dipendono fondamentalmente dall'evoluzione tecnologica. Dimostrare ad esempio che molti settori dai quali la logica di mercato è esclusa per ragioni che potevano essere valide una volta, sarebbero ora assai più efficienti se nuovamente sottoposti alla regola della concorrenza (Lepage, 1978, p. 284).

Henry Lepage, economista francese di ispirazione fortemente liberista, scrive queste parole nel 1978, in conclusione della sua opera prima, *Domani il capitalismo* (1978) attraverso la quale tenta di evidenziare che il problema principale dell'inefficienza dello Stato nel campo dell'economia e del welfare derivi dalla sua troppa presenza nelle politiche. Ciò, a suo vedere, ostacola il vero potenziale del sistema capitalista. L'opera di Lepage diventa una sorta di manifesto del liberalismo che guarda a quello che scrivono gli economisti americani della scuola di Chicago come Gary Becker che "umanizza" la nozione di "capitale", il "capitale umano" (2008), per misurare i rendimenti delle persone nella vita sociale a partire dalle loro scelte e dalle loro carriere. Un liberalismo – quello che immagina Lepage sulla scia di Becker e dei neoliberali americani – i cui principi poggiano sulla capacità degli individui di accumulare competenze investendo nelle proprie esperienze allo stesso modo in cui opera un'impresa che investe sul mercato. Questa attenzione della teoria economica verso l'azione sociale permette di spiegare le disuguaglianze a partire dalle esperienze delle persone, dalle loro scelte, dalle loro condotte. Il capitalismo di fine anni settanta però, scrive Lepage, è un "capitalismo bastardo", non ancora nel pieno del suo realizzarsi, perché le idee liberali non sono ancora veramente parte di una visione di lungo periodo. Il pensiero liberale, infatti, nella visione dell'economista, non deve necessariamente avere delle finalità ma si deve preoccupare piuttosto dei

mezzi che consentono di realizzare le migliori scelte in tutti i campi della società. Bisogna fare in modo che la società si “autoconvinca” dei benefici delle politiche e del pensiero liberale. Immagina, insomma, un mutamento di tipo culturale (Lepage, 1978, p. 278):

[...] E ciò non sarà possibile fino a quando i liberali non saranno capaci di dimostrare che il tipo di organizzazione della società che propongono non è legato ad una determinata situazione sociale, ma è compatibile con le aspirazioni ad un profondo mutamento del nostro sistema di valori. Anzi, questo tipo di organizzazione è la condizione sine qua non di questa mutazione (ivi, p. 279).

La rivoluzione auspicata da Henri Lepage è avvenuta. Il cambiamento di valori che accompagna il tardo capitalismo – che non si alimenta più del conflitto di classe (Donzelot 2008) quanto delle contraddizioni “interne” dei singoli (James 2009; Fisher 2009; Ehrenberg 2010) – rappresenta in tutto il credo del “neoliberalismo”.

L’idea di fondo di questo scritto è che il capitalismo è un modello socio-economico dominante perché non rappresenta soltanto un paradigma legato all’economia, alla produzione e ai flussi finanziari, ma anche perché è un modello retto da logiche culturali dalle quali derivano valori e ideologie che trovano riscontro nella società e nei rapporti sociali. Una prima riflessione sul modo in cui la “cultura” viene determinata dalla logica del capitalismo la si ritrova nelle riflessioni di Karl Marx sulla “cosalità”¹ cui si riducono i rapporti umani di fronte alle merci, come si prova a discutere nel primo paragrafo di questo scritto. Su questa linea, nel secondo paragrafo, si discute dei bisogni indotti nella società di massa a partire dalle analisi di Herbert Marcuse e dei francofortesi. Nel terzo paragrafo si ripercorre, invece, il cambiamento nelle politiche per il “sociale”, derivante dalla destrutturazione “del collettivo” nel tardo capitalismo che proietta l’individuo nell’isolamento di cui si rintracciano i caratteri nel sotto-paragrafo che segue. Nell’ultimo paragrafo si riprendono le fila del discorso a partire dall’ideologia neoliberale, i cui presupposti fondano la cultura del tardo capitalismo.

2. Sulla reificazione culturale

«L’analisi marxiana del lavoro sotto il capitalismo va molto in profondità, superando la struttura economica dei rapporti e raggiungendo il loro contenuto umano. Rapporti come quelli tra capitale e lavoro, capitale e merce, lavoro e merce, e quelli tra merci, sono visti come rapporti umani, rapporti

¹ Sul “fenomeno della reificazione” si veda l’importante lettura di Gyorgy Lukacs (1973).

che si verificano nell'esistenza sociale dell'uomo» (Marcuse, 1966, p. 311). La tesi secondo cui l'analisi marxiana della società si concentri esclusivamente sui rapporti economici, dando poca attenzione alla dimensione sociale e culturale, viene messa in discussione da Herbert Marcuse che evidenzia, al contrario, come la critica di Karl Marx sia sì orientata alla struttura economica, ma soprattutto ai suoi effetti sulla composizione sociale. Karl Marx critica l'economia politica e gli studiosi che l'hanno sostenuta a partire dal XVII secolo, perché la considera una disciplina che si preoccupa delle merci e non delle persone, e i cui meccanismi che reggono il sistema capitalistico, disumanizzano i rapporti tra gli individui. Secondo Marx, l'economia politica al servizio del sistema capitalistico produce una sorta di estraneazione dell'atto umano e riduce i rapporti sociali a puri rapporti materiali. Dunque, seppur la tesi di fondo del materialismo storico è che l'economia domina su tutte le sfere della vita, la grande attenzione che Karl Marx dedica ai "rapporti umani" è cruciale. Come si legge nei manoscritti economico-filosofici del 1844 (2018), l'essenza del denaro in quanto intermediario degli scambi ed espressione della proprietà privata, è quella di "mediatore estraneo" che si sostituisce all'uomo: «Il movimento mediatore dell'uomo che scambia non è infatti un movimento sociale, umano, non è un rapporto umano, è il rapporto astratto della proprietà privata alla proprietà privata, e questo rapporto astratto è il valore, la cui esistenza reale come valore è solo il denaro» (ivi, p. 187). Il fatto che l'economia politica incida sul rapporto "dell'uomo sull'uomo" è per Karl Marx la causa dell'alienazione. La mutazione dell'individuo sociale in "individuo proprietario" descrive lo svilimento dei legami sociali che lede "la coscienza", concetto fondamentale nell'analisi marxiana che ha di per sé carattere umano e sociale. Il lavoro per Marx non è, infatti, un mezzo per sopravvivere ma per sviluppare le capacità intellettuali e fisiche, la libertà, la coscienza. Il lavoro non rappresenta la sublimazione delle attività economiche ma delle attività sociali, e più l'individuo si affanna e soffre alla rincorsa del benessere, più il mondo delle merci e dei beni prodotti gli diventa estraneo. In questo, va evidenziato, le intuizioni di Karl Marx sulle trasformazioni del sistema capitalistico contemporaneo sono state premonitrici². Lo spirito del capitalismo contemporaneo è ancorato ad un apparato ideologico che si impernia intorno alla capacità e alla possibilità dell'individuo di "darsi da fare" per incrementare i suoi possedimenti e procurarsi il benessere. In Karl Marx la reificazione dei rapporti sociali rappresenta

² In più passaggi dell'opera di Karl Marx si ritrova il riferimento al capitale come "cosa eterna", come "rapporto naturale e eterno" (1974, p. 173) che vive del lavoro, il "mostro animato" (Marx 1971) che si nutre dei corpi vivi per produrre valore.

l'oggettivazione del bisogno individuale ed egoistico determinato dalla produzione di beni, che non ha la necessità come principio di fondo. Gli individui sono isolati tra loro, alienati, e legati solo dalle merci che rendono "materiali" i rapporti sociali. L'alienazione dell'individuo è il risultato della sua sottomissione alla merce e alla produzione che lede le libertà, i bisogni e il benessere sociale. Il teorico marxista Fredric Jameson (2007), nell'evidenziare quanto sia sempre più netta la separazione tra produttori e consumatori, estende al tardo capitalismo l'analisi marxiana sulla reificazione. Nella sua visione la cultura si materializza e si "musealizza". Egli sostiene che tutti hanno accesso a forme di conoscenza ma, al contempo, ognuno è estraneo ai processi di formazione dei beni e dei "saperi". Scrive a riguardo: «Probabilmente oggi la parola [reificazione] può volgere la nostra attenzione nella direzione sbagliata, perché quella "trasformazione dei rapporti sociali in cose" che sembra designare con maggiore insistenza è divenuta una seconda natura» (Jameson 2007, p. 316).

3. Cultura di massa e carattere repressivo del capitalismo

Le analisi degli studiosi della scuola di Francoforte sulla comunicazione e sui media sono state forse le più importanti riflessioni sulla società di massa. Questi studi avevano a fondamento l'idea che la teoria critica fosse necessaria per mettere in crisi il "pensiero comune" della società capitalistica industriale. Herbert Marcuse, che dei francofortesi è quello più noto per essere il "filosofo del '68", nell'introduzione alla sua opera *L'uomo a una dimensione* (1967), scrive che anche se gran parte della popolazione accetta la ragion d'essere del capitalismo industriale – che produce bisogni indotti e valori utili unicamente al consumo effimero di beni – questo non è un motivo sufficiente per accettare questa società senza tentare di metterla in discussione. La caratteristica principale della società di massa è l'omologazione, l'inclusione delle classi subalterne nella cultura dominante piuttosto che la loro esclusione dai processi di consumo. Per i sociologi della scuola di Francoforte, l'integrazione tra cultura alta e cultura bassa, che coniuga il desiderio "liberale" dell'individuo moderno con la voglia di coesione propria della società democratica, è espressione diretta dell'industrializzazione della cultura, del fatto cioè che anche le idee e i valori divengono beni di consumo. Questo processo che Horkheimer e Adorno descrivono in termini critici (1966) delinea nuove determinanti di dominazione funzionali ad organizzare i consumatori e i loro bisogni per asservirli al mercato. L'apparato del capitalismo avanzato, scrive Marcuse, non ha solo il compito di produrre beni da vendere sul mercato, ma promuove una falsa coscienza generata dall'indottrinamento

che «diventa un modo di vivere» (Marcuse 1967, p. 32). La società di massa pertanto rappresenta una società dell'indistinto dove lo stato di soggezione si delinea attraverso il desiderio di libertà. Il dominio dell'uomo sull'uomo nella società del capitalismo avanzato che descrive Herbert Marcuse avviene in una società di uomini "liberi". Per Marcuse, la società del benessere, della crescita economica, dello sviluppo che negli anni sessanta avviene nel campo della tecnologia industriale, rende il dominio sugli individui una "forma di libertà" attraverso la quale essi "immaginano" di poter scegliere e di autodeterminarsi (Marcuse 2008). In sostanza, le masse non producono la cultura intellettuale e materiale, esse sono sotto il giogo di un potere centralizzato, sono il prodotto del controllo degli amministratori e, di conseguenza, ne "subiscono" le politiche. La società tecnologica e industriale incide non poco su questo processo; essa utilizza la tecnologia come strumento di dominio e non come strumento di emancipazione (ivi p.168). Più questa accresce, attraverso la tecnica, il suo apparato produttivo, più l'individuo rimane imbrigliato in false zone di libertà. La dialettica tra dominanti e dominati non si annienta, ma si deforma nelle contraddizioni di un sistema sociale che riesce a sopravvivere: «Creando e riproducendo in modo sistematico e metodico il bisogno del lavoro alienato, non col terrore, ma mediante il condizionamento scientifico dei bisogni individuali e la riduzione dei bisogni spontanei ai bisogni richiesti socialmente» (ivi, p. 173). Questo si realizza attraverso la dissoluzione "apparente" delle due classi rivali della società industriale ottocentesca, la borghesia e il proletariato: «Nel mondo capitalistico esse sono ancora le classi fondamentali; tuttavia lo sviluppo capitalista ha alterato la struttura e la funzione di queste due classi in modo tale che esse non appaiono più essere agenti di trasformazione storica» (Marcuse 1967, pp. 10-11).

Nell'analisi critica di Marcuse la dimensione sociale è in costante conflitto con i presupposti che la sostengono e così l'apparato produttivo che caratterizza il capitalismo industriale ha i suoi effetti più nefasti sulla società. Marcuse utilizza il paradigma freudiano (1968) per interpretare il dominio cui sono soggette le masse e muove la sua analisi riconducendo le questioni ideologiche e socioculturali del capitalismo dei consumi alle pulsioni e alla struttura psichica. Per quanto queste analisi possano essere ridicibili ad un modello di capitalismo che, seppur tecnologicamente avanzato, appare lontano dalle forme del capitalismo contemporaneo, esse descrivono il carattere pervasivo del controllo sociale che investe la psicologia dei soggetti. L'utilizzo critico di Freud è funzionale difatti alle analisi di Marcuse per osservare il ridimensionamento della libertà dell'individuo, la cui soggezione al sistema di pensiero del capitalismo, avviene attraverso le repressioni individuali. Si chiede a riguardo Marcuse: «Possiamo realmente parlare di un in-

conscio (nel senso in cui Freud faceva uso del termine), se l'inconscio è divenuto con tale facilità soggetto al controllo sociale – mediante le tecniche della pubblicità, della psicologia industriale, o della scienza delle human relations?» (Marcuse 2008, p. 173).

4. La variabile “sociale” del capitalismo

Nella sua disamina sul “capitalismo sociale” Richard Sennett (2006) ripercorre le analisi di Max Weber sul modello organizzativo dell'esercito prussiano applicato alle imprese nella Germania di Bismarck. L'efficienza e l'ordine del coordinamento militare vengono trasposte nella società civile, nell'organizzazione delle politiche e dell'economia, aprendo a quella forma di razionalizzazione piramidale delle istituzioni che Max Weber analizza nei suoi studi sulla burocrazia. Questo modello centralizzato continua ad esistere, con variegature diverse, nelle grandi aziende, nelle fabbriche e nelle organizzazioni del XX secolo fino agli anni settanta, quando ai proprietari delle imprese e delle fabbriche si sostituiscono gli azionisti del capitalismo finanziario. In realtà, l'apparente dismissione della centralità del sistema burocratico ha favorito il costituirsi di sistemi di “auto-sorveglianza” che si reggono sul “principio di responsabilità” individuale al quale i lavoratori vengono socializzati dalla logica d'impresa. Mark Fisher descrive questo processo prendendo ad esempio il modello valutativo del sistema delle strutture educative in Inghilterra, nella quali la burocrazia non scompare ma cambia aspetto (Fisher 2009, p. 59). Queste istituzioni, scrive Fisher, sono soggette alle regole del mercato e agli obiettivi da raggiungere, di conseguenza caricano i docenti di impegni e responsabilità gestionali oltre che didattiche con il fine di lasciar trasparire “all'esterno” l'immagine di un sistema coerente ed efficiente.

Nel campo delle politiche di welfare, il passaggio dal capitalismo industriale al capitalismo postindustriale genera nuovi assetti; si sgretolano l'insieme di istituti per la protezione collettiva che si occupavano della tutela dei cittadini (soprattutto sul lavoro) producendo quello che Robert Castel descrive come un processo di de-collettivizzazione (Castel 2011, 2015). Per contro, torna ad avere grande attenzione, tanto negli studi sociali quanto nelle politiche, il concetto di “comunità” che viene ad essere considerata come quello spazio sociale in grado di produrre “coesione sociale” dal suo interno così da generare senso civico, fiducia e soprattutto cooperazione. Aspetti questi presenti in molti studi, tra cui, per esempio, il noto lavoro degli anni novanta di Robert Putnam sulla riforma delle regioni italiane. Scrive il politologo: «La cooperazione volontaria è più facile all'interno di una comunità

che ha ereditato una provvista di “capitale sociale” in forma di norme di reciprocità e reti di impegno civico» (Putnam 1993, p. 196). Putnam sostiene che vi sia un nesso stretto tra il funzionamento delle istituzioni e il “capitale sociale” che, nel quadro delle sue analisi, rappresenta i legami fiduciari che si consolidano nel corso del tempo all’interno di una società o di un gruppo (Putnam 2004). Più complessa la riflessione di Pierre Bourdieu (2015), il quale collega le “forme di capitale” (sociale, culturale, simbolico) alle possibilità che gli individui hanno rispetto a quanto garantisce loro la struttura sociale. L’analisi di Pierre Bourdieu incentrata sull’*habitus* (2013) permette infatti di ragionare meglio sulle disuguaglianze e sulla distribuzione delle possibilità nelle società complesse dove la divisione sociale del lavoro sottosta alle logiche del merito e della responsabilità: «l’efficacia reale del capitale (nel senso dei mezzi che servono per appropriarsi del prodotto del lavoro accumulato nella condizione oggettivata) posseduto da una persona dipende da come sono distribuiti i mezzi per appropriarsi delle risorse accumulate e oggettivamente disponibili» (ivi, p. 94). Insomma, nel tardo capitalismo cambiano profondamente i meccanismi della tutela perché cambiano i principi che li governano, che proiettano sul governo del “sociale” le logiche generali del mercato³. Ne risulta che le disuguaglianze non vengono più governate in tutto dallo Stato ma divengono oggetto di “progetti puntuali”, spesso coordinati da soggetti “privati” che necessitano, per la gran parte, della partecipazione attiva dei destinatari (del loro capitale sociale e culturale). Lo Stato non scompare ma, da garante della protezione generalizzata, diventa animatore di processi (Donzelot, Estebe, 1994). Queste azioni hanno il fine di potenziare le capacità individuali, di creare *empowerment* nei micro-ambiti urbani così da permettere agli “utenti” di venir fuori dal disagio agendo sulle proprie risorse. I progetti di valorizzazione sostituiscono i servizi territoriali segnando la definitiva rottura del legame tra individui e agenzie pubbliche di assistenza. La crisi delle istituzioni – «vale a dire l’insediamento progressivo e diffuso di un nuovo regime di dominazione» (Deleuze 1990, p. 241) la cui realizzazione Gilles Deleuze identifica, non a caso, nel passaggio dalla fabbrica all’impresa – è fortemente vincolata al “principio di merito” che è proprio della società tardo-capitalista che affida all’efficacia

³ La questione del neoliberalismo, evidenzia Michel Foucault (2005) – a differenza di quanto si possa dire per il liberalismo classico che invoca la totale libertà di mercato – è una questione di “governo” attraverso la concorrenza, un governo senza dirigismo che funziona grazie ai principi di un’economia di mercato. Il passaggio a questa tipologia di governo di matrice specificamente aziendalistica è strettamente connesso alla trasformazione del paradigma socioeconomico e culturale che, come spiega Foucault, introduce nuove regolamentazioni: le regole del mercato diventano regole politiche. Così il problema della politica liberale rimane quello di governare, di fatto, lo spazio concreto e reale in cui può entrare in funzione la struttura formale della concorrenza (Foucault 2005, p. 115).

del progetto ogni sua attività. Di conseguenza, per lo stesso motivo per cui occorre “meritare” il successo, la fama e il lavoro, occorre “meritare” assistenza e divenire “obiettivi” di interventi sociali. Il fruitore di servizi socioassistenziali è considerato anch’egli un “soggetto di prestazione” che non ha però abbastanza “capitale sociale e culturale” o che non è in grado di sfruttarlo perché il suo “spazio di relazioni” (il suo ambiente di vita) è causa del suo deficit di competenze. Dunque, egli non è in grado di investire su di sé e da “soggetto di prestazione” diventa “soggetto a rischio” o “soggetto debole”. Nella società degli individui, nella quale vengono a mancare gli istituti collettivi che nella società industriale permettevano ai soggetti di essere “appartenenti” alla classe, alle organizzazioni, al lavoro, l’individuo isolato si trova a confrontarsi principalmente con la propria biografia (Eherenberg 2010).

4.1. L’isolamento del soggetto

Una importante intuizione di Max Weber sul configurarsi del capitalismo è di aver considerato la sua formazione in netta opposizione con il tradizionalismo (Weber 2017, p.81). Nello specifico, più che ad un modello economico basato sull’accumulazione di capitali, Max Weber si riferisce allo “spirito del capitalismo”, ovvero a quella mentalità che ha trovato nella forma dell’impresa capitalistica moderna la sua vocazione e che dall’impresa capitalistica, al contempo, riceve la sua forza motrice spirituale (ivi, p. 88). Weber evidenzia infatti che «il guadagno senza scrupoli, non vincolato da nessuna norma interna, c’è stato in tutti i tempi della storia, dovunque e comunque fosse effettivamente possibile» (ivi, p. 80), perciò il capitalismo non può essere ridotto alla sola dimensione economica e all’accumulazione di capitali. Il tradizionalismo cui si riferisce Max Weber è quella condizione politica e sociale che non rappresenta l’ambiente di formazione del moderno capitalista, il cui spirito è animato da tutt’altre propensioni. Egli ritiene che ciò che distingue il moderno imprenditore dall’accumulatore di ricchezze del passato è, insieme al razionalismo economico proprio della borghesia moderna, la volontà di ricerca di successo economico e la pianificata dedizione al lavoro. Perché ciò avvenga è necessaria una organizzazione dell’impresa moderna che coniughi lo “spirito del capitalismo” con la pacificazione e l’ordine sociale. Pertanto, il capitalismo industriale nel corso del tempo “va ristrutturandosi” a partire, come si è visto, dall’organizzazione burocratizzata, rigida e gerarchica delle imprese, delle fabbriche e finanche delle istituzioni pubbliche, che risponde alla necessità di mitigare i possibili impulsi sovversivi. Scrive ancora Richard Sennett a proposito della Germania di Bismarck: «La ragione più concreta che induceva Bismarck a ingrassare le istituzioni era la

pacificazione della società: evitare conflitti dando a tutti un posto. L'obiettivo sociale e politico della burocrazia ingrassata è dunque più l'integrazione sociale che l'efficienza» (Sennett 2007, p. 27). Questa forma di "governo della diseguaglianza" continua in Europa almeno fin dopo la seconda guerra mondiale, creando le condizioni di quel "compromesso sociale" che, come spiega Robert Castel, garantisce equilibrio nella società attraverso negoziazioni fra lavoratori e sindacati (Castel 2011, p. 35). I conflitti nella società salariale sono, infatti, conflitti di classe, conflitti che evidenziano la radicalità della disuguaglianza fra categorie sociali, ma che al contempo lasciano intravedere delle possibilità nelle lotte collettive. Se negli anni delle contestazioni, quindi, la critica al capitalismo mette in discussione i presupposti della società di massa, ci si ritrova, successivamente, di fronte ad uno scenario diverso. Il nuovo "spirito del capitalismo" (Boltanski, Chiapello 2014), superate le crisi sociali degli anni sessanta e settanta e lo sconcerto ideologico e politico che sul finire degli anni ottanta investe l'ordine globale, sancisce un ritorno alla "società degli individui" nella quale il "soggetto collettivo" viene continuamente messo in discussione dai valori della "libertà individuale"⁴. La logica del tardo capitalismo risponde, più di quanto avvenisse in passato, al desiderio di "liberazione dell'individuo", di liberazione dai tempi fissi della fabbrica e del lavoro dipendente, dalle istituzioni educative disciplinari, dal controllo patriarcale della famiglia borghese e proletaria, ma lo proietta in un universo nel quale egli perde qualcosa in termini di sicurezza e di stabilità⁵. Da questo punto di vista il capitalismo riesce a sfruttare al meglio le libertà individuali (Han 2016) e su di esse fonda il suo "credo". La responsabilità non è più una qualità socialmente appresa attraverso le istituzioni, come segnala Bernard Stiegler (2014) che legge in questo il declino degli istituti quali la famiglia e la scuola; piuttosto, come nel *management*, essa diventa uno strumento di misurazione delle competenze (*skills*) individuali che ognuno è portato a sfruttare al massimo. Lo "spirito del capitalismo" dell'imprenditore di Max Weber si tramuta nello "spirito del manager" le cui specificità, come si riscontra già nella letteratura sul tema degli anni sessanta, sono la creatività, lo spirito d'iniziativa e le capacità individuali⁶. Le regole e i codici di comportamento che hanno portato alla professionalizzazione della figura del manager (Boltanski, Chiapello 2014, p.113) diven-

⁴ Su questo si veda D. Harvey (2007).

⁵ Pertinenti a riguardo le analisi del noto studio di R. Sennett (2003) sulle trasformazioni che riguardano il lavoro.

⁶ Come si legge nell'articolo di Raymond Miles (1965) ciò si evince nel passaggio dal modello delle "relazioni umane" a quello delle "risorse umane" nella gestione dell'azienda capitalistica.

tano valori e ideali cui aspirare anche nella vita ordinaria. È in questo scenario di apparente emancipazione che occorre leggere la “privatizzazione” dei problemi sociali e dei rischi nella società contemporanea (Beck 2000; Castel 2011) che trasformano l’insuccesso in disagio individuale⁷. A differenza che nella fabbrica, è spingendo sulla “motivazione” che l’impresa introduce la rivalità tra gli individui (Deleuze 1990). Come scrive lo psicologo Oliver James, le politiche del capitalismo, in quanto politiche concentrate sull’individuo più che sulla collettività, sono politiche egoistiche che impongono di «badare a se stessi e mandare al diavolo tutti gli altri» (James 2009, p. 69).

5. La cultura del tardo capitalismo. Sulla base dell’immanenza dell’ideologia neoliberale

«Fondamentalmente, il liberalismo non è altro che una filosofia dei sistemi sociali fondata su una certa visione dei comportamenti umani: la visione economica» (Lepage 1978, p. 132). Questa frase di Henri Lepage dice molto sull’ideologia liberista del tardo capitalismo e sulla sua “presa” nella società. Il liberalismo non è solo un paradigma economico ma una filosofia della società che si basa sull’idea che i comportamenti degli individui siano mossi da logiche economiche. La “visione economica” di cui scrive Lepage descrive un “comportamento” – «dimentichiamo che la scienza economica si fonda su un modello semplificato dei comportamenti umani [...]» (ivi, p. 122), i cui principi si basano sull’interesse individuale che muove gli agenti economici ma che, allo stesso tempo, giova alla collettività. Il paradigma dell’*homo aeconomicus*, come sottolinea l’economista in alcuni passaggi della sua opera, può essere applicato ad una molteplicità di situazioni umane e sociali, anche a quelle che hanno a che fare con i beni apparentemente “non commerciabili” come la politica (ivi, p. 132). Ogni decisione umana implica un qualche calcolo, i cui ostacoli sono dati dai vincoli dell’organizzazione sociale che compromettono gli sforzi individuali che altrimenti produrrebbero il buon funzionamento dell’apparato “collettivo”. Da teorico liberista, Henri Lepage si concentra sul comportamento individuale e sul modo in cui esso incide nelle scelte collettive e prende ad esempio gli studi avviati dalla

⁷ Il sociologo Alain Ehrenberg (2010), nel suo studio sul rapporto tra depressione e società, rintraccia lo “spirito generale” della società contemporanea nella distanza dell’individuo dal mondo a lui “esterno” (quello delle istituzioni, per esempio), e nello sforzo di ognuno di sfruttare al massimo le “risorse interne”. Per questo, scrive: «La misura dell’individuo ideale non è più data dalla docilità ma dall’iniziativa. E qui sta uno dei mutamenti decisivi delle nostre forme di vita, dal momento che queste nuove forme di regolazione non sono una scelta privata di ognuno di noi ma una regola comune, valida per tutti, pena l’emarginazione» (2010, p. 51).

scuola liberale americana della *public choice* che nasce intorno anni sessanta. La grande novità di questo approccio è quello di considerare l'agire politico alla stessa maniera dell'agire economico: anche nel campo dell'azione pubblica gli individui si comportano come nell'impresa capitalistica, con l'intenzione cioè di perseguire l'interesse personale⁸. È chiaro allora che il capitalismo per funzionare – secondo quanto i teorici del liberalismo cominciano ad evidenziare nel corso del convegno Walter Lippmann, considerato il momento di fondazione del neoliberalismo⁹ – non può basarsi unicamente sul corretto funzionamento delle istituzioni della società se questo non è orientato da un nuovo ordine di valori che mette al centro l'individuo e i suoi interessi. Il neoliberalismo, in questi termini, rappresenta un superamento del liberalismo classico del *laissez-faire* – è proprio questa la tesi di Walter Lippmann nei suoi interventi al colloquio e nella sua opera (Lippmann 1945) da cui l'incontro di Parigi nasce – per convergere verso un'ideologia, finanche regolata da una qualche forma di “governo docile”, che favorisca l'adattamento degli individui ai continui mutamenti della società prodotti dal capitalismo (Dardot, Laval 2013, p. 187). Ciò che accomuna le idee dei partecipanti al convegno Walter Lippmann – differenti per alcune questioni, sulla natura di un nuovo liberalismo¹⁰ – è senza dubbio l'avversità verso qualunque forma di “collettivismo” (Dardot, Laval 2013), verso quelle ideologie, cioè, che hanno come presupposto il “soggetto collettivo” e non l'individuo. È questo, di fatto, il perno intorno al quale ruotano le tesi dei sostenitori del neoliberalismo ed è questo l'elemento che segna la profonda differenza con le analisi di derivazione marxiana, incentrate invece sul ricostituirsi della coscienza sociale. Dunque, nel quadro della logica culturale del tardo liberalismo gli individui governano la propria esistenza mentre le istituzioni rappresentano la forma oggettivata delle relazioni sociali, alla stessa maniera in cui nell'impresa capitalistica sono le persone che “governano” la propria carriera e non le organizzazioni per le quali lavorano.

Il capitalismo della tarda modernità coniuga la centralità dell'economia con la “cultura economica”, ovvero con l'idea “socialmente condivisa” che per il benessere collettivo sia necessario impiegare le forze a disposizione

⁸ La teoria della scelta pubblica cerca di comprendere le imperfezioni dell'apparato pubblico partendo dal presupposto che i meccanismi delle decisioni umane sono gli stessi in economia e in politica come in qualunque altra situazione. Per questo motivo l'obiettivo è cercare di comprendere cosa muove le scelte delle persone e degli elettori e quali sono i vincoli alle decisioni della collettività. Cfr. James Buchanan (1989)

⁹ Michel Foucault (2005) introduce nei suoi corsi sulla biopolitica una prima analisi sul convegno Walter Lippmann. Si veda a riguardo anche la disamina che propongono Pierre Dardot e Christian Laval (2013) e la recente traduzione in inglese del Colloquium curata da Jurgen Reinohudt e Serge Audier (2018).

¹⁰ Su questo si veda J. Reinohudt e S. Audier (2018) e P. Dardot e C. Laval (2015).

per la realizzazione delle imprese individuali. Di qui le tesi secondo le quali il mercato e la proprietà privata debbano svolgere un ruolo di prim'ordine nelle negoziazioni sociali¹¹. Se oggi il capitalismo rappresenta "l'orizzonte del pensare" (Fisher 2009) è perché l'ideologia liberale ha funto da presupposto per la sua riproduzione sociale assolutizzandone i principi e rendendoli "necessari" – attraverso la creazione di "nuovi bisogni" – all'esistenza della società. È pensabile il capitalismo senza un sostrato culturale che ne garantisca l'immanenza? Il liberalismo diventa "logica culturale", riesce a garantire credibilità "al capitalismo" sedimentando nell'immaginario il culto della liberazione (ideale) dell'individuo dalla struttura sociale, in totale contrasto con la concezione materialistica della storia di cui scrivevano Karl Marx e Friedrich Engels ne *L'ideologia tedesca*: «La liberazione è un atto storico, non un atto ideale, ed è attuata da condizioni storiche, dallo stato dell'industria, del commercio, dell'agricoltura, delle relazioni [...]» (1975, p. 15).

Per esistere, scrivono Dardot e Laval, «(...) la politica neoliberista deve puntare a *modificare l'uomo stesso*. In un'economia in movimento perenne, l'adattamento è un compito sempre all'ordine del giorno se si vuole ricreare un'armonia tra il mondo in cui si vive e si pensa e gli obblighi cui si è sottoposti» (Dardot e Laval 2013, p.188). È in fondo questo il presupposto di un'ideologia orientata al mantenimento dell'ordine socioeconomico del capitalismo che, come scrive Mark Fisher, è riuscito a colonizzare le aspirazioni, i desideri e i sogni delle persone (Fisher 2009, p. 8) rifondando l'idea di "individuo" ma indebolendo il "gruppo sociale", o la "società corporativa" per usare le parole di Henri Lepage. Suonano attuali a riguardo le parole che l'economista usa nelle ultime pagine del suo libro, che ricordano la destrutturazione culturale nella società del tardo capitalismo: «Il liberalismo non è né a destra né a sinistra: esso è al di là della politica. È esattamente il contrario dell'attuale società corporativa (Lepage 1978, p. 287)».

Riferimenti bibliografici

- Beck U. (2000), *La società del rischio. Verso la seconda modernità*, Carocci, Roma.
Becker G. S. (2008), *Il capitale umano*, Laterza, Roma-Bari.
Boltanski L., Chiapello E. (2014), *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano.
Bourdieu P. (2013). *Il senso pratico*, Armando editore, Roma (ed. or. 1980).

¹¹ Queste tesi considerano la proprietà privata come presupposto per l'ordine e per la legge, anzi la definiscono come qualcosa che ha la funzione specifica di delimitare lo spazio della legittimità, di confinare i limiti del diritto (Lotteri 2005). Di conseguenza la proprietà dello Stato è considerata una sottrazione alla proprietà dei cittadini già sottoposti al pagamento delle imposte (Lepage, Rothbard 2005).

- Id., *Forme di capitale* (2015), Armando editore, Roma (ed. or. 1986).
- Buchanan J. (1989), *Stato, mercato e libertà*, Il Mulino, Bologna.
- Castel R. (1982), *Verso una società relazionale. Il fenomeno "psy" in Francia*, Feltrinelli, Milano.
- Id. (2007), *La metamorfosi della questione sociale. Una cronaca del salariato*, Selino, Avellino.
- Id., (2011) *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino.
- Id., *Incertezze crescenti. Lavoro, cittadinanza, individuo* (2015), Editrice socialmente, Bologna.
- Castel R., Haroche C. (2013), *Proprietà privata, proprietà sociale, proprietà di sé*, Quodlibet, Macerata.
- Dardot P., Laval C., (2013), *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma.
- Deleuze J. (1990), *Poscritto sulle società di controllo* in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata.
- Donzelot J., Estebe Ph. (1994), *L'État animateur. Essai sur la politique de la ville*, Éditions Esprit, Paris.
- Donzelot J. (2005), "Il neoliberismo sociale", *Territorio*, 46: 89-92.
- Ehrenberg A., (2010), *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino.
- Fisher M. (2009), *Capitalist realism. Is there no alternative?*, Zero Books.
- Foucault M. (2005), *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-79)*, Feltrinelli, Milano.
- Han, Byung-Chul (2016), *Psicopolitica*, Figure Nottetempo, Roma (ed. or. 2014).
- Harvey D. (2007), *Breve storia del neoliberismo*, Il Saggiatore, Milano.
- Horkheimer M., Adorno T. W. (1966), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.
- Lepage H. (1978), *Domani il capitalismo*, L'Opinione, Roma.
- Lepage H., Rothbard M. N. (2005), *Il diritto dei proprietari. Una concezione liberale della giustizia*, Rubettino, Torino.
- Lippmann W. (1945), *La giusta società*, Einaudi, Torino.
- Lotteri C. (2005), *Introduzione. La ragionevolezza della proprietà* in Lepage H., Rothbard M. N., *Il diritto dei proprietari. Una concezione liberale della giustizia*, Rubettino, Torino.
- Lukacs G. (1973), *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano.
- Marcuse H. (2008), *La società tecnologica avanzata. Scritti e interventi di Herbert Marcuse vol. III*, Manifestolibri, Roma.
- Id. (1966), *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Id. (1967), *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino (1964).
- Id. (1968), *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino.
- Marx K. (1971), *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito*, La Nuova Italia, Firenze.
- Id. (1974), *Per la critica dell'economia politica*, Editori riuniti, Roma.
- Id. (2018) *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Feltrinelli, Milano.
- Marx K.; Engels F. (1975) *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma.

- Miles R. (1965), "Human relations or human resources?", *Haward Business Review*, 4: 148-157.
- Putnam D. R. (1993), *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano.
- Id. (2004), *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*, Il Mulino, Bologna.
- Reinohudt J., Audier S., (2018). *The Walter Lippmann Colloquium. The birth of Neo-Liberalism*, Switzerland, Palgrave MacMillan
- Sennett R. (2003), *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1998).
- Id. (2006), *La cultura del nuovo capitalismo*, Il Mulino, Bologna.
- Stiegler B. (2014), *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, Orthothes, Napoli-Salerno (ed. or. 2008).
- James O. (2009), *Il capitalista egoista*, Codice edizioni, Torino (ed. or. 2008).
- Jameson F. (2007), *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi editore, Roma (ed. or.1984).
- Weber M. (2017), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano.

Il mercato delle emozioni nell'epoca cronofaga

di *Michela Luzi*

Questa alterità è molto precisa: è un amore non so se reale o no.
Era un desiderio di uscire dalla soggettività oppressiva ed oppressa
dalle circostanze e riconquistare uno spazio, che questo slancio amoroso favoriva
(M. Luzi)

Introduzione

Nella società contemporanea ogni cosa sembra avere i tratti del provvisorio e del transeunte: l'estremamente labile e transitorio è eletto a paradigma di un modello di stile vincente, mentre sembra ormai aborrito ciò che si presenta stabile e definitivo. La quantità sembra avere il sopravvento rispetto alla qualità, consentendo di 'guadagnare' rapporti numericamente più frequenti, data l'estrema facilità di entrare in contatto con l'altro, ma ad un prezzo che sta diventando sempre più alto, perché le interazioni hanno perso profondità e spessore. In questo scenario, i valori fondanti della società precipitano e con essi le condizioni per costruire le fondamenta dell'amicizia, della solidarietà, delle relazioni sociali e dell'amore.

Il capitalismo nell'epoca cronofaga

Il capitalismo permea di sé la società contemporanea e ai suoi cambiamenti e alle sue trasformazioni sono legati indissolubilmente i mutamenti delle strutture sociali, economiche e politiche.

Il capitalismo odierno o, meglio, il tardocapitalismo si presenta prevalentemente sotto forma di capitalismo finanziario, dopo essere stato originariamente eroico e poi industriale. Pur passando attraverso questi cambiamenti, è riuscito a mantenere inalterata una sua caratteristica fondamentale, quella di essere «il potere più decisivo della vita moderna» (Weber, 1945, p. 67). È indubbio, infatti, che il capitalismo non significa soltanto una particolare organizzazione economica, ma rappresenta anche una mentalità e uno stile di vita.

Mongardini considera questo nuovo capitalismo «un processo continuo di

produzione e di consumo su scala globale di beni materiali, culturali e simbolici diversi, centrato sul mercato, caratterizzato da una 'distruttività creatrice', in una struttura concorrenziale alla quale partecipa una molteplicità di soggetti volti alla massimizzazione del guadagno seguendo principi razionali di previsione e di comportamento» (2007, p. 10). Un capitalismo, quindi, che trova la sua forza e le sue fondamenta in un processo di enfaticizzazione estrema della logica utilitaristica, che rende il valore economico superiore e preponderante rispetto ad ogni altro nella società. Ne deriva un processo di mercificazione che investe tutto e tutti e grazie al quale lo spirito acquisitivo diventa incondizionato ed assoluto. Inoltre, si assiste ad una razionalizzazione della vita collettiva, che mira alla deresponsabilizzazione dell'individuo, limitato nella sua capacità di decidere e scegliere (Pellicani, 2006).

La filosofia mercificata, che sottende il nuovo capitalismo, crea una crescente alienazione nei confronti del mercato e di quegli oggetti, che, una volta acquisiti, appagano solo momentaneamente l'individuo, pronto a reinventarsi immediatamente nuove necessità ed esigenze di consumare altri oggetti (Boltanski e Chiapello, 2009). È questo meccanismo che alimenta continue incertezze ed insoddisfazioni e che porta ad assecondare il bisogno sfrenato di acquistare. In tal modo, viene esasperata l'identità individuale, messa in crisi da stimolazioni e aspettative orientate al principio del piacere e ad un edonismo che si lega alle logiche del consumismo. L'individuo, teso al consumo quale piacere immediato e fine a se stesso, diventa vittima di una dimensione priva di tempo che fa perdere senso al mondo circostante e crea una dimensione cronofaga, nella quale i legami si allentano, si diradano e si sciolgono, mentre l'effimero e la volatilità rischiano di permeare ogni cosa (Leccardi e Volonté, 2018). Tutto diventa instabile, etereo, superficiale, epidermico, provvisorio. Appagante? Solo in apparenza, in quanto questa condizione è il male oscuro che attanaglia l'individuo del nuovo capitalismo, che, alienando se stesso, tende a proiettarsi verso una realtà virtuale e illusoria, dalla quale vorrebbe fuggire, ma, nello stesso tempo, ne è attratta morbosamente. Una dimensione priva di forme, che, proprio per questo, ha la straordinaria capacità di assumerne diverse e, in quanto tale, è tanto più ingannevole, quanto più caleidoscopicamente cangiante. «Tale e quale la forma dell'acqua. Solo che 'l'acqua non ha forma!' [...] piglia la forma che le viene data» (Camilleri, 1994). In questo paradosso c'è il dramma e l'amletico dilemma dell'uomo di oggi, prigioniero di una condizione esistenziale sempre più liquida e priva di riferimenti valoriali (Bauman e Leoncini, 2017). Non sembra più esservi nulla di solido, di consistente. Tutto sembra inesorabilmente attratto da un continuo processo di trasformazione e decomposizione. Non c'è più un valore fondante intorno al quale si orientano e sviluppano i processi sociali. La transitorietà e la contingenza sono i due estremi

entro i quali si snodano e si smarriscono le vite delle persone e dei legami sociali (Iannone, 2009). Si dissolve la coscienza storica ed il senso della stabilità e della continuità, che fino a qualche tempo fa consentivano di dare interpretazione e significato agli accadimenti del vivere quotidiano. A rafforzare tale tendenza ha inoltre contribuito il processo di *travolgente* compressione spaziotemporale, che è stato una concausa dell'accelerazione dei ritmi di vita indotti dal capitalismo (Harvey, 1989) e che ha portato a definire il concetto di presente assoluto, o ancora meglio di 'unica eternità', che nell'epoca cronofaga viene però superato da un presente senza tempo (Heller 1999, Heller e Fehér, 1992). «Questo tempo de-temporalizzato è ciò che resta come esito ultimo della contrazione del presente. In estrema sintesi, si può affermare che questo tipo di presente crea, a differenza del "presente assoluto", le condizioni per il potenziale prosciugarsi del terreno di crescita della soggettività (e, per questa via, dell'etica e della politica). Col venir meno di un 'tempo temporale' viene meno la possibilità stessa di intervento creativo sul mondo» (Leccardi, 2003, p. 83).

All'individuo viene imposto l' 'esserci', ma nel contempo c'è una negazione dell' 'essere sé' che non trova consistenza nelle fluttuazioni del quotidiano. «L'essere, che non è nella manifestazione dell'esserci, ma che può essere e deve essere, decide nel tempo se è eterno. Questo essere sono io come esistenza» (Jaspers, 1978, p. 25). Ne consegue una progressiva diluizione dei rapporti che fa aumentare la sfiducia nell'altro (Mongardini, 1998). «Mentre ciò che non vive possiede solo l'attimo del presente, ciò che vive si estende in modo incomparabile nel passato e nel futuro. Tutti i moti dell'anima compresi nella tipologia del volere, del dovere, della vocazione, della speranza sono il prolungamento spirituale della *determinazione fondamentale della vita*: contenere nel proprio presente il proprio futuro in una forma particolare che esiste soltanto nel processo vitale» (Simmel, 1976, p. 84). Ma voler 'fissare' la vita crea un potenziale di rottura con la vita stessa che trae dalla storia la direzione del proprio futuro, e che porta l'individuo a trovarsi disorientato nel proprio mondo, perché si è perduto il senso di quella razionalità formale dalla quale si sperava di ottenere un controllo della realtà (Bonolis e Lombardo, 2019). È, questa, l'estrema condizione di quel capitalismo esasperato e non più eroico, che svuota l'individuo, costringendolo, al contempo, ad essere in lotta con se stesso e alla ricerca di una propria identità. Un capitalismo che, mostrandosi nei gradienti di queste manifestazioni e condizionamenti è stato definito anche irresponsabile (Ferrarotti, 2005).

La compressione spazio-temporale porta l'individuo a dover accettare un'esistenza, che deve rinunciare a qualsiasi unificazione ideale o ideologica, e che dissolvendosi nella materialità dissacrante del quotidiano, induce al

feticismo degli oggetti e dei mezzi, richiedendo la semplice ‘amministrazione delle cose’. Ciò è possibile perché «non c’è più amore per le cose e per gli uomini. I prodotti, in certo senso, svaniscono appena sono approntati, quel che resta è il complesso di macchine che producono nuovi prodotti» (Jaspers, 1982, p. 75). È l’esito delle leggi alchemiche del mercato e dell’economia, due forze totemiche che non ammettono affrancazioni. Il mercato rappresenta, infatti, la forza più autorevole, con la quale gli individui sono chiamati a contrattare il proprio comportamento, mentre l’economia è diventata un valore assoluto, al punto da trasformarsi in un’ideologia (Mongardini, 1997).

Sembra essersi avverata l’ipotesi di Polanyi (1974), che ha preconizzato la costituzione della società di mercato, cioè una società in cui tutto è mercato, perché tutto può essere comprato e venduto. «Negli ultimi tre decenni, i mercati hanno preso a governare le nostre vite come mai prima d’ora. [...] Oggi, la logica del comprare e del vendere non è più applicata soltanto ai beni materiali ma governa in misura crescente la vita nella sua interezza» (Sandel, 2013, pp. 12-13). Qualsiasi cosa può essere mercificata e monetizzata, anche gli esseri viventi. Questa mercificazione rappresenta il concetto più importante dell’intera logica del capitalismo (Colella, 2016). Un capitalismo, dunque, che è riuscito a ridurre l’individuo a merce, con la conseguente perdita di capacità di fare rivendicazioni di tipo morale, perché non esiste più alcuna responsabilità etica verso un lavoratore concepito come merce e in quanto tale, solo uno dei tanti fattori del processo produttivo, non molto differente dalle macchine (Radcliff, 2015).

Il lavoro stesso, che ha sempre consentito all’individuo di realizzarsi, in quanto lo ha posto nella condizione di avere un ruolo nella società e nelle relazioni con gli altri individui, sta diventando merce e come tale sta perdendo l’originaria funzione etica (Solow, 1994, p. 27). La stessa vita diventa sempre più evanescente, perché racchiusa in un eterno presente senza futuro e senza progetti, rendendo così l’individuo vittima di disagi, paure, inquietudini, conflitti, rotture, rivolgimenti e proteste.

Nel piccolo e nel grande la vita è diventata più faticosa: ogni volta è necessario pensare ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, quello che siamo autorizzati (da noi stessi) a fare o non fare, a dire o non dire. Forse una vita in cui siamo più consapevoli, ma più incostanti, più aperti verso gli altri ma più o troppo indulgenti con noi stessi, più liberi ma meno disposti a collaborare. Per alcuni, anzi per molti, questa duttilità e libertà si risolvono nell’incapacità di costruire confini senza i quali, tuttavia, la convivenza è impossibile (Acquaviva, 1983, pp. 98-99).

Ma la vita non può essere solo conflitti, paure e disagi; è anche composizione, compattezza, sensibilità, creazione, sentimento, condivisione, amicizia e solidarietà.

Hirschman ha ipotizzato che il capitalismo cadrà proprio per aver reciso le radici umane (1979). Allora, diventa necessario ritrovare le basi profonde e salde dei rapporti e delle relazioni, quali strutture di aspettative e luogo in cui la persona assume una rilevanza universale e valore in sé (Rogan, 2017). Per riuscire in questo intento, l'individuo deve venir fuori dallo stato di isolamento tipico della società contemporanea e riacquistare fiducia nelle interazioni sociali, che debbono andare oltre gli orditi della pura razionalità economica, perché la produttività, il vantaggio personale e l'autoconservazione non rappresentano fattori primari dell'ordine sociale (Bataille, 1997).

È opportuno ridefinire e dare il giusto valore all'accettazione reciproca, che può manifestarsi in maniera spontanea solo quando si determina l'interiorizzazione alterna dei rispettivi mondi tramite la condivisione di valori ed ideali comuni e attraverso un coinvolgimento che arriva fino al limite estremo di pura identificazione con l'altro.

L'Amore consumato

L'unico fatto sociale che riesce a realizzare un'immedesimazione tra l'io e il tu è l'amore. Non c'è bisogno di alcun elemento esterno e posticcio per alimentare e per giustificare l'amore che si caratterizza come creazione, continuo divenire, svolgimento senza tregua, ricerca nella quale il soggetto reinventa se stesso cercandosi. «L'amore come cercare, tentare. Noi cerchiamo l'altro in noi, nel nostro proprio sentimento. Questo cercare si chiama amore. Non che lo amiamo prima e lo cerchiamo poi» (Simmel, 1927, p. 87).

Georg Simmel considera l'amore come il frutto di una motivazione primaria, estranea alla contrapposizione tra azione egoistica e azione altruistica, perché va oltre il meccanico rapporto tra l'io e il tu (Illouz, 2007). L'azione dettata dall'amore annulla la distanza tra l'agire stesso e il motivo ultimo di quello stesso agire, facendo venir meno la dimensione teleologica di tipo utilitaristico, in base alla quale si agisce per un soddisfacimento personale ed egoistico (Luhmann, 1987). Simmel sostiene che «l'amore per una persona come motivo per così dire generale di una determinata azione si lega con il proprio oggetto in maniera più solidale, lo impregna con maggiore immediatezza di quanto non avvenga per ogni altra motivazione» (2001, p. 161).

L'amore è, dunque, una forza che riproduce un rapporto di potere, nel quale chi ama desidera appianare ed eliminare l'alterità che lo separa dall'altro soggetto amato (Dalle Luche, 2018). Ma questo storico rapporto di potere non è troppo compatibile con l'*homo oeconomicus*, solitario, egoistico ed egocentrico, che in quanto attore economico, è sempre alla ricerca del mi-

glier affare, guidato dalla scelta razionale, attento a non cadere preda di alcuna emozione che non abbia dei vantaggi monetari o qualche ritorno in termini di interessi, e vive in un mondo popolato da altri personaggi che condividono con lui questi ideali. Le stesse relazioni diventano simili a dei prodotti, a delle merci e, come tali, devono avere caratteristiche di convenienza, di sostituibilità in ogni momento, di risposta a un desiderio o magari a una più disimpegnata ‘voglia’. Debbono essere quindi strumentali, utili e funzionali nel pieno rispetto delle leggi di mercato. In questa prospettiva, le emozioni vengono inevitabilmente considerate delle trappole, da cui è meglio restare liberi, per la loro natura ‘diseconomica’, perché possono dare dipendenza e far subentrare inevitabili complicazioni (Engdhal, 2018). L’amore come processo esclusivo che ha la capacità di poter mettere in relazione due totalità, due soggetti che si svelano l’uno all’altro e l’uno per l’altro, è sempre più temuto, perché rischia di far provare angoscia, gelosia, paura, solitudine, sentimenti non soggetti ad un processo di mercificazione e, quindi, non valutabili secondo logiche economicistiche (Turnaturi, 1994, p. 18).

In verità le relazioni sentimentali vengono percepite come vincolo e sono considerate pericolose, perché portano ad una limitazione della libertà. Quest’ultima non è un valore astratto, ma una pratica culturalmente istituzionalizzata, che dà forma alla volontà, alla scelta, al desiderio e alle emozioni, pur essendo influenzata da una serie di condizionamenti oggettivi e soggettivi. Gli individui desiderano instaurare relazioni, perché hanno bisogno di sicurezze e di certezze che solo le aggregazioni possono loro garantire, ma sono al contempo timorosi di restare impigliati in «relazioni stabili per non dire definitive, poiché paaventano che tale condizione possa comportare oneri e tensioni che non vogliono né pensano di poter sopportare e che dunque possa fortemente limitare la loro tanto agognata libertà di... sì, avete indovinato, di instaurare relazioni» (Bauman, 2004, p. VI).

Sono sempre di più gli individui che vogliono liberarsi da queste ‘difficoltà’, proprie dell’amore e che desiderano essere svincolati da qualsiasi dipendenza per essere liberi di andare dove, quando e con chi vogliono. Si è passati da un amore romantico, che andava oltre ogni cosa, a quello che viene indicato come amore convergente: un amore attivo e contingente, da cui deriva una società separante e divorziante, che non dà valore alla ricerca della persona singolare, della relazione speciale e all’esclusività sessuale (Giddens, 1995). Anzi, si è sempre più afflitti dalla ‘fobia da impegno’ che porta a temere la relazione o a collezionarne molte per puro vanto. La fobia da impegno è generata dalle difficoltà, dalle ambivalenze e dall’ansia che la scelta comporta, ma anche dall’abbondanza della scelta, dalla difficoltà di creare le condizioni emotive, affinché si realizzi l’assunzione dell’impegno e della disuguaglianza emotiva (Illouz, 2013).

A poco a poco si è cominciato a dire che l'amore non è eterno, non deve esserlo. Si è cominciato a parlare di coppia aperta, a sorridere della fedeltà, a non considerare l'innamoramento un evento eccezionale ma una banalità quotidiana, a creare un'atmosfera in cui la coppia veramente innamorata si sente strana, diversa, rispetto ad una società che la critica (ma forse l'invidia soltanto). A volte ci si vergogna di amare o apparire innamorati. Le disillusioni dell'amore, in una società in cui la coppia è aperta e la gelosia è considerata infamante, hanno creato individui che si difendono dall'innamoramento. Amare è considerato pericoloso perché chi ama spesso viene ferito: il sentimento esclusivo, definitivo, viene facilmente disilluso. E così molti amano il meno possibile, rifuggono dalla coppia fissa, da questo sentimento che la memoria della specie ha costruito per noi, per consolarci, per conformarci dalla fatica di vivere. Ma dell'amore c'è bisogno e quindi si ricorre ad un surrogato consumistico, estraneo alla nostra cultura, civiltà, maniera di pensare e di vivere: un surrogato asettico come il tipo di amore-merce che ci propone questa civiltà incapace di soddisfare i più elementari dei nostri bisogni (Acquaviva, 1983, pp. 91-92).

Un amore-merce o, ancor meglio, un amore consumabile, caratteristico della società di mercato fondata su una prevalenza di interessi economicistici e razionalizzati, che inducono l'amore a cambiare continuamente forma, modo e genere. In questa prospettiva, viene a determinarsi una vera e propria contrattualizzazione delle relazioni intime. Questa «trasformazione dell'intimità» (Giddens, 1999) è determinata da alcuni tratti caratteristici. Il primo, è la liberazione dai doveri istituzionali della procreazione, dei legami parentali e del matrimonio. Il secondo, è rappresentato dalla centralità esistenziale assunta dalle soddisfazioni procurate dai rapporti sessuali, che costituiscono uno dei valori preminenti. Il terzo, è conseguente al secondo, perché prevede che le relazioni di coppia siano costruite su una «intimità contrattuale», che consiste in rapporti di scambio di natura espressiva (Cesareo e Vaccarini, 2006). Giddens definisce questi rapporti di scambio (*give and take*) di natura espressiva, come la migliore forma di «relazione pura [...] una relazione in cui si entra per il vantaggio che ciascun partner può derivare dal vincolo con altri e che dura soltanto finché i partner giudicano che essa fornisce abbastanza soddisfazioni ad entrambi» (1995, p. 58). La relazione pura è fondata sul presupposto contrattuale che due individui con pari diritti si uniscono al fine di soddisfare bisogni emotivi ed individualistici; viene stabilita senza alcuna altra finalità che se stessa e può essere iniziata o conclusa a piacimento (Illouz, 2013).

Il mercato dell'amore è diventato altamente competitivo ed individualizzato, estremamente fluido, dominato sempre più dall'obsolescenza e dalla spontaneità, ma in contemporanea riesce anche ad essere normalizzato attraverso la proposizione di categorie identitarie e relazionali forti: donne che

amano troppo, uomini affetti dalla fobia dell'impegno, uomini in crisi di mascolinità e donne aggressive e ipersessualizzate (Demaria e Sassatelli, 2016). L'amore non rappresenta più, quindi, un rapporto appagante, sereno, che riesce a dare gioia e piacere per il semplice fatto di "consegnarsi in ostaggio a un destino" e accettare l'incognita che sempre l'altro rappresenta. Si trasforma nella capacità di alimentare e di riuscire a coltivare una «relazione tascabile», pronta all'uso, e sulla quale ci si illude di avere un 'controllo' totale, che si può scegliere se accettare o meno. La relazione tascabile è l'incarnazione dell'istantaneità, della smaltibilità, della consumabilità fugace, che si adegua perfettamente alle esigenze della realtà odierna (Bauman, 2004).

L'affermarsi di nuove modalità relazionali, connesse allo sviluppo dei consumi voluttuari ed edonistici, ha contribuito a modificare l'idea dell'amore e del rapporto amoroso (Fornari, 2015). Il «talento capitalistico è radicato nella costituzione sessuale e che, anche a questo riguardo, il problema dei rapporti fra amore e capitalismo sta al centro del nostro interesse» (Sombart, 1994, p. 164). Ancora di più nella odierna società di mercato, così fortemente orientata al consumismo, che ha portato ad individuare una nuova forma di capitale: il capitale erotico. Un capitale che riesce a combinare «bellezza, richiamo sessuale, vitalità, eleganza, fascino e abilità sociali. È una miscela di attrattive fisiche e relazionali. La sessualità ne è una parte: una parte generalmente sottovalutata, dato che riguarda solo i legami intimi» (Hakim, 2012, p. 14). Il capitale erotico è, quindi, una combinazione di attrattive estetiche, visive, fisiche, sociali e sessuali percepite dagli altri, soprattutto di sesso opposto, in ogni contesto sociale e che possono essere utilizzate in maniera strumentale. In tal modo si ribadisce l'idea che l'amore e le relazioni erotiche costituiscono un mercato nel quale la logica strumentale rimane l'unica strategia vincente e il potere erotico è un'ancora di salvezza. Ma «ridurre l'amore ad un sottoprodotto di strategie di capitalizzazione non solo svilisce le potenzialità creative di questo sentimento, ma nasconde anche la trama delle disuguaglianze. Il capitale erotico è uno strano capitale: non si accumula nel tempo, come quasi tutti gli altri, diminuisce, e in modo diseguale, per donne e uomini, a tutto vantaggio di questi ultimi» (Illouz, 2013, p. 9).

Già Simone de Beauvoir, qualche decennio fa, aveva riconosciuto che la sessualità è in gran parte una *rappresentazione* (1949). Nessuno nasce sapendo già come fare per essere maschio o femmina, ma lo impara nel tempo, recitando un ruolo, come prescritto dalle norme sociali della collettività in cui vive. La mascolinità e la femminilità sono, quindi, rappresentazioni di livello professionale e chi eccelle in quest'arte è ammirato, stimato ed anche invidiato. Ciò vale soprattutto per le donne, la cui bellezza e femminilità sono molto più valutate, giudicate e apprezzate, avendo un capitale erotico maggiore rispetto agli uomini. Un vantaggio relativo, perché in realtà sminuisce

il resto delle caratteristiche e doti femminili, e trasforma tutto in funzione delle utilità e degli interessi. Mary Wollstonecraft, oltre due secoli fa, scriveva che le donne «spogliate delle virtù che dovrebbero avvolgere l'umanità, sono state rivestite di grazie artificiali che permettono loro di esercitare una tirannide di breve durata. Nel loro petto l'amore sovrasta ogni altra ben più nobile passione, la loro unica ambizione è di essere belle, suscitare emozioni piuttosto che ispirare rispetto; e quest'ignobile desiderio, come il servilismo nelle monarchie assolute, distrugge tutta la forza del carattere» (2008, p. 57). Per la donna la bellezza, il fascino, il carisma, l'eleganza hanno rappresentato, per molto tempo, le carte da gioco dei sentimenti, delle emozioni e, soprattutto, dell'amore. Oggi, questi stessi elementi sono diventati mezzi funzionali e mercificati che paradossalmente fanno illudere la donna di avere potere (Pulcini, 2017). «Come l'intelligenza, il capitale erotico dispiega il proprio valore in tutti gli ambiti della vita, dalle camere di consiglio a quelle da letto. Le persone affascinanti attraggono gli altri, che si tratti di amici, amanti, colleghi, clienti, ammiratori, tifosi, elettori, sostenitori e sponsor. Hanno più successo nella vita privata (grazie a una maggiore possibilità di scelta di amici e partner), ma anche nella politica, nello sport, nelle arti e nel lavoro» (Hakim, 2012, p. 4). Ma è tutta un'illusione. Anzi, l'affermazione del capitale erotico rappresenta l'emblema della drammaticità che caratterizza la società contemporanea, nella quale vengono strumentalizzate e commercializzate anche le emozioni profonde, che sono, invece, le uniche che potrebbero ancora riuscire ad evitare all'individuo di diventare merce di se stesso e a sminuirsi nella vacuità delle apparenze e nell'affannata ricerca di dare significato ed identità alla propria esistenza.

Conclusioni

L'individuo della società contemporanea viene considerato *blasé*, annoiato, disadattato, un soggetto mai 'a suo agio', perennemente alla ricerca di un *ubi consistam*, perché alla mercé delle mode del momento e delle banalità del quotidiano. Un *ubi consistam* che può essere cercato e fondato solo attraverso la propria vita e la propria 'legge individuale'. Non è la rassegnazione, o la paralisi, la cifra che caratterizza questo soggetto frammentato, ma piuttosto l'ansia, la velocità, la tendenza all'ottimizzazione e alla razionalizzazione che contrastano con il desiderio di afferrare, sentire la propria unità e molteplicità determinate da un proprio patrimonio emotivo.

Almeno per chi si trovi nella fase centrale del ciclo di vita, l'esperienza di un'eccedenza dei compiti, delle attività, degli incontri, resi possibili dalla velocità con cui

ci muoviamo e comunichiamo, è indubbiamente diffusa. Fare molte cose significa essere sottoposti a molti stimoli. Come indicava Simmel – e credo che la sua indicazione sia ancora valida - il correlato psicologico della densità degli stimoli cui siamo sottoposti quotidianamente è l'*intellettualizzazione*, vale a dire la tendenza a trasformare in senso tecnicistico il nostro rapporto col mondo, eliminando o affievolendo i correlati emotivi delle nostre attività (Simmel, 1903). Questo atteggiamento è anche una difesa: l'intellettualizzazione dell'esperienza corrisponde a una sorta di sistema per parare gli stimoli, per sterilizzare gli effetti sul piano emotivo: le emozioni infatti, come i sentimenti, sono da un lato qualcosa che inceppa i meccanismi dell'efficienza, ma dall'altra sono anche semplicemente impossibili da gestire se gli stimoli sono troppi (Jedlowski, 2003, pp. 68-69).

Un processo di svuotamento e mercificazione della sfera emotiva ed emozionale nel quale la resistenza a queste tendenze alienanti diventa essenziale per la protezione delle dignità dell'individuo (Pulcini, 2001). I sentimenti profondi e l'amore, in primis, non possono diventare oggetto di razionalizzazione e scambi utilitaristici. Anzi, il soggetto dell'interazione amorosa è un soggetto differenziato e proteso verso l'altro e, pertanto, non può essere *blasé*, perchè deve essere necessariamente consistente, partecipe ed attivo per arrivare all'obiettivo.

L'individuo che è ancora capace di provare emozioni è quindi 'pieno di sé', aperto al mondo, abile nell'usare ponti e porte come strutture di separazione, ma soprattutto di unione (Catarinussi, 2006). È colui che nella pienezza del proprio essere può riscoprire la dimensione amorosa. È lo status ricercato dalla consistenza, grazie alla quale il soggetto accetta dentro di sé spazi di casualità, vive con tranquillità le proprie zone d'ombra, le proprie contraddizioni non negoziabili. La consistenza è, allora, anche quel senso di gioco che permette di stare al passo con la vita, di improvvisare, inventare, pur sapendo chi si è, di cosa si è fatti, qual è il proprio *habitus*. In tal senso, sono determinanti alcuni dispositivi euristici dotati di natura morale e cognitiva: il rispetto di sé e degli altri e la dignità della persona umana (Biasini e Vigna, 2016). «Il capitalismo maturo, allora, ha bisogno del valore sociale, ha bisogno di morale e di etica, ha bisogno dei tipi umani che però esso non produce, ma al contrario mortifica, reprime, in un certo senso soffoca. E nell'epoca dell'immateriale (Gorz, 2003) e della società della conoscenza ne ha bisogno ancora di più» (Iannone, 2017, p. 131). Questi tipi umani sono quegli individui che hanno il grande privilegio di riuscire a provare ancora emozioni autentiche e grandi, senza dover dissimulare le proprie fragilità. Anzi, sono proprio queste ultime che possono offrire gli strumenti per quel viaggio esistenziale alla riscoperta di una dimensione autenticamente umana.

Riferimenti bibliografici

- Acquaviva S.S. (1983), *Fatica d'amare*, Rusconi, Milano.
- Bataille G. (1997), *Il dispendio*, in Pulcini E., a cura di, Armando editore, Roma.
- Bauman Z. (2003), *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Publishing Ltd, Oxford (trad. it.: *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2004).
- Bauman Z. e Leoncini T. (2017), *Nati liquidi. Trasformazioni del terzo millennio*, Sperling & Kupfer, Segrate.
- Biasini A. e Vigna C., a cura di (2016), *Etica dell'economia. Idee per una critica del riduzionismo economico*, Orthodes, Napoli.
- Boltanski L. e Chiapello È. (2009), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.
- Bonolis M. e Lombardo C., a cura di (2019), *Ritorno a Simmel. Saggi sull'eredità di un classico*, FrancoAngeli, Milano.
- Camilleri A. (1994), *La Forma dell'acqua*, Sellerio Editore, Palermo.
- Catarinussi B. (2006), *Sentimenti, passioni, emozioni. Le radici del comportamento sociale*, FrancoAngeli, Milano.
- Cesareo V. e Vaccarini I. (2006), *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, Vita e Pensiero, Milano.
- Colella F. (2016), "Mercificazione, individuo e società: attualità del pensiero di Karl Polanyi", *Democrazia e Sicurezza*, n. 2: 149-171.
- Dalle Luche R.P. (2018), "Amore e disamore, la distruzione dell'amore", *La società degli individui*, 62, 2: 115-130. Doi 10.3280/LAS2018-062018.
- de Beauvoir S. (1949), *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris (trad. it.: *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 1977).
- Demaria C. e Sassatelli R. (2016), *Visioni di genere e forme della femminilità. Soggetti, codici, significati*, in Frisina A., a cura di, *Metodi visuali di ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Engdahl E. (2018), *Depressive Love: A Social Pathology*, Routledge, New York.
- Fehér F. e Heller A. (1992), *La condizione politica post-moderna*, Marietti, Genova.
- Ferrarotti F. (2005), *Il capitalismo*, Newton & Compton, Roma.
- Fornari S. (2015), "Amore, lusso e capitalismo. Werner Sobart e la secolarizzazione dell'amore. Come la trasformazione dell'eroticismo e del rapporto tra i sessi ha influenzato la nascita del nuovo spirito capitalistico-borghese", *Dada*, speciale 1: 73-93.
- Frisina A., a cura di (2016), *Metodi visuali di ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Giddens A. (1992), *The transformation of intimacy. Sexuality, love and eroticism in modern societies*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it.: *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna, 1995).
- Giddens A. (1999), *Identità e società moderna*, Ipermedium, Napoli.
- Gorz A. (2003), *L'immatériel*, Galilée, Paris (trad. it., *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003).
- Hakim C. (2012), *Capitale erotico. Perché il fascino è il segreto del successo*, Arnoldo Mondadori, Milano.
- Harvey D. (1989), *The condition of postmodernity: an inquiry into the origins of*

- cultural change*; Blackwell, Oxford (trad. it., *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano, 1993).
- Heller A. (1999), *A theory of modernity*, Blackwell, Oxford.
- Hirschman A.O. (1979), *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano.
- Iannone R. (2009), *Negoziare stanca. Le relazioni sociali nell'epoca della contingenza*, in Mongardini C., a cura di, *L'epoca della contingenza. Tra vita quotidiana e scenari globali*, FrancoAngeli, Milano, pp. 72-117.
- Iannone R. (2017) *Responsabilità o irresponsabilità sociale delle imprese? Dalla teoria alla prassi del nuovo capitalismo*, in Pacelli D., a cura di, *Le cose non sono quello che sembrano. Contributi teorico-analitici per una sociologia 'non ovvia'*. Sulla traccia di Luciano Gallino, FrancoAngeli, Milano, pp. 127-136.
- Illouz E. (2007), *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano.
- Illouz E. (2013), *Perché l'amore fa soffrire*. Il Mulino, Bologna.
- Jaspers K. (1978), *Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia editore, Milano.
- Jaspers K. (1982), *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma.
- Jedlowski P. (2003), *Il fascino ambiguo della velocità*, in Paolucci G., a cura di, *Cronofagia. La contrazione del tempo e dello spazio nell'era della globalizzazione*, Guerini, Milano, pp. 65-74.
- Leccardi C. (2003), *La "high-speed society", i suoi rischi e i suoi antidoti*, in Paolucci G., a cura di, *Cronofagia. La contrazione del tempo e dello spazio nell'era della globalizzazione*, Guerini, Milano, pp. 75-92.
- Leccardi C e Volonté P., a cura di (2018), *Un nuovo individualismo? Individualizzazione, soggettività e legame sociale*, Egea, Milano.
- Luhmann N. (1987), *Amore come passione*, Laterza, Roma-Bari.
- Luzi M. (1998), *L'opera poetica*, Mondadori, Milano.
- Mongardini C. (1997), *Economia come ideologia*, FrancoAngeli, Milano.
- Mongardini C. (1998), *Tendenze del romantico nel postmoderno: esserci, essere altrove, essere altrove*, in C. Mongardini, *I confini della cultura tardo moderna*, FrancoAngeli, Milano, pp. 96-104.
- Mongardini C. (1998), *I confini della cultura tardo moderna*, FrancoAngeli, Milano.
- Mongardini C. (2007), *Capitalismo e politica nell'era della globalizzazione*, FrancoAngeli, Milano.
- Mongardini C., a cura di (2009), *L'epoca della contingenza. Tra vita quotidiana e scenari globali*, FrancoAngeli, Milano.
- Pacelli D., a cura di (2017), *Le cose non sono quello che sembrano. Contributi teorico-analitici per una sociologia 'non ovvia'*. Sulla traccia di Luciano Gallino, FrancoAngeli, Milano.
- Paolucci G., a cura di (2003), *Cronofagia. La contrazione del tempo e dello spazio nell'era della globalizzazione*, Guerini, Milano.
- Pellicani L. (2006), *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Marco, Lugro di Cosenza.
- Polanyi K. (1974), *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino.

- Pulcini E. (2001), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Pulcini E. (2017), “Specchio, specchio delle mie brame ...”. *Bellezza e invidia*, Orthotes, Napoli.
- Radcliff B. (2015), “La politica della felicità”, *Internazionale*, 23/1127: 40-45.
- Rogan T. (2017), *The Moral Economists. R.H. Tawney, Karl Polanyi, E.P. Thompson, and the Critique of Capitalism*, Princeton University Press, Princeton.
- Sandel M.J. (2013), *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato*, Feltrinelli, Milano.
- Simmel G. (1927), *Frammento sull'amore*, Edizioni Athena, Milano.
- Simmel G. (1976), *Concetto e tragedia della cultura*, in G. Simmel, *Arte e civiltà*, in Formaggio D. e Perucchi L., a cura di, Isedi, Milano.
- Simmel G. (1995), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.
- Simmel G. (2001), *Filosofia dell'amore*, in Vozza M., a cura di, Donzelli, Roma.
- Solow R. (1994), *Il mercato del lavoro come istituzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Sombart W. (1994), *Il Borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, Guanda, Parma.
- Turnaturi G. (1994), *Flirt seduzione amore. Simmel e le emozioni*, Anabasi, Milano.
- Weber M. (1945), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze.
- Wollstonecraft M. (2008), *Sui diritti delle donne*, BUR, Milano.

Capitalismo, populismi e nuove trasformazioni delle reti fiduciarie

di *Gianpasquale Preite*

Introduzione

Tra continuità e discontinuità, tra immaginari sociali e politici, logiche di mercato, tendenze ideologiche e prassi organizzative, il capitalismo assume prospettive diverse lungo un processo temporale che, a partire dalla fine del XVI secolo, con l'avvio di una teoria del commercio basata sull'osservazione dei fenomeni economici, attraversa la storia del sistema mercantile, la nascita dell'economia politica di Adam Smith e le evoluzioni successive, sino ad arrivare alle forme mature di capitalismo e alle svolte paradigmatiche della modernità contemporanea (Longo, 2005, pp. 103-105).

Nello svolgersi del processo storico il capitalismo presenta un tratto costante che è rappresentato dal suo legame con i meccanismi di mercato, ovvero con una sorta di relazione biunivoca che guida il coordinamento tra produttori e consumatori definendo prezzi e quantità e che, nella forma pura di capitalismo teorizzata da Friedrich von Hayek, descrive la tendenziale capacità del mercato di autoregolarsi, assicurare la concorrenza e mantenere l'economia in condizioni di equilibrio. Sicché domanda, inflazione e disoccupazione funzionano alla stregua di forze naturali che, mediante "aggiustamenti spontanei", sono in grado di assicurare l'equilibrio in un mondo perfetto di piena occupazione, creatività e crescita perpetua (Hayek, 1944; Friedman, 1962).

Il sistema di mercato, tuttavia, manifesta storicamente una certa difficoltà a coincidere con il capitalismo nella sua forma pura e, quindi, con una ideologia della dottrina economica incentrata sul fondamentalismo sociale a partire dal quale costruire i processi di legittimazione politica. Infatti, se qualcosa nel mercato non funziona (ad esempio l'inflazione sale, la crescita diminuisce, ecc.), l'unica spiegazione plausibile è che il mercato non sia abba-

stanza libero. La soluzione proposta a questo problema consiste in una applicazione maggiormente incisiva del principio di libertà economica e nell'eliminazione di qualsiasi forma di ingerenza da parte dello Stato e delle istituzioni nelle questioni economiche (nel mercato) come prescrizione universalmente valida per lo sviluppo; in tal senso la libertà economica si traduce in un progetto nel quale assume centralità la liberalizzazione e la deregolamentazione delle transazioni economiche (nazionali e internazionali); la privatizzazione delle imprese statali e dei servizi forniti dallo Stato e, persino il trattamento della spesa pubblica per il benessere come costo della produzione internazionale, piuttosto che come fonte (sostegno della domanda interna (Jessop, 2002, pp. 458-459).

La teoria economica keynesiana, di contro, è l'espressione più rappresentativa del ricorso a forme di intervento pubblico (in particolare nei periodi di crisi) come soluzione necessaria per incrementare la domanda globale anche in condizioni di deficit pubblico (Keynes, 1920; 1936) e in cui lo stesso spazio sociale entra nelle relazioni di mercato attraverso meccanismi che, nella sintesi concettuale del welfare (salute, istruzione, lavoro, ecc.), funzionano in termini di bilanciamento tra bisogni sociali e allocazione di risorse scarse. La prospettiva keynesiana, in tal senso, descrive un sistema delle aspettative sociali che trova la sua forma di garanzia nel trasferimento di responsabilità decisionale (in termini di rischio) dall'economia alla politica, sebbene il sistema dell'economia continui a dipendere dal fatto che siano assicurate le condizioni di pace, che il diritto venga tutelato e che la politica produca decisioni vincolanti (Luhmann, 1983).

Nel passaggio dall'idea di "mano invisibile" del liberismo smithiano al concetto di intervento pubblico nell'economia del modello keynesiano si rintracciano i prodromi di una complessità sistemica che, se da un lato rafforza il ruolo di sistemi sociali come l'economia, la politica e il diritto (nel senso di specificarli rispetto alla funzione che svolgono), dall'altro genera una sorta di "intrasparenza funzionale" che si sostanzia nella sovrapposizione di linguaggi e codici (Luhmann, 2005, pp. 341-342) che rendono difficile la separazione tra ciò che è economico e ciò che, invece, è politico o giuridico. L'area dell'intrasparenza rappresenta la dimensione di una doppia contingenza che è difficile risolvere, ci sono aspettative soddisfatte, ma altre deluse; bisogni sociali tutelati e altri addirittura inosservati; livelli di benessere garantiti e altri deteriorati. In altri termini, si tratta di uno spazio in cui si generano le condizioni per la differenziazione tra ciò che è inclusione e ciò che è esclusione (Preite, 2017).

Un rinnovamento delle categorie di riflessione critica del capitalismo non può prescindere, dunque, dalla complessità della società contemporanea e

dallo sforzo di contestualizzazione temporale delle lezioni del passato, perché è rispetto a questo sfondo caratterizzante che è possibile porre nuove domande in ordine alla capacità dei populismi di compensare la pressione delle aspettative rispetto a valori di inclusione sociale.

In questa prospettiva il *focus* non è rivolto al tradizionale schema assiale centro/periferia, bensì alla natura delle “concentrazioni” di quei cosiddetti movimenti politici che si polarizzano verso nuove “reti fiduciarie” dell’inclusione sociale.

1. Capitalismo e liberismo: l’apporto di Adam Smith

La natura del capitalismo risiede nei comportamenti economici, ovvero in una categoria analitica che accomuna tutti gli stati di sviluppo delle economie, da quelle primitive a quelle arcaiche e moderne ed è principalmente per questa ragione che «nessuna società potrebbe naturalmente sopravvivere per un qualsiasi periodo di tempo senza avere un’economia di qualche genere» (Polanyi, 1969, p. 5), «quale che sia la denominazione del raggruppamento umano – tribù, villaggio, nazione, società – esso consta di gente che deve mangiare per mantenersi in vita» (Dalton, 1980, 37).

Una questione differente, invece, è rappresentata dalla forma di capitalismo che si struttura intorno ai comportamenti economici. Se prima della modernità non è possibile parlare di un’economia controllata dai mercati, in epoca successiva sono proprio i meccanismi di mercato a favorire lo sviluppo di qualificazioni dominanti del capitalismo. Con la modernità, infatti, il capitalismo acquista la valenza di un processo in grado di garantire lo sviluppo economico attraverso: lo sfruttamento delle risorse naturali; la divisione del lavoro; l’impiego di tecniche e tecnologie di produzione; il valore di scambio rappresentato dal denaro (come medium simbolicamente generalizzato); i luoghi per lo scambio (ad esempio i mercati); i sistemi per la misurazione numerica del valore (ad esempio la contabilità).

La forma del capitalismo è l’aspetto rispetto al quale si rendono osservabili le sue accelerazioni, battute d’arresto, crisi periodiche e contraddizioni. La stessa analisi marxiana del capitalismo è l’espressione di una critica alla concezione strumentale del capitale utilizzato come forma di potere e di esercizio della differenziazione di classe e non già alla sua natura (Marx, 1867).

Le tesi sull’origine del capitalismo sono diverse e particolarmente complesse.

Per Max Weber la genesi del capitalismo è da rintracciare nell’etica calvinista che considerava il successo ottenuto con il proprio lavoro o con la propria operosità il segno di una predilezione divina e quindi di una futura

salvezza eterna; mentre secondo Werner Sombart già nella dottrina dei discepoli di San Tommaso è possibile rintracciare una concezione tale da giustificare la liceità del profitto. Altri studiosi ancora individuano le matrici del capitalismo nell'ebraismo. Di fatto la sua affermazione, con la trasformazione radicale a livello sociale, avviene nell'Europa del Rinascimento. Tra il Quattrocento e il Cinquecento, il capitalismo si avvia a una diffusione su scala europea grazie a una serie concomitante di eventi economici, circostanze politiche e fattori culturali.

Un effetto propulsivo, d'altronde, è da attribuire alle esplorazioni geografiche di questo periodo che determinano l'affermazione di un sistema di tipo mercantile incentrato sul commercio dei prodotti e che consente a uomini comuni, non appartenenti all'aristocrazia, di accumulare ingenti ricchezze. Emergono nella società nuove figure, nuovi attori: mercanti, armatori, banchieri e imprenditori (ossia coloro che si assumono i rischi derivanti da un'impresa di tipo commerciale).

Con lo sviluppo della cosiddetta *économie-monde* (Braudel, 1949) Inghilterra e Olanda conquistano l'egemonia, il ché è rilevante sotto il profilo della ricostruzione storico-genealogica del capitalismo. Si tratta di realtà in cui esistono già istituzioni politiche sganciate dall'assolutismo e che garantiscono forme embrionali di libertà e diritti civili. È in quest'area geografica, infatti, che si crea un *humus* favorevole al trapianto dell'esile germoglio del capitalismo.

Per due secoli, fino a una buona parte della metà del Settecento, le fortune del capitalismo crescono con l'espansione dei traffici e grazie alla moltiplicazione delle attività di intermediazione finanziaria finché, a partire dalla seconda metà del secolo, a seguito della comparsa di un primitivo sistema di fabbrica, cominciano a dissolversi le fortune delle vecchie corporazioni artigiane e mercantili e il capitalismo inizia ad assumere caratteristiche protoindustriali.

L'impiego del capitale a fini produttivi diviene il cardine della vita economica, una prerogativa amplificata dal notevole ascendente del pensiero di Adam Smith che apre lo storico dibattito sulla dicotomia pubblico/privato e sul ruolo dello Stato nel mercato, fattore che segna, convenzionalmente, la nascita della moderna economia politica.

Con la pubblicazione dell'opera sulla Ricchezza delle nazioni *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (Wealth)* (1776), Smith segna il punto di svolta.

Egli si trova ad osservare un contesto sociale caratterizzato dalla distinzione tra le moderne "città mercantili" e quelle ancora impostate sul modello dell'*Ancien régime*. In particolare, Smith osserva che, nelle città in cui il sistema di relazioni economiche è basato sullo scambio tra capitale e lavoro, le dinamiche socioeconomiche che si sviluppano producono un incremento

della ricchezza materiale, i lavoratori sono «in generale operosi, sobri e prosperosi» (Smith, 1973, p. 330) e maggiormente inclini ai processi di emancipazione. Essi, attraverso lo sgretolamento delle tradizionali forme di subordinazione e grazie al lavoro, apprendono un nuovo modo di vivere in libertà divenendo attori del loro destino sociale (ivi, p. 340). Ogni individuo, dunque, perseguendo il proprio interesse personale contribuisce all'interesse (e quindi al benessere) collettivo.

Le asimmetrie strutturali che caratterizzano il nuovo sistema socioeconomico - ossia il rapporto tra capitalisti e lavoratori - non vengono ignorate, ma assumono una connotazione eticamente sostenibile poiché producono risultati considerati vantaggiosi per l'organizzazione sociale nel suo complesso (ivi pp. 67, 78).

Sotto quest'aspetto emerge, nel pensiero smithiano, l'orientamento fisiocratico del pensiero illuminista, in cui i tratti distintivi del nuovo ordine socio-economico sono da ricondurre ad alcuni elementi fondamentali: il ruolo attivo degli individui ormai usciti dallo «stato di minorità» (Kant, 1995, p. 162); la lotta contro la visione culturale del vecchio ordine sociale (Turgot, 1978; Condorcet, 1974, p. 185); le azioni di contrasto nei confronti di una politica lenta e inadeguata e conseguentemente all'inefficacia delle istituzioni politiche ereditate dal passato (Rousseau, 1972, p. 319). Si tratta, tuttavia, di un momento storico che evidenzia un rapporto stridente tra evoluzione socioeconomica e adeguamenti politico-istituzionali, rispetto al quale si rende evidente l'insofferenza nei confronti di un sistema politico che produce apparati burocratici macchinosi e intrasparenti che finiscono per svolgere una funzione repressiva, che producono rallentamenti generalizzati di qualsiasi processo innovativo e che sostengono dinamiche produttive ormai incompatibili con l'economia di mercato (Landes, 1978, pp. 179-180).

L'esigenza di affermare un allineamento tra il nuovo tessuto economico-sociale e gli adeguamenti politico-istituzionali è alla base di una forte tendenza alle ideologizzazioni della dottrina economica finalizzate a preservare i caratteri del fondamentalismo con cui sono costruiti i processi di legittimazione del liberismo economico; il substrato di questa tendenza risiede nel principio che se qualcosa nel mercato non funziona, l'unica spiegazione possibile è che il mercato non sia abbastanza libero. Si tratta di un approccio estremo frutto di un'interpretazione condizionante dei principi di libertà economica, che sostiene l'eliminazione di qualsiasi forma di ingerenza da parte dello Stato nell'economia come prescrizione universalmente valida per lo sviluppo (Preite, 2017) e che, sebbene ispirata all'idea di "mano invisibile", non corrisponde tuttavia all'impostazione teorico-concettuale del liberismo smithiano.

Smith, d'altronde, afferma chiaramente nella *Wealth* che l'appropriatezza

del comportamento individuale non può prescindere dalle regole di comportamento stabilite e socialmente condivise all'interno di uno Stato; egli non considera il sistema politico scisso da quello economico, il suo nuovo ordine capitalistico non è un mondo senza Stato, ma un ordine i cui elementi di novità economico-sociali non possono essere ricondotti allo Stato (Gioia, 2016, p. 214) che invece deve esercitare funzioni ben precise – doveri istituzionali – come la sicurezza sociale (interna ed esterna), l'amministrazione della giustizia, la realizzazione di opere pubbliche e infrastrutture, ovvero funzioni che non possono essere svolte da un individuo o da un gruppo di individui, anche perché i profitti ottenuti non potrebbero mai compensarne – in termini di remunerazione – le spese sostenute per realizzare questi obiettivi “istituzionali” (Salucci, 1966, p. 39). In altri termini, Smith, pur riflettendo sui limiti del sistema politico rispetto alle trasformazioni in corso, non osserva la società dei suoi tempi alla luce della contrapposizione generale tra organizzazione statale e organizzazione socioeconomica, ma delinea una geometria dello spazio politico che è molto più complessa delle descrizioni strumentalizzate di numerosi suoi interpreti (Kemp, 1981, p. 122). Non a caso egli pone in primo piano tanto il tema del superamento del vecchio modello statale, quanto la necessità di uno Stato sovrano «in grado di risolvere i problemi determinati dalla dinamica del mercato e dalla strutturale asimmetria di posizioni tra classi e individui» (Gioia, 2016, p. 212); una «società industriale ha bisogno di una cornice di servizi pubblici perché possa funzionare senza disagio sociale» (Ashton, 1973, p. 147). Se si considera quest'orientamento, allora l'interpretazione di un sistema cosiddetto del *laissez faire* privo di regole, controlli e orientamento politico, manifesta tutta la sua debolezza.

2. La deriva neoliberista nel contributo di Karl Polanyi

Dopo la seconda guerra mondiale, sulla scia degli studi di Malinowski (relativi alle forme di scambio cerimoniale), delle analisi sul campo di Boas (riguardanti gli aspetti economico-sociali del sistema cerimoniale) e dei risultati delle ricerche condotte da Mauss (sulla comparazione di differenti realtà riguardo all'economia del dono, come teoria economica basata sul principio di reciprocità), prendono forma le teorizzazioni di Polanyi sulla questione dell'autodifesa della società contro gli effetti distruttivi dell'economia di mercato (Polanyi, 1987).

Egli descrive il comportamento economico umano attraverso lo studio e l'osservazione delle forme di produzione, distribuzione e scambio delle risorse materiali (tangibili) e immateriali (intangibili), di cui fanno parte anche quelle particolari “risorse simboliche”: sapere, potere, ideologia.

L'originalità della visione di Polanyi sta nel fatto che la sua teoria si innesca all'interno del dibattito critico per la costruzione di un progetto socio-politico di lungo periodo. Al centro del pensiero di Polanyi vi è dunque il problema della rifondazione della politica e della necessità di ridescriverla in termini di *polis*, (differenza/unità, popolo/individuo, singolarità/pluralità) ed è principalmente per questo motivo che egli parte dal pensiero speculativo di Marx per giungere alle teorizzazioni dei funzionalisti.

Polanyi critica l'utilitarismo, la competizione e avidità dell'*homo oeconomicus*, falsi principi già pesantemente messi in discussione dalla sociologia di Durkheim e dall'antropologia di culturale di Mauss e Sahlins. Egli sostiene la necessità di categorie analitiche per rivelare le caratteristiche strutturali dei comportamenti economici tra diverse forme di organizzazione sociale. In altri termini occorrono chiari criteri razionali e convenzionali nel momento in cui si effettuano analogie, comparazioni e analisi delle differenze tra economie. Posto che i comportamenti economici (e quindi tutte le economie, da quelle primitive, arcaiche e moderne) hanno in comune alcune caratteristiche inequivocabili: «nessuna società potrebbe, naturalmente sopravvivere per un qualsiasi periodo di tempo senza avere un'economia di qualche genere, tuttavia prima del nostro tempo non è mai esistita un'economia che anche in linea di principio fosse controllata dai mercati» (Polanyi, 1980, p. 5). Tutte le economie si basano sulle risorse naturali, sulla divisione del lavoro e sulle tecniche (o tecnologie) e si avvalgono (nei comportamenti economici) di un *medium* della comunicazione simbolicamente generalizzato, come ad esempio il denaro (Luhmann, 1983) – o comunque altri *media* che assurgono a funzioni di scambio analoghe; stabiliscono luoghi per lo scambio (mercati, fiere, cerimonie, ecc.); adottano per convenzione metodologie e dispositivi per il conteggio (contabilità); attuano scambi con le altre organizzazioni esterne (importazione ed esportazione).

Uno dei maggiori contributi di Polanyi a questo tema consiste proprio nella dimostrazione di come strumenti economici simili svolgano ruoli culturali, politici, religiosi educativi e socio-comportamentali differenti, là dove le economie sono organizzate diversamente (Polanyi, 1969). Polanyi è anche tra i primi a studiare l'economia da una prospettiva sociologica, un percorso che ha origine con la pubblicazione di un saggio dal titolo *The Essence of Fascism* (1935), in cui tratta i movimenti nazionalpopolari e l'innesto sociale della loro ideologia come artificio politico per conservare potere e presa sulle masse. La provocazione e il dissenso di Polanyi sembrano essere orientati all'economia liberale piuttosto che al fascismo (che contesta comunque apertamente). Egli sostiene che il fascismo addirittura si adoperi per difendere e tutelare il mercato, conservandone l'integrità funzionale attraverso una raf-

finata sottomissione a vincoli, regole, controlli e parametri che ruotano attorno all'interesse nazionale, al benessere della Nazione. In *The Essence of Fascism*, inoltre, egli descrive il processo di abolizione della sfera politica e dello spazio democratico, lasciando spazio solo ai comportamenti accuratamente "predefiniti" della vita economica (ivi, pp. 364-365) che agevolano il liberismo, anche se di fatto l'essenza del liberismo dovrebbe risiedere esattamente nel suo contrario, ossia contro qualsiasi forma di autoritarismo. In qualche modo il fascismo è un tentativo di salvare il capitalismo industriale dandogli una giustificazione sociale (famiglia, nazione, patria). Il fascismo può essere interpretato anche come reazione estrema di difesa della società alla distruzione di principi sociali che poi, di fatto, si trasforma nel suo contrario perché distrugge la democrazia e rende autoritari e gerarchizzati i rapporti sociali.

L'opera *The Great Transformation* (1944) rappresenta una delle più importanti critiche alla società di mercato, una società industriale guidata dal capitalismo liberale. Polanyi è fortemente convinto che il liberismo sia una sorta di "fanatismo religioso" in cui qualsiasi ostacolo viene visto e trattato come qualcosa da eliminare. Quest'opera s'avvia con un'affermazione forte: «La civiltà liberale dell'Ottocento è collassata su se stessa» (Polanyi, 1974, p. 5). Con le due guerre che interessano il Novecento, falliscono le idee e s'infrangono le promesse auspicate nel secolo precedente: la pace dei popoli (l'equilibrio del potere tra gli stati), la base aurea, la sicurezza nei commerci (il mercato autoregolato e lo Stato liberale), la democrazia. Questo lavoro ri-descrive il ruolo dello Stato nelle economie capitalistiche e pone in discussione le categorie di pensiero dell'economia neoliberista mutando radicalmente l'impianto teorico e concettuale, secondo cui, il mercantilismo costituisce una tappa naturale nella storia della società e, dunque, dell'organizzazione sociale. La forma di organizzazione sociale che prospetta si basa sul concetto di comunità, sulla condivisione e l'interdipendenza dialettica tra gli individui che ne fanno parte e che si origina dai loro bisogni. Una condizione preesistente all'economia e alle leggi di mercato. La società industriale impone ai sistemi della politica e dell'economia regole e modelli antropologici inediti, condivisibili per taluni aspetti ma non esclusivi e incontrovertibili.

Innanzitutto Polanyi sostiene che l'economia non è necessariamente la motivazione centrale dell'agire umano. Società capitalistica e percorso del libero mercato sono destinati a concludersi con una crisi violenta perché «non tutto può essere letto con le lenti dell'economia di mercato» (D'Orsi, 2000, p. 640), perché i fatti sociali si possono spiegare e interpretare solo all'interno della più vasta totalità sociale, storicamente determinata e tenendo altresì conto anche dei fattori religiosi e culturali che operano, funzionano e

interagiscono a prescindere dall'ambito economico. Polanyi interpreta e tratteggia i contorni della crisi e della grande trasformazione delle istituzioni liberali nel periodo che intercorre tra i due conflitti mondiali; una crisi che ha portato alla nascita e al successivo rafforzamento di forme distopiche di governo (come ad esempio il fascismo e il comunismo) che rappresentano chiare dimostrazioni storiche di come l'economia non può e non dev'essere abbandonata al mercato.

Per Polanyi, inoltre, l'uomo non ha storicamente la tendenza allo scambio di mercato o allo scambio attraverso la moneta (anche se rappresenta il metodo più diffuso nella modernità), in quanto molteplici forme di organizzazione sociale, nel tempo e nello spazio, si sono dotate di sistemi economici "non di mercato" a partire dal dono rituale (come dimostrano gli studi di Malinowski, Boas e Mauss), che poggia su meccanismi di divisione del lavoro e in cui lo scambio avviene per rituale (secondo costumi e tradizioni). Un sistema che ha funzionato per lunghi periodi della storia.

L'inganno della teoria liberista (quindi del pensiero economico liberale), consiste nel ritenere merci (intendendo per merce qualcosa che viene prodotta per essere venduta) sia il lavoro, sia la terra, sia la moneta. Separare l'uomo dalla propria vita e dalla natura è stata forse la meno naturale di tutte le imprese del capitalismo, ossia quell'idea di mercato con cui vita e natura si riducono a merce. Regole che, secondo Polanyi, non sono tollerate dalla società in quanto distruggono l'insieme dei rapporti umani e sociali che danno un senso alla vita dei singoli e dei gruppi di singoli (le comunità). In altre parole, è la società che deve governare il mercato, introducendo meccanismi di controllo e redistribuzione. In questo scenario la società elabora delle autodifese come lo Stato sociale che, nel Novecento, rappresenta la formula maggiormente congrua per vincere questa sfida.

3. Il capitalismo neoliberista tra (s)fiducia e rancore: i populismi

Nella modernità contemporanea, l'interpretazione delle dinamiche del capitalismo trova la sua massima espressione teorica nella corrente di pensiero neoliberista, ovvero in una dottrina del "libero mercato" che sostiene la capacità del sistema di autoregolarsi attraverso aggiustamenti spontanei delle variabili economiche (in particolare: domanda, inflazione, disoccupazione), che sono in grado di riportare il sistema in equilibrio ogniqualvolta si genera un allontanamento dallo stato ideale; in altri termini un mondo perfetto di piena occupazione, creatività e "crescita perpetua" (Hayek, 1944; Friedman, 1962).

La fiducia nella capacità di autoregolazione del sistema rappresenta "il credo" dominante della fine del secolo scorso, ma la rimozione di tutti gli

ostacoli che limitano il libero mercato è anche alla base della formazione di egemonie finanziarie prive di regole i cui effetti nefasti sull'economia reale sono noti alla storia (Otte, 2011; Fusaro, 2018). La capacità di autoregolazione del mercato ideologizzata sul piano teorico inizia a manifestare i suoi limiti (di garante della massimizzazione del benessere della collettività) proprio in rapporto alla politica che, di fatto, è ridotta ad un sistema dominato dagli interessi dell'oligarchia finanziario-corporativa.

L'intervento degli stati a sostegno della stessa crescita della domanda interna viene drasticamente scongiurato sotto la pressione della finanza globalizzata, e anche quando viene lasciato spazio ai processi regolamentari si tratta di incentivi al capitale e non già di politiche a sostegno della spesa pubblica; il paradosso è che il sistema cresce, ma consolida la disparità di reddito e ricchezza che si traduce in disuguaglianze sociali gravando drasticamente sulla fiducia che i cittadini nutrono nelle istituzioni tradizionali (Norris, 1999; Pharr, Putnam, 2000; Rosanvallon, 2009; Mastropaolo, 2011; Galli, 2011, Petrucciani, 2014).

Con l'epilogo del capitalismo neoliberista si giunge al punto d'approdo di un lungo processo di crisi democratica che risale alla metà degli anni Settanta del secolo scorso ed emerso con il *Rapporto sulla Crisi della democrazia* curato da Crozier, Huntington e Watanuki per la *Trilateral Commission*. Al sovraccarico di domanda che, secondo questi autori, ha aggravato la vita delle democrazie si risponde con la verticalizzazione delle decisioni, il rafforzamento degli esecutivi, l'instaurazione di un più equo rapporto tra autorità statale e controllo popolare, la concentrazione dei poteri decisionali nelle mani di più ristrette élites economico-finanziarie (Crozier, Huntington, Watanuki, 1977). Parallelamente si assiste anche all'estensione dell'organizzazione burocratica. Si tratta di uno "sviluppo in termini tecnici" della società in cui le grandi decisioni degli stati sono di natura tecnica e non politica.

Un ulteriore paradosso deriva dal contrasto tra processo di democratizzazione e massificazione intesa come spersonalizzazione dell'individuo e forte tendenza, caratteristica propria della società neoliberalista, a portare a valori uniformi il livello di vita e il comportamento dei singoli elementi di una comunità sociale; un processo di annullamento dei caratteri individuali a vantaggio di una "massificazione" che scaturisce dall'allargamento reale delle basi di potere e che produce sfiducia e rancore politico (depoliticizzazione) per effetto dell'allontanamento dalle masse (periferia) dal sistema della politica (centro). Si assiste, dunque, ad un disincanto democratico dove i cittadini quando votano, lo fanno in modo diverso (Rosanvallon, 2008).

Sfiducia e rancore non favoriscono, tuttavia, il disinteresse per la cosa pubblica, piuttosto i cittadini manifestano la loro implicazione nella vita collettiva in altro modo. Tra un'elezione e l'altra, la vitalità democratica assume

caratteristiche differenti e altre forme derivanti dall'insieme delle attività che non mirano ad associare il cittadino all'esercizio del potere ma a organizzare il suo controllo su chi governa (Rosanvallon, 2008, p. 123). Un costante bilanciamento tra facoltà d'impedire e facoltà d'agire, già teorizzato da Montesquieu, perché accanto al consenso, svolge un ruolo essenziale il dissenso.

Queste attività hanno sempre un carattere ambiguo. Se da un lato, infatti, possono essere utili a rafforzare la democrazia, stimolandola positivamente; dall'altro lato possono anche indebolirla, alimentando forme inedite di populismo che, in alcuni casi, mettono alla prova le istituzioni ed espongono il potere a prove di "buon governo" al servizio della collettività (il caso italiano, dopo le elezioni politiche del 2018, è un caso emblematico riassumibile con il cosiddetto "governo del cambiamento" promosso dal Movimento 5 stelle e dalla Lega).

Il rancore cui il populismo dà voce non è altro che il prodotto di una incapacità di rappresentare e di dare risposte al disagio sociale che, lasciato a se stesso dalle forze politiche "razionali", trova ascolto soltanto nei profeti del risentimento (Petrucciani, 2014).

Tocqueville pensava che la democrazia potesse semplificare sempre di più la vita politica, in realtà oggi avviene il contrario. Lo sviluppo della democrazia rende la vita politica sempre più complessa. La politica, attraverso le sue ordinarie operazioni formalmente orientate verso l'inclusione democratica, democraticamente esclude chi è "diverso" mantenendo la propria conservazione includendo chi è "uguale".

Osservare, descrivere e capire quali sono i meccanismi e le strutture dell'esclusione sociale, significa svelare le possibilità di demistificare le demagogie egualitariste e orientare le aspettative stesse di inclusione. Attraverso questi dispositivi la società controlla la natura delle operazioni della sua struttura, ma controlla anche le improbabilità evolutive alle quali si espone e si assicura stabilità.

La conseguenza della stabilizzazione di questo processo di differenziazione non consente più che l'inclusione in un sistema sociale implichi automaticamente anche l'inclusione in altri; l'inclusione del centro o della periferia nel sistema del diritto, ad esempio, non significa necessariamente la sua inclusione anche nel sistema della politica o dell'economia. Questo fatto crea problemi in quanto produce una distinzione tra inclusione ed esclusione che aumenta il rischio e diminuisce l'interdipendenza (De Giorgi, Magnolo, 2005, p. 17). Questo è il motivo principale per cui si genera un paradosso.

Conclusioni

Se si assume questa prospettiva si può vedere come nella modernità contemporanea si produce, allo stesso tempo, una maggiore eguaglianza e una maggiore disuguaglianza, più legalità e più illegalità, più ricchezza e più povertà; più conoscenza e più ignoranza; più democrazia e meno partecipazione; più sicurezza e più rischi (Castañeda Sabido, Cuéllar Vàsquez, 1998) e se la politica, di fronte a questo, non fornisce stabilità delle aspettative, ma piuttosto contribuisce a sviarle in altre direzioni, c'è il problema concreto di come possa essere assorbita l'incertezza che ne deriva.

Quando il potere e i codici della politica subiscono una distrazione rispetto alla propria specificazione funzionale, si confondono con quelli dell'economia (come avviene nel caso del capitalismo neoliberista) dando vita a un nucleo centrale, definibile come "centro di interessi". Il processo di allentamento della specificazione funzionale del sistema, dunque, è un fattore che si trova alla base della distinzione centro/periferia, utilizzata per indicare processi di inclusione/esclusione rispetto a rapporti di potere economici, sociali e territoriali. In questa forma della distinzione, le periferie della modernità contemporanea acquisiscono una valenza negativa più o meno grave in base al contesto osservato (Caldiron, 2005) e che vanno dalle forme estreme, come quelle che caratterizzano alcune aree territoriali del mondo lontane dalle acquisizioni della modernità contemporanea (diritti umani, libertà individuali e/o collettive, ecc.), in cui sono assenti ordinamenti giuridici, strutture politiche e istituzioni stabili e dove le economie sono deboli e soggette a forte variabilità, fino alle forme conosciute nel mondo occidentale, dove si registrano paradossi della democrazia che non dipendono dall'assenza di ordinamenti giuridici e di strutture politiche democratiche, bensì dalla delusione di aspettative cognitive che generano forme di selettività e orientamenti "populistici" inquadrabili in fenomeni di depoliticizzazione.

A livello globale, esempi rappresentativi di questo fenomeno si rintracciano nelle elezioni politiche italiane del 2018, ma anche nella *Brexit* 2016, un evento che rappresenta, per la Gran Bretagna, non solo l'esito del voto dei più anziani contro i giovani, ma anche il voto della provincia (una periferia composta anche dai grossi poli urbani delle *Midlands* e dei vecchi distretti industriali come le *West Midlands* e le *East Midlands*) contro la metropoli (la *City* insieme ad altre aree con reciproci interessi, principalmente di matrice economica e finanziaria). Altro clamoroso esempio, è rappresentato, inoltre, dalle elezioni USA 2016. Trump conquista la Casa Bianca opponendosi all'*establishment* di Washington; ciò gli permette di accaparrarsi (dalle cosiddette periferie) un voto popolare basato sul rancore, la sfiducia e indirizzato verso un "rappresentante" di quella che viene comunemente definita

antipolitica, ossia il voto dei cittadini americani frustrati e insoddisfatti delle istituzioni e del governo federale in carica (centro di interessi).

A rendere più complesse le dinamiche dell'inclusione/esclusione concorre, quindi, la delusione dell'aspettativa cognitiva. È proprio la delusione a demarcare le forme della selettività (dentro/fuori) e a rendere possibile la formazione di reti fiduciarie dell'inclusione identificabili anche come populismi di "ultima generazione". In effetti, le reti dell'inclusione (di qualsiasi forma e a qualsiasi livello) strutturano le aspettative e le canalizzano perché rappresentano i confini entro i quali è garantita la sicurezza, si generano sentimenti di appartenenza e trovano alimento le speranze.

Come momento della distinzione, il futuro ha senso se è diverso dal passato. In tale prospettiva ripensare il rapporto tra Stato e mercato, alla luce dei fenomeni di depoliticizzazione in atto, significa porsi nuove domande che superano i vecchi paradigmi (fortemente consolidati), ma significa anche agire sulla riduzione del livello di aspettative deluse e riprogettare strategie dell'inclusione in termini di nuove possibilità e nuove forme di partecipazione (e integrazione) alla vita sociale, sebbene sullo sfondo permane l'ineliminabilità del rischio che vincola il futuro a nuove premesse.

Bibliografia

- Ashton T.S. (1973), *La rivoluzione industriale 1760-1830*, trad. it., Laterza, Roma-Bari.
- Braudel F. (1949), *La Méditerranée et le monde méditerranée à l'époque de Philippe II*, Librairie Armand Collins, Paris.
- Caldiron G. (2005), *Banlieue. Vita e rivolta nelle periferie della metropoli*, Manifestolibri, Roma.
- Castañeda Sabido F., Cuéllar Vásquez A. (1998), *Redes de inclusión. La construcción social de la autoridad*, UNAM, Porrúa.
- Condorcet M. J. A. N., de Caritat (Marquis de) (1974), *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, trad. it. a cura di G. Calvi, Editori Riuniti, Roma.
- Corsi G., *Ultrasensibilità e indifferenza. Centri e periferie nella società moderna*, in «Studi di sociologia», Anno XLII, gennaio-marzo 2005, pp. 35-52.
- Corsi G., De Giorgi R. (1998), *Riscrivere la Questione Meridionale*, Pensa Multimedia, Lecce.
- D'Orsi A. (2000), *Polanyi*, in R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, Concetti, Dottrine*, Laterza, Roma-Bari.
- Dalton G. (1980), *Introduzione* all'edizione italiana, K. POLANYI, *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Einaudi, Torino.
- De Giorgi R., Magnolo S. (2005), *Mondi della società del mondo*, Pensa Multimedia, Lecce.

- Friedman M. (1962), *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago.
- Fusaro D. (2018), *Storia e coscienza del precariato. Servi e signori della globalizzazione*, Bompiani, Milano.
- Gioia V. (2016), *Stato ed economia nelle riflessioni sulla genesi e i caratteri del "moderno capitalismo": prodromi di una rilettura*, in «Itinerari di ricerca storica», XXX, n. 2/2016.
- Hayek F. A. (1944), *The Road of Serfdom*, Routledge, London-New York.
- Kant I. (1995), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in Id., *Der Streit der Facultäten*, Könnemann, Köln.
- Keynes J.M. (1920), *The Economic Consequences of the Peace*, Brace and Hove, New York.
- Keynes J.M. (1936), *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Palgrave Macmillan, New York.
- Landes D.S. (1978), *Prometeo Liberato. La rivoluzione Industriale in Europa dal 1750 ai giorni nostri*, trad. it., Einaudi Torino.
- Longo M. (2005), *L'ambivalenza della modernità. La sociologia tra disincanto e reincanto*, Manni Editore, Lecce.
- Luhmann N. (1983), *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Luhmann N. (2005), *Organizzazione e decisione*, trad. it., Bruno Mondadori, Milano.
- Marx K. (1973), *Il capitale. Critica dell'economia politica*, trad. it., vol. I, Editori Riuniti, Roma.
- Otte M. (2011), *Fermate l'eurodisastro. Contro l'oligarchia finanziaria*, Chiarelettere Editore, Milano.
- Polanyi K. (1935), *The Essence of Fascism*, in J. Lewis, K. Polanyi, D. Kitchin (Eds.), *Christianity and the Social Revolution*, Gollancz, London.
- Polanyi K. (1969), *Archaic and Modern Economies*, Anchor Books, New York.
- Polanyi K. (1974), *La grande trasformazione*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Preite G. (2017), *Paradoxes of democracy and depoliticisation in the social peripheries of modernity*, in «PACO, Journal of Sociopolitical Studies», Issue 10(3) 2017: 874-895.
- Rosanvallon P. (2008), *La légitimité démocratique: impartialité, réflexivité, proximité*, Seuil, Paris.
- Rousseau J. J. (1972), *Del contratto sociale*, in Id., *Opere*, trad. it. a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze.
- Salsano A. (1987), *Presentazione all'edizione italiana di K. Polanyi, La libertà in una società complessa*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino.
- Salvucci P. (1966), *La filosofia politica di Adam Smith*, Argalia Editore, Urbino.
- Smith A., (1973), *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, trad. it., ISEDI, Milano.
- Turgot R. J. (1978), *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, a cura di R. Finzi, Einaudi, Torino.

Parte seconda

*Teoria sociologica e trasformazioni
del mercato e del lavoro*

Il nuovo vapore. Il capitalismo prosumerista oltre il consumatore e il produttore

di Francesco Antonelli

1. Introduzione

L'incipit del *Capitale* di Karl Marx (1867) recita: «La ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico si presenta come una 'immane raccolta di merci' e la merce singola si presenta come sua forma elementare. Perciò la nostra analisi comincia con l'analisi della merce». Nella prima tesi di *La società dello spettacolo* (1967), Guy Debord rielabora con la tecnica del *détournement* questo famoso passo, che assume così la forma di: «tutta la vita delle società nelle quali predominano le condizioni moderne di produzione si presenta come un'immensa accumulazione di spettacoli». Sia nel primo che nel secondo caso, rispettivamente relativi al capitalismo industriale di tipo estensivo (XIX secolo) e a quello di tipo intensivo che stava sfociando nella società dei consumi e del benessere (XX secolo), l'assunto di base è quello di una compenetrazione tra la funzione del consumo e quella della produzione; alla quale però corrisponde una loro gerarchizzazione e una separazione dei ruoli sociali assegnati alle persone: nel capitalismo osservato da Marx il primato spetta alla produzione e al produttore rispetto al consumatore; in quella analizzata da Debord questo ordine si rovescia: il consumo prende il sopravvento sulla produzione e il consumatore diviene la nuova figura rappresentativa di una società che, tendendo ad occultare le disuguaglianze e i rapporti di classe, si propone come società dei (soli) ceti medi, weberianamente definiti dallo stile di vita (cioè dal consumo). Lungo questa strada, ne *Il ritorno dell'attore* (1983) Alain Touraine potrà legare l'ascesa di un nuovo paradigma teorico centrato sull'individuo\attore\soggetto alla crescente centralità, per lo stesso dispiegarsi dei movimenti culturali e dell'azione collettiva, della figura del consumatore. Dal punto di vista della rappresentazione (sia in termini di interessi, mediante la formazione di organizzazioni, sia sul piano simbolico, nella sfera pubblica)

al primo periodo si lega l'ascesa delle organizzazioni dei produttori, cioè i sindacati dei lavoratori e dei datori di lavoro, e la loro messa in relazione nel modello fordista di relazioni industriali (sino al neocorporativismo). Al secondo periodo corrisponde l'ascesa delle associazioni dei consumatori all'interno di un ordine socioeconomico neoliberale. Consumo e produzione: due funzioni essenziali di ogni economia moderna e dunque di ogni forma di capitalismo, analiticamente tenute distinte nella teoria sociale anche se riunite nella vita quotidiana e nelle traiettorie di vita di ciascun attore/attrice sociale.

Obiettivo del saggio è quello di analizzare l'emersione e l'affermazione del "prosumerismo" (*prosumption*) come categoria analitica messa appunto dalla teoria sociale più recente, in grado di mostrare come le funzioni della produzione e quelle del consumo siano sempre più intrecciate tra loro nelle azioni socioeconomiche definite dal capitalismo contemporaneo o capitalismo delle piattaforme (Vecchi, 2017). Ne deriva che la stessa rappresentazione/rappresentanza degli interessi non può più riprodurre la vecchia dicotomia/gerarchia produzione/consumo. Nel primo paragrafo ci concentreremo sugli aspetti generali della teoria del prosumerismo; nel secondo affronteremo il fondamentale tema del mutamento dei mezzi di produzione che rende possibile la sua diffusione; nel terzo ci concentreremo sulla nuova configurazione dei rapporti sociali e sul modello di capitalismo che il prosumerismo porta con sé. Infine, nelle osservazioni conclusive cercheremo di sviluppare alcune considerazioni relative alle dinamiche di rappresentanza/rappresentazione nel nuovo scenario.

2. La teoria del prosumerismo: aspetti generali

Il termine "prosumerismo" e la connessa figura sociale del "prosumer" fu introdotta per la prima volta nel 1973 da McLuhan e Nevitt in *Take today* e ripreso nel 1980 dal futurologo Alvin Toffler in *The third way*. Il termine è un evidente crasi tra le parole "produzione" e "consumo", a sottolineare che lo svolgersi di queste due funzioni e le connesse azioni nei contesti di vita quotidiana, tendono non solo ad integrarsi tra loro ma a svolgersi *contemporaneamente*, in modo da dar vita a una terza funzione socioeconomica. Mentre in questi lavori pionieristici il prosumerismo viene trattato come un fenomeno totalmente nuovo, "futuribile", che segnerà una discontinuità netta rispetto alla separazione fattuale e non solo idelattipica che ha caratterizzato le funzioni del consumo e della produzione in tutte le società del passato, le recenti analisi teoriche sviluppate da George Ritzer e colleghi (Ritzer, 2014, 2015a, 2015b, 2015c; Ritzer, Dean, Jurgenson, 2012; Ritzer, Jurgenson, 2010) hanno rovesciato completamente questo assunto: al livello concettuale

e storico-fattuale il prosumerismo è da considerarsi come la funzione e la categoria generale che si pone *originariamente*; solo il progressivo sviluppo della divisione del lavoro, della razionalizzazione sociale e della modernità avrebbero determinato una separazione (prima analitica che fattuale) del consumo dalla produzione. Ne deriva che ogni attività socioeconomica, in realtà, tenderebbe ad incorporare, contemporaneamente, quantità variabili di consumo e di produzione, dando vita a 3 tipologie analiticamente diverse di prosumerismo (Ritzer, 2015a):

1. *prosumerismo con prevalenza della produzione*: si tratta della tipica azione produttiva che necessita sempre di un consumo di risorse allo stato grezzo per dar vita al prodotto finale. Mentre in un sistema produttivo artigianale è l'artigiano che incarna direttamente questa interconnessione, in un sistema di fabbrica, a causa della parcellizzazione del lavoro vivo, è il sistema stesso che può essere considerato prosumeristico;

2. *prosumerismo con prevalenza del consumo*: è un tipo di azione socioeconomica nella quale il consumo di un bene o servizio si accompagna ad una quota minimale di produzione per ottenere il bene finale: ad esempio quando imbustiamo in prima persona i prodotti acquistati;

3. *prosumerismo integrato*: è un tipo di atto socioeconomico nel quale consumo e produzione sono presenti in modo quasi-equivalente e altamente interconnesso: ad esempio quando ritiriamo del denaro a un bancomat, dove la produzione\fornitura di denaro richiede un nostro attivo comportamento produttivo, organizzato e cronometrato dalla macchina.

Ogni tipo di prosumerismo esprime una relazione diversa tra consumo e produzione, i connessi ruoli sociali, la loro definizione e, infine, la qualità e i mezzi della loro interdipendenza nello spazio-tempo sociale. Partendo da questi elementi possiamo affermare che mentre nel caso del “prosumerismo come produzione” il produttore è in senso lato un consumatore all’interno di una vasta catena di interdipendenze e di creazione del valore, negli ultimi due casi il ruolo sociale del consumatore si differenzia formalmente e drammaturgicamente da quello del produttore, mentre le connesse funzioni vengono via via sussunte e subordinate da un più vasto sistema di produzione. Il meccanismo di trasformazione di una parte dell’attività di consumo in attività di produzione volta a ottenere il bene o servizio finale è lo svolgimento, più o meno consapevole e volontario, diretto o indiretto, di *lavoro informale* (lavoro gratuito e non normato né riconosciuto formalmente). Mentre nel “prosumerismo come consumo” esso è minimo e marginale, nel “prosumerismo integrato” è invece centrale e determinante. La sua funzione economica è quella di abbassare notevolmente sia i costi di transazione che quelli di produzione, scaricandoli sul consumatore formale: il prosumerismo integrato è dunque un meccanismo occulto di redistribuzione del reddito e, dal

punto di vista strettamente sociologico, di colonizzazione latente dei “tempi di vita” (istituzionalmente mediati dal mercato e dal consumo) a opera dei “tempi di lavoro”; o, esprimendoci con linguaggio diverso, dei “mondi vitali” a opera del “sistema”. Anche sulla scorta delle analisi sviluppate dall’operaismo italiano alla fine degli anni Settanta (Negri, 1979, 2007) possiamo così affermare che mediante il “prosumerismo integrato” l’intera società è messa al lavoro. La novità di questo processo non sta, naturalmente, nella semplice sussunzione da parte del capitalismo di uno spazio sociale e/o fisico primo ad esso sottratto (Harvey, 2011; Boltanski, Chiapello 2014). Meccanismo già individuato da Marx nel libro I del *Capitale* (1867), a proposito dell’accumulazione originaria. E neppure nella sempre presente generazione di informalità attraverso spazi sociali formalizzati che non potrebbero sopravvivere senza la prima (Dal Lago, Quadrelli 2003). *La vera novità sta nella estrazione di un plusvalore aggiuntivo dalla relazione stessa di consumo che viene così ulteriormente razionalizzata e valorizzata.* Dalla nota formula generale del capitale $D-M-D^I$ si passa a $D-M-D^I (D^{II})$, nella quale D^{II} rappresenta l’incremento indiretto di denaro derivante dal lavoro informale del consumatore. Una somma aggiuntiva ricevuta dal capitale (e dunque da *un particolare* produttore e non dai produttori in generale, cioè anche dai lavoratori formali) sotto forma di abbassamento dei costi diretti e indiretti di transazione e produzione.

Il prosumerismo integrato diventa piuttosto comune nelle società contemporanee e si basa su un particolare sistema di mezzi tecnici (e connesse relazioni sociali) per agire.

3. I nuovi mezzi del prosumerismo

Nonostante Ritzer, Dean e Jurgenson (2012) elenchino la cultura postmodernista e il passaggio ad un’economia dei servizi tra i fattori che hanno contribuito alla diffusione del prosumerismo integrato, è nell’ascesa delle tecnologie digitali prima e nell’intelligenza artificiale dopo, che essi rintracciano la vera chiave di volta del processo: casse automatiche, lettori ottici, smartphone connessi continuamente alla Rete, sono tutti esempi di tecnologie operanti con algoritmi intelligenti in grado di trasformare il consumatore in un prosumer. Da questo punto di vista, il prosumerismo è parte di un più ampio processo di disintermediazione-rimediazione sociale in grado di generare nuove ecologie dell’atto sociale e nuove forme dell’abitare (Di Felice 2017) nelle quali esseri umani, oggetti materiali ed immateriali, altri esseri viventi, vengono incorporati e sono messi reciprocamente al lavoro.

Tra gli anni Novanta e i primi anni Duemila, all’epoca del “tecno-entusiasmo” per l’ascesa della Rete e delle tecnologie digitali (ma ancora oggi in

non poche analisi), la digitalizzazione era interpretata quasi esclusivamente come una forza di “orizzontalizzazione”: se nella società industriale e nella modernità in genere gli interessi, i valori e le stesse azioni sociali erano sintetizzate, mediate e rappresentate da un vasto sistema di istituzioni e attori (tipicamente gli intellettuali) tendenzialmente burocratiche, verticali e gerarchiche, nella nuova società globale ciascuno ha la possibilità di auto-mediarsi, auto-produrre e auto-rappresentarsi (*user generated contents*) interagendo *direttamente* con macchine intelligenti dotate di interfacce *user-friendly* (Antonelli 2012; Tapscott, Williams 2010). Se da un lato questo processo ha esteso notevolmente l'*empowerment* o potere di agire direttamente e in modo collaborativo per generare, organizzare e condividere conoscenze, beni comuni e azioni collettive al di fuori delle logiche economiche (un esempio paradigmatico è rappresentato da Wikipedia), dall'altro ha affidato agli algoritmi, ai loro investitori e sviluppatori, oggi quasi esclusivamente commerciali, il compito di mediare e rappresentare su un piano digitale la nostra intera esistenza sociale; sostituendo alla sfera pubblica un mercato dell'accesso controllato da grandi oligopolisti privati. Mentre da un punto di vista strutturale questa ambivalenza permea le ecologie digitali contemporanee, rigenerando la classica antinomia della modernità democrazia\mercato – parzialmente attenuata nei suoi effetti conflittuali e dirompenti dalla diffusione *storicamente precedente* di una cultura intimista e fortemente individualista (Sennett 2006), sulla quale torneremo successivamente –, da un punto di vista storico il secondo aspetto costituisce, letteralmente, un'aberrazione del primo: la rete e i suoi algoritmi, nati su una base culturale liberatoria e su un'etica hacker (Himanen 2003) molto simile a quella scientifica classicamente descritta da Merton (2000), diventano oggi dimensioni governate da logiche “pop” e commerciali che poco hanno a che fare con gli orientamenti culturali e le promesse delle origini.

È all'interno di questo contesto che il prosumerismo integrato mette radici come azione socioeconomica tendenzialmente totalizzante. Da questo punto di vista possiamo schematicamente rintracciare due tipi di prosumerismo integrato: il *diretto o situato* e l'*indiretto o universalizzato*. Nel primo caso il consumatore si trasforma in produttore intraprendendo direttamente, “qui ed ora”, un'azione produttiva non retribuita, assistita da una macchina intelligente specializzata: un esempio è dato dall'utilizzo delle casse automatiche per pagare gli acquisti del supermercato. L'azione produttiva incorporata nell'azione di consumo è in questo caso *puramente materiale*, simile a quella dell'operaio ad una catena di montaggio pre-automazione: la macchina ha bisogno dell'essere umano per conseguire il suo obiettivo e viceversa mentre il D^{II} aggiuntivo nella formula di generazione del capitale nasce dallo sfruttamento di un lavoro concreto. Nel secondo caso – molto più diffuso, economicamente importante e in

continua espansione – il consumatore si trasforma inconsapevolmente in un produttore non retribuito nel momento in cui, tramite l’ utilizzo di artefatti che lo collegano in Rete, fornisce ai produttori informazioni di vario tipo, utilizzabili *in remoto* a fini commerciali, quali sotto-prodotto di un’altra attività: un esempio è dato da un acquisto fatto in Amazon che fornisce a questa azienda nuove informazioni su preferenze e gusti dei consumatori, utilizzabili *n* volte (replicabilità) e in contesti diversi (de-localizzazione), a fini di marketing personale. Qui l’azione produttiva, incorporata nell’azione di consumo o nella semplice attività sociale, è *immateriale* e letteralmente resa possibile dalla quantificazione ed elaborazione statistico-matematica del comportamento individuale: ciò che conta è il posizionamento latente ed onnipresente della macchina intelligente rispetto all’essere umano, nel compiere le sue operazioni di digitalizzazione\matematizzazione. Il D^{II} aggiuntivo nella formula di generazione del capitale nasce dallo sfruttamento dell’informazione ed è, nei termini della teoria economica, una esternalità positiva data dalla trasformazione di una qualunque attività (anche non direttamente di consumo) incorporata nell’ecologia digitale, in lavoro informale indiretto. Utilizzando la classificazione di Dominique Cardon (2016) delle diverse metriche utilizzate dagli algoritmi a questo scopo e relativi ambienti digitali, possiamo distinguere 4 sottotipi di prosumerismo integrato indiretto:

1. *quantitativo*. È il tipo più classico, assimilabile ad una semplice operazione di quantificazione descrittiva del numero di prodotti venduti o di siti consultati. La novità rispetto al passato sta nella *simultaneità* di aggiornamento del dato che lo rende molto più strategico per i produttori economici. L’ambiente digitale è in questo caso l’intero mondo del web;
2. *meritocratico*. In questo caso l’informazione quantizzata riguarda un primo livello di relazione tra le persone e le cose: sul modello di “Page-Rank” sviluppato da Google, gli algoritmi di questo tipo trasformano l’atto di consumo in atto produttivo nel momento in cui consentono di individuare una gerarchia dei beni e dei servizi e, dunque, dei gusti dei consumatori\produttori: se si cerca un sito di vendita di automobili, Google suggerirà per primi quelli con un numero maggiore di ipertesti presenti nel web. L’utilizzo o meno di quel sito e il suo “linkaggio” incidranno nel rafforzare o meno la gerarchia proposta. Anche in questo caso l’ambiente digitale di azione è l’intero mondo del web;
3. *reputazionale*. Qui l’informazione valorizzata riguarda la struttura delle relazioni sociali presenti (e rilevabili quasi esclusivamente) all’interno di un social network: alcune persone e merci sono centrali e più “ascoltate” rispetto ad altre e viceversa. Questo tipo di informazione estratta dall’algoritmo consente di migliorare enormemente le analisi di *benchmarking*;
4. *predittivo*. In questo caso il complesso delle informazioni precedenti, unite

alla targettizzazione delle caratteristiche socioanagrafiche dell'individuo, viene elaborato dall'algoritmo con l'obiettivo di predire ed orientare i comportamenti futuri di consumo: partendo dall'assunto che la gran parte della vita sociale è organizzata in modo rutinario, che le persone sono mediamente avverse al rischio e che nel breve-medio termine i gusti sono tendenzialmente stabili, l'algoritmo elabora informazioni in modo da generare pubblicità e proposte di consumo altamente personalizzate e dinamiche.

4. Il capitalismo prosumerista

Ritzer (2015b) e Ritzer e Jurgenson (2014) propongono una nuova narrativa della storia e dei meccanismi di funzionamento del capitalismo che va dal capitalismo produttivo a quello consumistico fino ad arrivare all'attuale capitalismo prosumeristico. Ciascun tipo incorpora e supera le caratteristiche del precedente e ridefinisce la fondamentale relazione tra lavoro-alienazione-sfruttamento al livello micro e meso sociale, e i modelli di sviluppo a quello macro-sociale. Da questo punto di vista il capitalismo prosumerista è caratterizzato dalla presenza, storicamente unica, di tre caratteristiche – peraltro già messe a fuoco a suo tempo da Rifkin (2001). In primo luogo, la sostituzione del lavoro pagato e formalizzato con il lavoro gratuito, indiretto e informale: lungi dallo scomparire per effetto dell'automazione e della digitalizzazione, nelle società contemporanee la quantità di lavoro si moltiplica in ragione geometrica, de-istituzionalizzandosi e de-monetarizzandosi sempre di più. È questo meccanismo, aggiungiamo noi, che genera in un sistema di rapporti sociali capitalistici disoccupazione crescente e salari decrescenti in tutti i settori del mercato del lavoro, collegandosi soprattutto alla crescita intra-nazionale delle disuguaglianze sociali. La seconda caratteristica del capitalismo prosumerista è data dall'estensione di una vasta area di beni e servizi accessibili gratuitamente o a costi molto limitati. Questo accade perché il profitto viene realizzato altrove e indirettamente, attraverso l'accesso e l'appropriazione dell'informazione: ad esempio, Youtube si basa su contenuti prodotti gratuitamente dai prosumer\utenti che li caricano e visionano altrettanto gratuitamente sulla piattaforma, generando valore attraverso la vendita della pubblicità. Questo meccanismo, anche qui osserviamo noi, fa da contrappunto alle conseguenze emergenti e perverse del primo: il declino delle classi medie e la pauperizzazione dei ceti popolari generati dalla de-istituzionalizzazione del lavoro informale diffuso, trovano nelle promesse di questa società "low cost" (Gaggi, Narduzzi 2006) un parziale riequilibrio – comunque non sufficiente se non ci fosse poi il meccanismo dell'indebitamento

pubblico e/o privato a sostenere il tutto. Infine, la terza caratteristica del capitalismo prosumerista è il passaggio da un'economia della scarsità, poiché basata essenzialmente su merci materiali, a un capitalismo dell'abbondanza, fondato su informazioni e conoscenze che si moltiplicano sempre più per azione stessa della nuova ecologia digitale nella quale siamo immersi. In questo caso, osserviamo, la sfida strategica per il capitalismo diventa quella di mantenere un equilibrio tra libera circolazione dei beni immateriali e loro appropriazione: da una parte questo modello di capitalismo deve sostenere la produzione dell'abbondanza informativa e, dall'altra, se vuole trarne valore e profitto, deve ad un certo punto ricreare un certo grado di scarsità.

Nonostante l'analisi di Ritzer e colleghi metta a fuoco le caratteristiche strutturali salienti del capitalismo prosumerista – consentendo anche di estendere l'analisi all'azione di altri meccanismi sistemici generali come abbiamo provato sommariamente a fare noi – essa non riesce a cogliere fino in fondo le condizioni di legittimazione e i modelli di creatività che consentono la riproduzione estensiva di questo sistema particolare di storicità¹ post-industriale e globale, volendoci esprimere nei termini della teoria di Alain Touraine (1975). Ogni modello di capitalismo si produce e riproduce mettendo insieme e sostenendo strutturalmente un paradigma etico-antropologico e un meccanismo “tecnico” di accumulazione; un modo di vedere il capitalismo che può essere fatto discendere da Max Weber (1991) e, in Italia, ampiamente utilizzato da studiosi come Magatti (2017): il “paradigma” fornisce l'energia motivazionale e i confini etici dell'agire economico mentre il meccanismo tecnico fa riferimento ai dispositivi concreti con il quale il sistema lavora, produce, alloca e distribuisce le risorse in funzione della sua crescita. Il capitalismo contemporaneo letto come capitalismo prosumerista incorpora l'idea classica di un'accumulazione illimitata basata su una crescente digitalizzazione/matematizzazione della società; ciò, tuttavia, non potrebbe funzionare se tale meccanismo non fosse strutturalmente isomorfo e non fosse stato preceduto da un forte *processo di individualizzazione*. Infatti: «come hanno evidenziato molti studi storici e sociologici, gli oggetti tecnici funzionano solo in quanto operano in un ambiente associato che li rende efficaci e pertinenti. I calcoli sono davvero capaci di calcolare soltanto in una società che abbia preso delle pieghe specifiche per rendersi calcolabile» (Cardon, 2016, p. 7). La lunga trasformazione dei modi di vita e dei desideri avviatasi almeno dalla metà del XX secolo – e per alcuni come Sennett (2006) già alla fine del XIX – ha portato alla crescente

¹ In base alla teoria di Alain Touraine, ogni forma sociale presenta un sistema detto sistema di storicità, che definisce i limiti, le forme e i principi mediante i quali una società opera su di sé la trasformazione sociale.

centralità del soggetto individuale postmaterialista (Inglehart, 1998) e dell'intimismo estetizzante all'interno della cultura contemporanea; un processo unanimemente riconosciuto come decisivo da tutta la riflessione sociologica degli ultimi trent'anni. In queste condizioni che precedono e preparano la rivoluzione informatica e il capitalismo globale, la personalizzazione diffusa e la contrazione dei tempi dell'azione sociale su cui fa leva il prosumerismo integrato e digitalmente assistito, diventa sistemicamente funzionale ed avanza la sua pretesa di legittimità sociale. È così che: «la società dei calcoli (vero sostrato del capitalismo prosumerista, *N.d.A.*) realizza un nuovo accoppiamento tra individui sempre più potenti e sistemi sociotecnici che a loro volta impongono strutture sempre più forti» (Cardon, 2016, p. 80).

5. Osservazioni conclusive

Riassumendo la nostra analisi, il prosumerismo integrato rappresenta un sistema di rapporti di produzione caratterizzato:

1. dall'ibridazione del consumatore\produttore;
2. dalla centralità del meccanismo della gratuità del lavoro e dell'accesso come meccanismo di appropriazione del valore generato nel nuovo atto di consumo o da una qualunque attività sociale come da parte del Capitale;
3. il disciplinamento indiretto della forza lavoro direttamente e formalmente impiegata nelle istituzioni di produzione e consumo, tramite la redistribuzione sul prosumer del carico di lavoro;
4. la messa in crisi del diritto formale e in particolare di quello del lavoro, come meccanismo di regolazione della prestazione lavorativa.

Questo sistema di rapporti si lega all'ascesa e alla diffusione di nuove ecologie della comunicazione e della produzione digitalizzate, che costituiscono i mezzi di produzione del prosumerismo e, sul piano culturale, sui valori della personalizzazione, dell'individualizzazione e dell'intimismo. Questo rapporto tra il prosumerismo e la sua base materiale e ideologica riesce, tuttavia, ad organizzare solo una parte delle potenzialità dispiegate dall'affermazione delle ecologie digitali: in modo fortemente ambivalente, queste rappresentano anche il luogo e il vettore di azioni collaborative di massa fortemente disintermediate, che generano a loro volta pratiche e culture non riconducibili alle dinamiche capitalistiche e, addirittura, che gli si oppongono in modo conflittuale.

Oltre a evidenziare come il prosumerismo non sia l'avvento necessario di una nuova società dell'ipercontrollo, dominata "totalitaristicamente" dal capitalismo globale, questa dimensione ambivalente segnala l'importanza degli attori nel modificare, volta a volta, il suo concreto operare. Da questo punto di

vista, appare evidente che se l'ascesa della società industriale ha portato con sé la nascita delle organizzazioni sindacali e quella del consumo delle associazioni dei consumatori, la fase del prosumerismo integrato dovrebbe portare ad una più stretta interdipendenza di questi soggetti; in modo da operare efficacemente in tutte quelle fasi del processo prosumeristico che, in modo complesso e integrato, chiamano in causa contemporaneamente i problemi del consumo e della produzione, quelli del “produttore\lavoratore” e del “consumatore”: la lotta contro la disoccupazione o i bassi salari, sul piano sistemico, non può fare a meno di una lotta per la redistribuzione dei benefici portati dall'ascesa del prosumerismo. In particolare due appaiono le sfide centrali:

1. al contrario di ciò che ritiene, ad esempio, uno studioso come De Masi (2017), la sfida non passa per un rilancio della gratuità del lavoro e sull'auto-organizzazione come mezzi per un'iperbolica quanto improbabile (almeno nel breve-medio termine) superamento della società salariale; il lavoro gratuito è già una realtà diffusissima, talmente diffusa che stentiamo a riconoscerla come tale all'interno della nostra vita quotidiana. Ciò che va proposto è la riduzione di questo spazio della gratuità – oggi *fatto occupare* dal capitalismo globale al solo “consumatore” – in modo che i benefici tecnologici del prosumerismo vengano monetizzati e redistribuiti nell'atto stesso del consumo: ad esempio, se peso ed etichetta solo la frutta, questo deve comportare una riduzione del prezzo della merce acquistata;
2. internalizzare le esternalità positive generate dall'appropriazione\elaborazione delle informazioni derivanti dalle attività sociali ed economiche compiute con la mediazione delle macchine, degli algoritmi e dell'intelligenza artificiale. Un compito estremamente difficile ma cruciale al fine di radicare nuovamente nei luoghi sociali quel flusso di reddito ora sospeso e generato in Reti senza luogo, dominate da pochi, potenti, padroni del nuovo vapore: i dati, l'identità e il corpo digitale del cittadino.

Riferimenti bibliografici

- Antonelli F. (2012), *Da élite a sciame. Gli intellettuali-pubblici dalla società industriale al mondo globale*, Le lettere, Firenze.
- Boltanski L., Chiapello E. (2014), *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Udine.
- Cardon D. (2016), *Cosa sognano gli algoritmi. Le nostre vite ai tempi dei Big Data*, Mondadori, Milano.
- Dal Lago A., Quadrelli E. (2003), *La città e le ombre: crimini, criminali, cittadini*, Feltrinelli, Milano.
- De Masi D. (2017), *Lavorare gratis, lavorare tutti. Perché il futuro è dei disoccupati*, Rizzoli, Milano.

- Debord G. (2008), *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.
- Di Felice M. (2017), *Net-attivismo*, Edizioni Estemporanee, Milano.
- Gaggi M. Narduzzi E. (2006), *La fine del ceto medio e la nascita della società low cost*, Einaudi, Torino.
- Harvey D. (2011), *L'enigma del Capitale e il prezzo della sua sopravvivenza*, Feltrinelli, Milano.
- Himanen P. (2003), *L'etica hacker e lo spirito dell'età dell'informazione*, Feltrinelli, Milano.
- Inglehart R. (1998), *La società postmoderna. Mutamento, valori e ideologie in 43 paesi*, Editori Riuniti, Roma.
- Magatti M. (2017), *Cambio di paradigma. Uscire dalla crisi pensando il futuro*, Feltrinelli, Milano.
- Marx K. (1867), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Verlag von Otto Meissner, Hamburg (trad. it.: *Il Capitale. Libro I*, Newton Compton, Milano).
- McLuhan M., Nevitt B. (1973), "Take Today: The Executive as Dropout", *The Library Quarterly*, 43, 2.
- Merton R.K. (2000), *Teoria e struttura sociale. Vol 3: sociologia della conoscenza e sociologia della scienza*, il Mulino, Bologna.
- Negri A. (1979), *Marx oltre Marx*, Feltrinelli, Milano.
- Negri A. (2007), *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, Ombre corte, Verona.
- Rifkin J. (2001), *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, Mondadori, Milano.
- Ritzer G. (2010), "Production, Consumption, Prosumption. The nature of capitalism in the age of the digital 'prosumer'", *Journal of Consumer Culture*, 10, 1.
- Ritzer G. (2014), "Prosumption: Evolution, Revolution or Eternal Return of the Same?", *Journal of Consumer Culture*, 30.
- Ritzer G. (2015a), "The 'New' World of Prosumption: Evolution, 'Return of the Same,' or Revolution?", *Sociological Forum*, 14.
- Ritzer G. (2015b), "Prosumer Capitalism", *Sociological Quarterly*, 56.
- Ritzer G. (2015c), "Automating Prosumption: The Decline of the Prosumer and the Rise of the Prosuming Machines", *Journal of Consumer Culture*, 15.
- Ritzer G., Dean P., Jurgensen N. (2012), "The Coming Age of the Prosumer", *American Behavioral Scientist*, 56, 4.
- Ritzer G., Jurgensen N. (2010), "Production, Consumption, Prosumption: The Nature of Capitalism in the Age of the Digital Prosumer", *Journal of Consumer Culture*, 10.
- Sennett R. (2006), *Il declino dell'uomo pubblico*, Mondadori, Milano.
- Tapscott D., Williams A.D. (2010), *Wikinomics 2.0. La collaborazione di massa che sta cambiando il mondo*, Garzanti, Milano.
- Toffler A. (1980), *The third wave: The classic study of tomorrow*, Bantam, New York.
- Touraine A. (1975), *La produzione della società*, il Mulino, Bologna.
- Touraine A. (1988), *Il ritorno dell'attore*, FrancoAngeli, Milano.
- Vecchi B. (2017), *Il capitalismo delle piattaforme*, Manifestolibri, Roma.
- Weber M. (1991), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano.

Digitalizzazione e civilizzazione: Norbert Elias e le trasformazioni tecnologiche e organizzative oggi

di Adele Bianco

Introduzione

La società contemporanea sta sperimentando un'ampia serie di trasformazioni, tecnologiche e organizzative riguardanti in particolare gli ambiti industriale ed economico. Il lavoro di riflesso sta vivendo una fase di profonda innovazione legata allo sviluppo della digitalizzazione, la cosiddetta "Quarta Rivoluzione Industriale" (Schwab, 2016). La sfida cui ci troviamo di fronte è aggiornare e convertire competenze e qualifiche delle forze-lavoro nazionali e con esse sistemi occupazionali, organizzazioni formative, istituzioni, culture del lavoro, abitudini, aspettative e aspirazioni di lavoratori e cittadini. Per questo motivo è estremamente importante dotare le persone di strumenti adeguati al fine di fronteggiare le innovazioni e attrezzarle con competenze professionali in modo di stare al passo con i cambiamenti tecnologici (Goldin, Katz, 2010; OECD, 2015; Ahrens, Spöttl, 2015). Solo in questo modo, le potenzialità delle conoscenze accumulate, l'apporto tecnologico e le qualità delle risorse umane oggi a disposizione, combinati tra loro possono governare i processi di mutamento e volgerli in positivo (ILO, 2016; Osburg, Lohrmann, 2017; Zacher, 2017),

A fronte di questi scenari, il presente contributo intende sviluppare le considerazioni di Norbert Elias in materia di tecnica e civilizzazione, mostrando l'attualità del suo pensiero¹. Nel primo paragrafo tratteremo delle *digital skills*. Il secondo paragrafo si concentrerà sul modo in cui Elias intende la

¹ Al riguardo v. Treibel (2008, cap. 7). Non è peraltro nuovo l'accostamento del pensiero di Elias alle tematiche di internet: come sostiene Arditi (2001) le relazioni umane nello spazio virtuale sono differenti da quelle in ambito fisico ma non meno reali. Così il distacco del corpo nelle relazioni nel cyber spazio può abbassare la guardia del processo di civilizzazione per come lo conosciamo e pratichiamo, indebolire l'autocontrollo come sembra in molti casi essendo protetti anche dall'anonimato.

relazione tra tecnica e civilizzazione. Egli ricostruisce come, parallelamente alla diffusione della tecnica, gli esseri umani hanno sviluppato comportamenti consoni, ossia meccanismi di autoregolazione che consentono di utilizzarla in maniera adeguata. Il terzo paragrafo mira ad individuare tra le *soft skills* – ovvero le competenze relazionali tra le *digital skills* – quelle che “civilizzano” il lavoratore digitale. Il lavoratore 4.0 infatti non dovrà attendersi delle indicazioni, quanto essere più autonomo e responsabile nel realizzare i propri compiti, ampliando il raggio delle proprie mansioni e competenze. Questo significa che i rapporti professionali saranno meno continuativi e gli ambienti di lavoro più rarefatti.

Il profilo del lavoratore digitale si avvicina così a quello dell’uomo moderno emerso dal processo di civilizzazione: costui mantiene comportamenti misurati e rispondenti alle esigenze dell’organizzazione sociale moderna, è dotato di autocontrollo, è poco eterodiretto perché la società impositiva ha ceduto il passo ad una serie di vincoli che agiscono moralmente e psicologicamente. Le *soft skills* rappresentano dunque per un verso la “sociogenesi” del processo di digitalizzazione e per l’altro la “psicogenesi” del lavoratore digitale, un attore del mutamento sociale piuttosto che un soggetto inerme di fronte alle trasformazioni tecnologiche in atto.

1. Qualifiche e competenze del lavoratore digitale

Il dibattito scientifico individua due tendenze che si produrranno sul mercato del lavoro: la prima delinea un potenziamento delle competenze e delle qualifiche professionali; la seconda una polarizzazione tra occupazioni altamente qualificate e remunerate (dirigenti, professionisti, tecnici) e occupazioni poco qualificate e poco retribuite (servizi a scarsa qualificazione e addetti generici alle vendite) (Hirsch-Kreinsen, 2014; Itermann *et al.*, 2015; Hirsch-Kreinsen *et al.*, 2015).

Per potenziamento delle competenze e delle qualifiche (*skill upgrading*) si intende un aumento del contenuto di conoscenza (Hirsch-Kreinsen *et al.* 2015, pp. 15ss.). La seconda tendenza disegna una polarizzazione (*polarization*) tra alte e basse qualifiche (Michaels *et al.*, 2010): accanto alle prime — aggiornate, arricchite di contenuti, potenziate dalle nuove tecnologie — permarranno quelle dal ridotto contenuto professionale². In linea di massima si può soste-

² Non tutte le qualifiche di bassa qualità però saranno a rischio di automazione. La questione dirimente appare la possibilità di vedere tradotte in algoritmi alcune delle varie fasi del processo produttivo che possono così essere svolte da una macchina.

nere che le mansioni “algoritmizzabili” sono a rischio di automazione sacrificando gli addetti (Hirsch-Kreinsen, 2016, p. 6). Tale processo investirà anche le occupazioni di livello intermedio³, con un impatto su occupazioni tipiche della classe media occidentale (Collins 2013, 39). Per converso, i lavoratori altamente qualificati che utilizzano le nuove tecnologie in modo profittevole per sé e le proprie aziende resteranno sul mercato del lavoro.

Le competenze richieste dal mercato del lavoro del XXI secolo ricadranno prevalentemente in tre ambiti (Levy, Murnane, 2012; Trilling, Fadel, 2009): a) la capacità di pensare in maniera innovativa: creatività, attitudine a risolvere i problemi, (Athreya, Mouza, 2017, cap. 3); b) le competenze digitali (*digital literacies*); c) le abilità sociali quali la capacità di lavorare in gruppo, la comunicativa e che più in generale rappresentano competenze di vita e di carriera (Chu *et al.*, 2017, pp. 20-24). A una prima grossolana valutazione si osserva che da un lato si collocano le competenze di tipo tecnico-specialistico e dall’altro quelle relazionali.

Prima di procedere è bene ricordare che è necessario distinguere tra *skill* (qualifica), *task* (mansione) competenza (*competence*) e abilità individuale (*competency*) (Woodruffe, 1993; Dubois, 1998). In particolare per quanto riguarda la nozione di “skill”, essa è venuta cambiando nel tempo (Attewell, 1990). Originariamente, e fino a 50 anni fa circa, con essa si indicava una combinazione di conoscenze tecniche e abilità manuali. Si trattava di un livello di qualificazione in molti casi conseguito grazie ad un percorso di apprendistato, che riguardava dunque i lavoratori manuali sindacalizzati⁴, escludendo con ciò gli altri lavoratori manuali ma marginali come le donne.

Le competenze richieste al lavoratore 4.0 saranno in *primis* di carattere tecnico (EC 2017); riguarderanno prevalentemente le tecnologie ICT e di conseguenza aumenterà l’importanza della *scientific literacy* (OECD,

³ Si pensi all’ingresso dell’informatica nei servizi amministrativi delle nostre università. Fino a oggi gli impiegati potevano vantare un tipo di mansione medio-alta poggiando la loro professionalità su di un mix di conoscenze amministrative e competenze informatiche. Queste — iscrizioni degli studenti e verbalizzazione degli esami — sono state assorbite dalle procedure digitalizzate. Questo fatto da un lato conferma una tendenza nota fin dagli anni ‘80 soprattutto nelle aziende high-tech (Burriss 1998, pp. 141-157), dall’altro ha conseguenze sociali.

⁴ Le organizzazioni sindacali hanno sempre avuto voce in capitolo riguardo la definizione e organizzazione dei percorsi di qualifica dei giovani apprendisti, e ciò anche allo scopo di calmarne il numero e controllarne la qualità della formazione professionale e della prestazione lavorativa. Questo tratto dell’interesse e dell’intervento diretto del Sindacato è presente anche nel nostro ordinamento: gli Enti formativi deputati alla formazione teorica dei nostri apprendisti hanno una estrazione sindacale fino ai giorni nostri (Carinci, 2012; Carinci, Zilio Grandi, 2014; Bianco, 2014).

2015)⁵. L'incremento del contenuto professionale che la digitalizzazione richiede ai lavoratori 4.0 non significa solo padronanza delle tecnologie sofisticate. Ad essi sarà richiesto di saper trattare processi informativi, gestire in tempo reale flussi di dati, governare situazioni complesse, trovare e risolvere problemi, affrontare eventuali emergenze, far fronte alle eventuali «ironies of automation» (Bainbridge, 1983, p. 775), nonché di assumere il ruolo di decisore e coordinatore di “manager dell'incertezza” (Dombrowski *et al.*, 2014, p. 149; Grote, 2015) nell'evenienza di imprevisti di varia natura, incidenti tecnologici, come *impasse* nei rapporti tra uomo e macchina (Baldissera, 1998). Tutto questo comporta per il lavoratore una mentalità critica. Gestire i sistemi ICT significa inoltre collaborare nei processi di supporto alla produzione, come la pianificazione e la gestione della logistica⁶.

Tutto questo è possibile se accanto alle abilità tecniche (*technical skills*), il lavoratore digitale avrà sviluppato un secondo tipo di competenze, quelle *cognitive (high cognitive skills)*. Nel processo di digitalizzazione, infatti, le attività precedentemente condotte da tecnici qualificati sono svolte da un operatore specializzato in sistemi complessi (Windelband, Dworschak, 2015), questo perché macchine più complesse e interattive richiedono lavoratori più qualificati (Baldissera, 1992; 1996).

Eppure le abilità tecniche e quelle cognitive non saranno ancora sufficienti (World Bank, 2016, pp. 122ss.). Un'ulteriore importante acquisizione per il lavoratore digitale sarà costituita dalle capacità relazionali, dette anche *soft* (o *non-cognitive* o *socio-emotional*) *skills*. Questi tre tipi di abilità — *technical, high cognitive* e *soft skills* — costituiranno parte integrante del corredo professionale del lavoratore digitale, un pacchetto unitario che consentirà al soggetto di essere proficuamente collocato sul mercato del lavoro.

Come avvisano Dell'Aquila *et al.* (2017), le abilità relazionali sono trasversali e interagiscono con le competenze tecniche e professionali specifiche (le c.d. *hard skills*) e sarebbe un errore rappresentarle in contrapposizione. La compresenza delle *hard* e delle *soft skills*, la loro complementarità consente al soggetto dal punto di vista professionale-lavorativo, ma anche sotto il profilo sociale e umano di essere completo⁷.

⁵ [https://www.oecd.org/pisa/pisaproducts, Draft%20PISA%202015%20Science%20Framework%20.pdf](https://www.oecd.org/pisa/pisaproducts/Draft%20PISA%202015%20Science%20Framework%20.pdf)

⁶ Un esempio lo si ha già in ambito sanitario nella gestione di grandi apparecchiature medicali (Bauer, Schlund, 2015).

⁷ Relativamente alla differenza tra *hard* e *soft skills*, le prime «can be codified and transmitted and are referred to as goal directed behaviours that draw on the capability to perform a specific task within a specific area or domain. They refer to education, knowledge, training and experience. *Soft skills*, on the other hand, are subject independent and focus on individual and relational spheres, although as we will see the following are often employed in response to the demands of a task in order for this to be efficiently complete» (Dell'Aquila, 2017, p. 10).

A fronte di questi scenari, nel prossimo paragrafo esamineremo come Elias coniuga il processo di tecnicizzazione e di civilizzazione, allo scopo di ricavarne indicazioni per i nostri tempi.

2. Elias: tecnica e civilizzazione

Questo paragrafo si concentra sul modo in cui Elias intende la relazione tra il processo di progressiva affermazione e diffusione nella società moderna della tecnica — processo di tecnicizzazione — e la civilizzazione.

Anche se morto poco prima dell'avvento di internet (1990), egli ha fatto in tempo a vedere i computer e sebbene si sia occupato marginalmente di tecnologia, nel suo scritto *Technisierung und Zivilisation* (2006) egli dimostra come la diffusione della tecnica e l'uso che ne facciamo siano un processo sociale. Come ricostruisce Pfeiffer (2010, 231) negli anni '70 e '80 del secolo scorso — all'epoca in cui Elias ha concepito questo scritto — la sociologia industriale era fortemente impegnata sui temi del progresso tecnologico. Tuttavia, pur trattando un tema specialistico, egli resta fedele ad una prospettiva generalista.

Gli elementi di riflessione di questo scritto di Elias sono diversi e vanno a) dalla innovazione che egli rappresenta nel panorama della sociologia tedesca in merito alla tecnica e alla modernità (Weyer 2008, cap. 3); b) a una specifica, per certi versi innovativa, curvatura che Elias dà al concetto di civilizzazione, avendo sostituito il primo termine dell'originario binomio *Kultur und Zivilisation*, con “tecnicizzazione”; c) a una nozione di *Technisierung* da considerarsi tanto come frutto dell'accumulo di conoscenze e dunque rinviando alla sociologia della scienza, il cui iniziatore è stato il suo maestro Karl Mannheim⁸, quanto come processo cumulativo di apprendimento sociale. Riferendo delle storie anche individuali degli inventori, Elias tratteggia la condizione dei giovani, le *chance* di affermazione che essi godono, di volta in volta nelle diverse epoche storiche, e dunque la loro posizione di rilievo o meno nell'ambito delle società di appartenenza.

In questa sede ci soffermeremo però solo su tre questioni che sembrano maggiormente calzanti ai nostri fini: a) il processo di tecnicizzazione inteso come graduale acquisizione di conoscenze e progressiva applicazione e diffusione di nuovi dispositivi tecnicamente avanzati; b) il nesso tra tecnicizzazione e civilizzazione che favorisce l'autocontrollo (*Selbstregulierung*), il quale a sua volta si impone con il progressivo sviluppo e la diffusione della

⁸ Circa le affinità e le divergenze tra i due v. Kilminster (2007, cap. 3; 2013).

tecnica; c) la “s-civilizzazione”⁹ (*Entzivilisierung*) che la tecnicizzazione comporta e a cui la *Selbstregulierung*, ovvero il processo di apprendimento di una nuova, ulteriore civilizzazione può porre rimedio.

Fin dalle prime righe Elias dà la definizione di tecnicizzazione e la tratteggia come un processo tramite il quale gli esseri umani elaborano e trasformano ciò che si trova in natura per soddisfare le proprie necessità di vita. Ciò facendo gli uomini migliorano la loro qualità di vita, come testimonia storicamente l’invenzione dell’aratro. Elias ammette apertamente di non considerare lo sviluppo della tecnica e il processo di tecnicizzazione circoscritto all’epoca moderna, perché la tendenza a trasformare per soddisfare i propri bisogni e a migliorare le proprie condizioni di vita è un’attitudine umana, un tratto caratteristico della nostra storia.

Elias chiarisce poi che il grado, e dunque la qualità dell’avanzamento tecnico, è in stretta relazione con il livello di conoscenze sviluppate e accumulate dall’uomo. In altri termini, la tecnicizzazione va di pari passo con la conoscenza, ossia con un processo cumulativo di apprendimento sociale. Questo significa che anche nel caso in cui la paternità di una innovazione tecnica venga attribuita ad un inventore, essa è in realtà — come accaduto nella storia dell’automobile che Elias ricostruisce (2006, pp. 195-196) — il risultato di sforzi collettivi, di un lungo periodo di sperimentazione che procede per tentativi ed errori e che infine esce coronato da successo dalle mani di uno più fortunato o geniale degli altri suoi colleghi.

Analogamente si può dire oggi riguardo alla c.d. “Quarta Rivoluzione Industriale”. Da più parti si ritiene infatti che si sopravvaluti un normale processo di maturazione tecnologica (Roth, 2016, pp. 1-15; Jasperneite, 2012). Molti elementi indicati come peculiari di Industria 4.0 erano già stati individuati e discussi negli anni ‘80 in occasione dei processi di automazione e dei mutamenti delle interfacce uomo-macchina nei sistemi tecnologici complessi, resi possibili dai primi sviluppi dell’intelligenza artificiale e dei modelli di simulazione (Baldissera, 1992). In altre parole, oggi ci troviamo di fronte ad un grappolo di innovazioni radicali e incrementali che va inteso come l’esito di un processo di sviluppo e di un’accelerazione della terza rivoluzione tecnologica-organizzativa descritta dagli economisti schumpeteriani Freeman e Soete (1986).

Riguardo alla natura di questi cambiamenti, si ricorderà che Elias intende qualsiasi forma di mutamento sociale non come una sequenza di fasi ma

⁹ Sulla base di una ricostruzione filologica (Grimm, 1971) si propone come traduzione del termine “Entzivilisierung”, “s-civilizzazione”, anziché de-civilizzazione. Il termine indica non un abbassamento del livello di civilizzazione — la cui corretta indicazione sarebbe espressa con De-zivilisierung, termine che però Elias non usa — bensì una perdita totale di essa, un suo azzeramento e la necessità di ricostituirla su nuove basi.

come un processo spontaneo, non programmabile, una transizione che si compie nel lungo periodo e il cui tracciato non è lineare (Elias, 1977, pp. 127-149; 1990, pp. 119-156; 1998, pp. 45-95). La fluidità del mutamento sociale è data dall'interazione e dalla reciprocità dei protagonisti. Costoro non sono oggetti cui non resta altro se non adattarsi alle mutate circostanze; sono invece i produttori delle trasformazioni, la cui aggregazione e composizione dà luogo a fenomeni macrosociali. Pertanto, come ogni processo di trasformazione sociale e dunque al pari di quello di civilizzazione, anche il processo di tecnicizzazione non è pianificato¹⁰.

I processi di tecnicizzazione e di civilizzazione concernono i rapporti tra l'uomo moderno e il suo ambiente tecnologico e i suoi rapporti con gli altri suoi simili mediati da attrezzi, macchinari e manufatti tecnologici. Tornano utili in proposito le riflessioni di Gallino. Nella sua "critica della ragion tecnologica", egli rifiutava il paradigma delle "conseguenze sociali" della tecnologia, ritenendo che «non esiste separazione tra elementi umani, elementi tecnologici e interrelazioni degli uni e degli altri. Le macchine, gli apparati tecnici mediano relazioni sociali; le relazioni si riflettono negli apparati tecnici» (Gallino, 1998, p. 19; cfr. anche Weyer, 2008).

L'esempio molto efficace che Elias fa e sulla base del quale sviluppa il resto del saggio è quello del traffico degli autoveicoli. Ripercorrendo la storia della loro affermazione che è anche la storia della relazione tra gli uomini con tali mezzi, Elias illustra come gli uomini a qualsiasi titolo prendano parte al traffico (conducenti, passeggeri o pedoni) e, al di là del pur necessario e presente apparato normativo provvisto dallo Stato e fatto rispettare dalle Forze dell'ordine, debbano apprendere il modo giusto per approcciarsi alla nuova realtà, per interagire appropriatamente con il traffico cittadino motorizzato. Ciò significa che la diffusione della tecnica nella vita quotidiana dell'uomo moderno ha reso necessaria l'acquisizione di comportamenti che consentono agli esseri umani di relazionarsi con la tecnica e di adoperarla nella giusta misura, ad autoregolare il comportamento in relazione all'uso (privato e collettivo) che ne facciamo. In altri termini, la civilizzazione – che induce gli esseri umani a esercitare su di sé il controllo anziché lasciarsi andare senza freni inibitori alle pulsioni e passioni del momento – ha favorito un processo di apprendimento (*Lernprozeß*) del giusto uso e controllo della tecnica.

La civilizzazione in ambito tecnologico sembra dunque essere una forma di adattamento alla vita moderna la quale si svolge in un ambiente sempre

¹⁰ Per questa ragione il processo di civilizzazione, e più in generale i processi di mutamento sociale, non ha una conclusione, almeno finché ci saranno esseri umani che interagiranno tra loro. Non è dato inoltre un fine da raggiungere, un assetto sociale da conseguire in via definitiva (Elias, 1977, pp. 127-149; 1990; Tabboni, 1993, cap. 4, pp. 87-91; Kuzmics, Mörth, 1991; Perulli, 2012, pp. 34 ss.).

più marcatamente caratterizzato dalla presenza di macchinari. In tal modo è possibile godere dei vantaggi dello sviluppo tecnico e ridurre il più possibile, grazie al nostro comportamento controllato, i rischi che la diffusione della tecnica comporta. Per questa ragione tecnicizzazione e civilizzazione vanno di pari passo nell'argomentazione di Elias.

Detto nei termini in cui si esprime Elias, esercitiamo su di noi un'azione di *Selbstregulierung*, un meccanismo di autoregolazione appreso e interiorizzato così intimamente da divenire automatico e senza il quale non sarebbe possibile la sopravvivenza umana. Così come senza civilizzazione saremmo alla mercé dei nostri impulsi e dunque a rischio della vita – continua Elias – allo stesso modo, grazie alla *Selbstregulierung*, siamo in grado di non soccombere di fronte alla tecnologia e di controllarla. La tecnologizzazione richiede civilizzazione, ossia l'adattamento del comportamento da parte dei soggetti coinvolti per poterne da un lato beneficiare pienamente, dall'altro per mitigarne gli effetti negativi.

Questa considerazione di Elias si dimostra vivamente attuale per quanto riguarda i processi di sviluppo delle tecnologie emergenti come l'intelligenza artificiale, la robotica e le scienze biomediche. Esse richiedono un'attenta regola(menta)zione che ne sovrintenda la diffusione nella vita quotidiana (Brühl, 2015; cfr. anche Bianco, 2010).

Ma la civilizzazione ha anche il suo rovescio¹¹. Come ogni processo di mutamento, esso non è privo di effetti collaterali per i cambiamenti che produce. Per incompressibili ragioni di spazio non è qui possibile ricostruire l'analisi circa il "rovescio della medaglia" (Mennel, 2001) del processo di civilizzazione e il dibattito che si è sviluppato al riguardo; basti solo ricordare che i temi trattati sono da un lato l'Olocausto e dall'altro i tanti episodi di violenza della società contemporanea¹². Poiché Elias tratta della perdita di civilizzazione anche in riferimento al processo di tecnologizzazione, siamo di fronte ad una nuova forma di perdita di civilizzazione che Elias stesso introduce.

Elias illustra come il progresso tecnico abbia generato anche regresso. Nella fattispecie, la crescita dei mezzi di trasporto ha segnato un insieme di ricadute negative: la tecnicizzazione ha comportato una spinta in senso con-

¹¹ «[...] working with Norbert Elias's theories, we need to think in terms of a tension balance between conflicting pressures. It could be argued that decivilizing trends, or decivilizing pressures, are always present» (Mennel, 2001, p. 32).

¹² Tra questi Mennel (2001, 41) nomina: «disorders connected with politics, with industrial disputes, with sports and leisure, and with the community in general, the last serving as a catch-all for episodes of street fighting not clearly belonging in the other categories» come segnale di una società permissiva.

trario: la “s-civilizzazione” (*Entzivilisierung*). Egli specifica che le automobili costituirono un elemento di novità, di progresso e anche di divertimento non meno che fonte di pericoli¹³. In proposito Elias riporta i primi incidenti stradali causati o da una regolamentazione insufficiente o anche dal fatto che le infrastrutture non erano adeguate. Egli ricorda la gara automobilistica Parigi-Madrid del 1903 che vide la decimazione dei partecipanti e la conseguente sua interruzione anzitempo, per un fondo stradale inadatto alle auto e ancora funzionale ai trasporti fino ad allora invalsi.

Nonostante sia stato messo a punto un codice della strada stringente (limiti di velocità e repressione della guida in stato di ebrezza), nonostante la sicurezza dei veicoli sia migliorata grazie a ritrovati tecnico-meccanici e a dispositivi specifici come le cinture di sicurezza, è e resta decisivo il comportamento degli utenti della strada e in particolare l’autocontrollo degli automobilisti (Elias, 2006, p. 202). In proposito infatti Elias fa un confronto tra i paesi più e meno sviluppati (ivi, p. 204). Egli dimostra che nei primi – dove i controlli su strada e anche il comportamento maggiormente attento e responsabile dei guidatori sono più stringenti – si registrano nel corso del tempo meno incidenti (ivi, p. 203).

Assumendo l’impostazione del ragionamento di Elias e riportandolo alla situazione attuale in campo digitale, la odierna s-civilizzazione è riferibile alla portata e alla qualità dell’impatto che la digitalizzazione avrà a breve in particolare sull’occupazione, come l’accesso dibattuto testimonia¹⁴. Analogamente ai primi interventi di carattere normativo che Elias ha menzionato

¹³ In verità l’avvento e la diffusione a livello di massa di ogni novità tecnologica – radio: si ricordi a titolo esemplificativo il romantico ricordo che W. Allen ne fa in *Radio Days* (1987), televisione (Popper, 2002) e oggi internet (Civita, 2014) – è stato sempre accompagnato da plauso o allarmi circa gli effetti positivi o più spesso negativi del successo che riscuote.

¹⁴ «Esistono stime divergenti circa l’impatto del processo di digitalizzazione sui volumi occupazionali. Un primo gruppo di opinioni è ottimista e prevede un aumento dell’occupazione (Spath *et al.*, 2013), riferendosi al caso tedesco). Secondo il Boston Consulting Group Industry 4.0 consentirà una crescita dell’occupazione in Germania del 6% entro il 2025 (BCG 2015, 8). Altri autori ritengono invece che le tecnologie digitali causeranno la disoccupazione, per il fatto che la digitalizzazione sostituirà la forza lavoro umana. In proposito vasta eco ha avuto lo studio di Frey e Osborne (2013), i quali sostengono che in America circa la metà dei posti di lavoro attuali andrà persa a causa dell’automazione. Anche Brynjolfsson e McAfee (2015) si attestano su posizioni analoghe. Un terzo gruppo di ricercatori considera invece la possibilità della compensazione tra vecchi e nuovi posti di lavoro. A fronte della perdita delle vecchie occupazioni si avrà un guadagno di nuovi lavori digitali, alcuni dei quali al momento non ancora inventati e dunque inimmaginabili. Ma per discutere il merito di questa questione, anziché fornire cifre generiche, è opportuno considerare la natura dei posti di lavoro e con essa i settori nei quali sono radicati e dunque più esposti al cambiamento, il livello e la qualità delle mansioni svolte che oggi potrebbero rischiare di essere sostituiti con l’automazione».

come necessari per regolare la circolazione motorizzata, anche oggi ferve il dibattito, ad esempio, circa l'inquadramento da riservare ai lavoratori della c.d. *gig-economy*, ovvero di quali tutele debbano beneficiare (Razzolini, 2014; Perulli, 2017; Tullini, 2017).

3. Soft skills: sociogenesi e psicogenesi del lavoratore digitale

In questo paragrafo concentreremo in particolare l'attenzione su alcune delle *digital skills* trattate nel paragrafo 1, quelle note come *soft* (o *non-cognitive* o *socio-emotional*) *skills*.

È difficile trovare una definizione univoca delle *soft skills*, anche se la letteratura ha individuato negli attributi personali e comportamentali del soggetto le loro specifiche componenti. In linea di massima, le *soft skills* sono le abilità e le competenze sociali. Esse indicano una vasta gamma di capacità interpersonali che il soggetto può far valere valorizzando le proprie attitudini relazionali. Si va dalla capacità di proporsi socialmente (*social self-efficacy*), alle attitudini manageriali, fino ad arrivare alla intelligenza emozionale (Goleman, 1995). Le *soft skills* indicano però anche la natura e la qualità che il soggetto intrattiene con se stesso in termini di autostima, motivazione, esperienze, fiducia in sé stesso e nella propria resilienza.

Come si vede, le *soft skills* abbracciano un ambito molto ampio e proprio per questa ragione si dimostrano cruciali sia per lo sviluppo della professionalità individuale, sia per la crescita qualitativa e quantitativa di contesti organizzativi, perché questo tipo di *skills* fa leva sulle caratteristiche vocazionali dei soggetti. Diversamente dalle abilità tecnico-specialistiche, le *soft skills* sono difficili da impartire con un corso di formazione al termine del quale i risultati di apprendimento possono essere valutati in modo incontrovertibile come mansioni più o meno performanti; tuttavia ormai varie forme di training sono diffuse nell'intento di svilupparle.

Le *soft skills* originariamente erano a corredo di prestazioni lavorative di tipo manuale per lo più monotone, ripetitive e scarsamente retribuite (Lloyd, Payne 2016, pp. 36 ss.)¹⁵. Esse hanno avuto la funzione di plasmare il lavo-

¹⁵ Altri autori individuano le origini delle *soft skills* nell'*emotional labour* (Hochschild, 1983). Nel settore dei servizi, gli addetti alle vendite sono spinti ad entrare in sintonia con i clienti, a sviluppare empatia nei loro confronti instaurando un clima di fiducia e simpatia favorendo l'acquisto. Questo significa che la componente caratteriale e la predisposizione emotiva dell'addetto alle vendite gioca un ruolo nell'esecuzione del lavoro e nell'apportare un beneficio commerciale all'azienda e con ciò diventa parte integrante nell'esecuzione del lavoro e del corredo professionale del lavoratore, tanto da assumere rilevanza sia nell'ambito

ratore, disciplinandolo alla vita di fabbrica, affinché meglio recepisce le indicazioni del datore del lavoro. In questo modo si è configurato il contegno atteso dal prestatore d'opera, ovvero la sua diligenza nell'esecuzione della mansione e che si è tradotta in uno degli obblighi del lavoratore subordinato (nell'ordinamento italiano cfr. art. 2094 e in particolare art. 2104 c.c.; cfr. in proposito Cester, Mattarolo, 2007).

Facendo tesoro della lezione di Elias, le innovazioni tecnologiche attuali impongono e imporranno alla società un processo di adattamento tramite il quale impareremo a servircene appropriatamente acquisendo ciascuno di noi meccanismi di autoregolazione, controllo e comportamento responsabile, conformando in tal senso anche le nostre strutture psicologiche. Applicando la partizione di Elias tra sociogenesi e psicogenesi¹⁶ e trasponendola al processo di digitalizzazione del mercato del lavoro, possiamo dire che la sociogenesi – che concerne gli aspetti strutturali del mutamento sociale – riguarda la relazione tra tecnologie digitali e *soft skills* e coinvolgerà tutti i lavoratori e non solo quelli più orientati a qualifiche tecniche; la psicogenesi – che attiene alla mutazione culturale e valoriale – può contribuire a definire un possibile profilo psicologico del lavoratore digitale indicandogli come dovrà rispondere e atteggiarsi nel mercato del lavoro e negli ambienti di lavoro futuri.

Le *soft skills* sembrano essere la chiave di volta della definizione del lavoratore digitale. Esse lo sosterranno nelle relazioni sul lavoro con colleghi, fornitori, clienti e altri partner a vario titolo, lo renderanno adattabile a situazioni mutevoli, lo metteranno in grado di organizzare il proprio lavoro e di interagire in gruppi diversi e variabili, lo renderanno collaborativo nel definire i piani di lavoro sulla base delle proprie conoscenze ed esperienze. Le abilità sociali, che poggiano sul linguaggio e sull'empatia, mettono il lavoratore digitale in condizione di dispiegare pienamente le proprie capacità professionali, tecniche e cognitive. In tal modo egli è in grado di comunicare e comprendere i propri interlocutori e conseguentemente è capace di adottare un comportamento consono ai contesti di lavoro che l'economia digitale svilupperà (Funken, Schulz-Schaeffer 2008, cfr. in particolare la prima e terza

della contrattazione sindacale sia in quello della politica economica (Streck, 2011; Busemeyer, Trampusch, 2012).

¹⁶ Elias (1998; 2010, pp. 372-374): «Il processo di civilizzazione, per essere spiegato [...] esige che si esaminino nello stesso tempo nella loro totalità il cambiamento della struttura psichica e quello della struttura sociale. [...] è necessario procedere a una ricerca psicogenetica, finalizzata a cogliere l'intero campo dei conflitti e dell'attività delle energie psichiche individuali, la struttura e la conformazione dell'autocontrollo pulsionale così come di quello cosciente. In un ambito più vasto, il processo di civilizzazione per essere spiegato esige una ricerca sociogenetica, lo studio della struttura complessiva di un determinato campo sociale e dell'ordine storico entro cui esso si modifica» (ivi, 372).

parte). Dal punto di vista culturale il lavoratore digitale vivrà una realtà diversa da quella cui siamo abituati e sul piano psicologico sarà soggetto a nuove sollecitazioni.

Una delle caratteristiche che si prospettano degli ambienti di lavoro del futuro è legata ad una loro conformazione più orizzontale; l'organizzazione del lavoro sarà strutturata in gruppi flessibili e a tutti sarà richiesto di essere collaborativi. Secondo la teoria dell'organizzazione, le interdipendenze e gli equilibri di potere sono influenzati dagli interessi e dagli atteggiamenti degli attori (Barnard, 1938). Da questo punto di vista le nuove tecnologie rappresentano una sfida; esse tendono a livellare le gerarchie interne e ciò costituisce una possibile causa di conflitti. Questo è il motivo per cui anche i manager dovranno essere preparati a confrontarsi se non a condividere la loro funzione con altri (Zuboff, 1988; Burrell, 1998).

Il lavoratore digitale non riceverà le indicazioni circa le modalità di esecuzione o di conduzione della propria prestazione lavorativa. Si troverà ad essere più autonomo e responsabile nel realizzare i propri compiti, a contribuire e definire i piani di lavoro e a essere propositivo sulla base delle proprie conoscenze ed esperienza. Con ciò si verrà ampliando il raggio delle proprie mansioni e competenze. Questo fatto in realtà non è nuovo. Da almeno vent'anni si sostiene che il lavoro sia maggiormente connotato in termini di conoscenza (Reich, 2002; Butera, 2008; in senso critico Lloyd, Payne, 2016, cap. 2) e che le maggiori competenze – reali, presunte o attese – del prestatore d'opera lo avrebbero reso più un collaboratore che un sottoposto¹⁷.

Proprio perché al lavoratore verrà richiesto di adattarsi alle trasformazioni tecnologiche, di gestire schemi di efficienza che la tecnologia e l'organizzazione del lavoro imporranno, il profilo del lavoratore digitale si avvicina a quello dell'uomo moderno emerso dal processo di civilizzazione: costui mantiene comportamenti misurati e rispondenti alle esigenze dell'organizzazione sociale moderna, è dotato di autocontrollo, è poco eterodiretto perché la società impositiva ha ceduto il passo ad una serie di vincoli che agiscono moralmente e psicologicamente. Dechaux (2013, p. 299) in proposito chiarisce bene che nella idea di Elias di figurazione «the cooperative dimension [...] [is] an integral part of the idea of collective interdependence».

In questo senso possiamo ritenere che le *soft skills* “civilizzano” il lavoratore digitale e che pongano le basi per definire un nuovo assetto tecnologico-sociale. Per questa ragione applicare il pensiero di Elias alle trasformazioni tecnologiche e organizzative in atto può aiutarci ad essere attori del mutamento

¹⁷ Su subordinazione, autonomia, lavoro economicamente dipendente la dottrina giuslavorista ha sviluppato un'approfondita riflessione (per semplicità sia consentito il rinvio a AA.VV., 1998).

piuttosto che soggetti inermi di fronte ai cambiamenti e a mantenere l'intelligenza naturale (quella degli esseri umani) in vantaggio su quella artificiale.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., 1998, *Subordinazione e autonomia: vecchi e nuovi modelli*, in *Quaderni di diritto del lavoro e relazioni industriali*, Utet, Torino.
- Ahrens D., Spöttl G., 2015, *Industrie 4.0 und Herausforderungen für die Qualifizierung von Fachkräften*, in Hirsch-Kreinsen H. et al., a cura di, *Digitalisierung industrieller Arbeit. Die Vision Industrie 4.0 und ihre sozialen Herausforderungen*, Nomos, Baden-Baden, pp. 185-203.
- Arditi J., 2001, *Exploring Netiquette: Figurations and Reconfigurations in Cybernetic Space*, in Salumets T., a cura di, *Norbert Elias and Human Interdependencies*, McGill-Queen's University Press, Montreal, pp.84 ss.
- Athreya B.H., Mouza C., 2017, *Thinking Skills for the Digital Generation*, Switzerland, Springer, DOI: 10.1007/978-3-319-12364-6_3.
- Attewell P., 1990, "What is skill?", *Work and Occupations*, 17(4), pp. 422-48.
- Bainbridge L., 1983, "Ironies of Automation", *Automatica*, 19, 6, pp.775-779.
- Baldissera A., 1992, *La tecnologia difficile*, Tirrenia Stampatori, Torino.
- Baldissera A., 1996, "Re-engineering organizzativo: innovazione o moda manageriale?", *Quaderni di Sociologia*, XL, 12, pp. 131-140.
- Baldissera A., 1998, "Verso una teoria organizzativa degli incidenti tecnologici", *Sociologia e ricerca sociale*, XIX, 56, pp. 5-34.
- Barnard C., 1938, *The Functions of Executive*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Bauer W., Schlund S., 2015, *Wandel der Arbeit in indirekten Bereichen – Planung und Engineering*, in Hirsch-Kreinsen et al., a cura di, *Digitalisierung industrieller Arbeit. Die Vision Industrie 4.0 und ihre sozialen Herausforderungen*, Nomos, Baden-Baden, pp. 53-69.
- BCG – Boston Consulting Group, 2015, *Industry 4.0: The Future of Productivity and Growth in Manufacturing Industries*, München.
- Bianco A., 2010, *Scienze bio-mediche, tecnologie e società: un modello possibile di regolazione*, in Bontempi M., Maturò A., a cura di, *Salute e salvezza. I confini mobili tra sfere della vita*, Milano, Franco Angeli, pp. 218-230.
- Bianco A., 2014, "Apprendistato, Formazione e politiche attive del lavoro. Osservazioni sulla L. n. 78/2014", *Lavoro & Diritto*, 4, pp. 647-668, DOI: 10.1441/78374.
- Brühl V., 2015, *Wirtschaft des 21. Jahrhunderts. Herausforderungen in der High-tech-Ökonomie*, Springer, Wiesbaden.
- Brynjolfsson E., McAfee A., 2015, *La nuova rivoluzione delle macchine*, Feltrinelli, Milano.
- Burris B.H., 1998, "Computerization of the Workplace", *Annual Review Sociology*, 26, pp. 141-157.

- Busemeyer M.R., Trampusch, C., a cura di, 2012, *The Political Economy of Collective Skills Formation*, Oxford University Press, Oxford.
- Butera F., 2008, *Knowledge Working*, Milano, Mondadori.
- Carinci F., 2012, *I contratti a funzione formativa. Il contratto di apprendistato*, in Brollo M., a cura di, *Il mercato del lavoro*, in *Trattato di diritto del lavoro*, diretto da Persiani M. e Carinci F., vol. 6, Padova, CEDAM.
- Carinci F., Zilio Grandi G., 2014, a cura di, *La politica del lavoro del Governo Renzi Atto I. Commento al d.l. 20 marzo 2014, n. 34 coordinato con la legge di conversione 16 maggio 201, n. 78*, Labour Studies e-Book series n. 30, Adapt University Press, www.adapt.it.
- Cester C., Mattarolo M.G., 2007, *Diligenza e obbedienza del prestatore di lavoro*, Giuffrè, Milano.
- Chu S.K.W. et al., 2017, *21st Century Skills Development Through Inquiry-Based Learning*, Singapore, Springer, DOI 10.1007/978-981-10-2481-8_1.
- Civita A., 2014, *Un malessere sociale: la dipendenza da internet*, FrancoAngeli, Milano.
- Collins R., 2013, *The End of Middle-Class Work*, in Wallerstein I. et al., *Does Capitalism Have a Future?*, Oxford, Oxford University Press, pp. 37ss.
- Dechaux J. H., 2013, *From Figuration to Coordination: An Analysis of Social Interdependence Mechanisms*, in Dépelteau F, Savoia Landini T., a cura di, *Norbert Elias and Social Theory*, Palgrave and Macmillan, New York, pp. 297ss.
- Dell'Aquila E. et al., 2017, *Educational Games for Soft-Skills Training in Digital Environments*, *Advances in Game-Based Learning*, Switzerland, Springer, DOI 10.1007/978-3-319-06311-9_1
- Dubois D.D., 1998, a cura di, *The Competency Casebook: Twelve Studies in Competency-based Performance Improvement*, Human Resource Development Press, Inc, MA, USA.
- Dombrowski U. et al., 2014, *Industrie 4.0 – Die Rolle des Menschen in der vierten industriellen Revolution*, in Kersten H., Koller W., Lödding H., a cura di, *Industrie 4.0 Wie intelligente Vernetzung und kognitive Systeme unsere Arbeit verändern*, Gito, Berlin, pp. 129-153.
- EC (European Commission), 2017, *Digital Economy and Society Index (DESI)*, <https://ec.europa.eu/digital-single-market/en/news/digital-economy-and-society-index-desi-2017>.
- Elias N., 1977, "Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse", *Zeitschrift für Soziologie*, 3, 2, pp. 127-149, DOI: <https://doi.org/10.1515/zfsoz-1977-0201>.
- Elias N., 1990, *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sellier, Milano.
- Elias N., 1998, *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna.
- Elias N., 2001, *Tappe di una ricerca*, a cura di Goudsblom J., Mennell S., Il Mulino, Bologna.
- Elias N., 2006, *Technisierung und Zivilisation*, in *Gesamtausgabe*, vol. 16, cap. 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Elias N., 2010, *Potere e civiltà*, Il Mulino, Bologna.
- Freeman C., Soete L., 1986, *L'onda informatica*, Il Sole 24 ore, Milano.
- Frey C., Osborne M., 2013, *The future of employment*, Oxford, Oxford Martin

- School (OMS) working paper, https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/The_Future_of_Employment.pdf
- Funken C., Schulz-Schaeffer I., 2008, a cura di, *Digitalisierung der Arbeitswelt.*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Gallino L. 1998, *Critica della ragion tecnologica. Valutazione, governo, responsabilità dei sistemi socio-tecnici*, in Ceri P., Borgna P., a cura di, *La tecnologia per il XXI secolo*, Einaudi, Torino, pp. 5-24.
- Goldin C., Katz L. F., 2010, *The Race between Education and Technology*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Goleman D., 1995, *Emotional intelligence: Why it can matter*, Bantam, New York.
- Grimm J., Grimm W., 1971 [1854-1961], *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig.
- Grote G., 2015, *Gestaltungsansätze für das komplementäre Zusammenwirken von Mensch und Technik in Industrie 4.0*, in Hirsch-Kreinsen H. et al. a cura di, *Digitalisierung industrieller Arbeit. Die Vision Industrie 4.0 und ihre sozialen Herausforderungen*, Nomos, Baden-Baden, pp. 131-146.
- Hirsch-Kreinsen H., 2014, *Wandel von Produktionsarbeit – Industrie 4.0*, Arbeitspapier Nr. 38, Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät, Technische Universität Dortmund.
- Hirsch-Kreinsen H., 2016, “Digitization of industrial work”, *J Labour Market Res*, 49, pp. 1-14, DOI 10.1007/s12651-016-0200-6.
- Hirsch-Kreinsen H., Ittermann P., Niehaus J., 2015, 2018², a cura di, *Digitalisierung industrieller Arbeit. Die Vision Industrie 4.0 und ihre sozialen Herausforderungen*, Nomos, Baden-Baden.
- Hochschild A., 1983, *The Managed Heart: Commercialisation of Human Feeling*, Los Angeles, University of California Press.
- ILO 2016, *World Employment and Social Outlook: Trends 2016*, https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_443480.pdf.
- Ittermann P. et al., 2015, *Arbeiten in der Industrie 4.0. Trendbestimmungen und arbeitspolitische Handlungsfelder*, <http://www.boeckler.de>.
- Jasperneite J., 2012, “Industrie 4.0: Alter Wein in neuen Schläuchen? ”, *Computer & Automation*, 12, pp. 24-28. http://www.ciit-owl.de/uploads/media/410-10%20gh%20Jasperneite%20CA%202012-12_lowres1.pdf, 16.02.17.
- Kilminster, R., 2007, *Norbert Elias: post-philosophical sociology*, Routledge, New York.
- Kilminster R., 2013, *Norbert Elias and Karl Mannheim: Contrasting Perspectives on the Sociology of Knowledge*, in Dépelteau F, Savoia Landini T., a cura di, *Norbert Elias and Social Theory*, Palgrave and Macmillan, New York, pp.191ss.
- Kuzmics H., Mörth I., 1991, *Der unendliche Prozess der Zivilisation: zur Kultursoziologie der Moderne nach Norbert Elias*, Campus Verlag, Frankfurt am Main
- Levy F., Murnane R. J., 2012, *The new division of labor: How computers are creating the next job market*, Russell Sage Foundation, Princeton, NJ.
- Lloyd C., Payne J., 2016, *Skills in the Age of Overqualification*, Oxford University Press, Oxford.
- Mennell S., 2001, *The Other Side of the Coin: Decivilizing Processes*, in *Norbert Elias and Human Interdependencies*, in Salumets T., a cura di, *Norbert Elias and*

- Human Interdependencies*, McGill-Queen's University Press, Montreal, pp. 32 ss.
- Michaels G., Natraj A., Van Reenen J., 2010, "Has ICT polarized skill demand? Evidence from eleven countries over twenty-five years", *The Review of Economics and Statistics*, 96,1, pp. 60-77.
- OECD 2015, *OECD Digital Economy Outlook 2015*, Paris, OECD Publishing. <http://dx.doi.org/10.1787/9789264232440-en>.
- Osburg T., Lohrmann C., a cura di, 2017, *Sustainability in a Digital World*, Springer, Berlin.
- Perulli A., 2012, *Norbert Elias. Processi e parole della sociologia*, Carocci, Roma.
- Perulli A., 2017, "Lavoro e tecnica al tempo di Uber", *Rivista Giuridica del Lavoro*, 2, pp. 195 ss.
- Pfeiffer S., 2010, *Technisierung von Arbeit*, in Böhle F., Voß G., Wachtler G., a cura di, *Handbuch Arbeitssoziologie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, pp. 231ss.
- Popper K., 2002, *Cattiva maestra televisione*, Marsilio, Venezia.
- Razzolini O., 2014, "La nozione di subordinazione alla prova delle nuove tecnologie", *Diritto delle Relazioni Industriali*, 4, pp. 974 ss.
- Reich R., 2002, *The Future of Success: Working and Living in the New Economy*, Vintage Books, New York.
- Roth A., 2016, *Industrie 4.0 – Hype oder Revolution?*, in Roth A. a cura di, *Einführung und Umsetzung von Industrie 4.0*, Springer, Berlin pp. 1-15.
- Schwab K., 2016, *La quarta rivoluzione industriale*, FrancoAngeli, Milano.
- Spath D. et al., 2013, *Produktionsarbeit der Zukunft—Industrie 4.0*, Fraunhofer Verlag, Stuttgart.
- Streck W., 2011, "Skills and politics: general and specific", MPIfG discussion paper 11/1, http://www.mpifg.de/pu/mpifg_dp/dp11-1.pdf
- Tabboni S., 1993, *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, Il Mulino, Bologna.
- Treibel A., 2008, *Die Soziologie von Norbert Elias*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, pp. 64 ss.
- Trilling B., Fadel C., 2009, *21st century skills: Learning for life in our times*, Jossey-Bass, San Francisco.
- Tullini P., 2017, *La digitalizzazione del lavoro, la produzione intelligente e il controllo tecnologico nell'impresa*, in Id. a cura di, *Web e lavoro. Profili evolutivi e di tutela*, Giappichelli, Torino, pp. 3-20.
- Weyer J., 2008, *Techniksoziologie. Genese, Gestaltung und Steuerung sozio-technischer Systeme*, Juventa Verlag, Weinheim und München.
- Windelband L., Dworschak B., 2015, *Arbeit und Kompetenzen in der Industrie 4.0*, in Hirsch-Kreinsen H. et al. a cura di, *Digitalisierung industrieller Arbeit. Die Vision Industrie 4.0 und ihre sozialen Herausforderungen*, Nomos, Baden-Baden, pp. 71-86.
- Woodruffe C., 1993, "What is meant by a competency?", *Leadership & Organization Development Journal*, 14, 1, pp. 29-36.
- World Bank, 2016, *World Development Report 2016: Digital Dividends*, Washington, DC, DOI: 10.1596/978-1-4648-0671-1.
- Zacher L.W. (a cura di), 2017, *Technology, Society and Sustainability*, Springer, Berlin.
- Zuboff S., 1988, *In the Age of the Smart Machine*, Public Affairs, New York.

Prosumerismo e tecnocapitalismo.

Prospettive e criticità

di *Romina Gurashi*

1. Introduzione alla complessità del prosumerismo

Consultando articoli scientifici di architettura, ingegneria ed economia non è infrequente imbattersi nel termine “prosumer” o nella sua declinazione di “prosumerismo” per oggettivare un nuovo atteggiamento del consumatore sorto e favorito dalla diffusione delle tecnologie digitali. Si tratta di un termine che sta riscuotendo un enorme successo di impiego non solo nel mondo accademico, ma anche in contesti più “profani” quali il mondo politico, le aziende di consulenza, i siti internet e i giornali attenti alle questioni ambientali e alla sostenibilità.

Il termine “prosumer” si veste di *nuances* diverse a seconda della prospettiva tecnica, economica, politica o sociale impiegata. Adottando il punto di vista tecnico, il prosumerismo può essere associato alla sostenibilità dal punto di vista degli atteggiamenti individuali e delle tecnologie atte a favorire il risparmio energetico, il risparmio e riciclo dell’acqua o il riciclo dei rifiuti. In prospettiva economica, si tratta di riconoscere l’esistenza di un nuovo tipo di cliente (*customer*), portatore di bisogni più complessi rispetto al passato, a cui le aziende devono adeguare le loro strategie di impresa, mentre in ottica politica si concentra sull’*interplay* tra le comunicazioni condivise dalla classe politica (consumatrice di voti) e il *feedback* inviato dall’opinione pubblica (produttrice di consenso). In prospettiva sociologica la questione del prosumerismo presenta una serie di criticità legate al suo impatto sulla dimensione individuale, sociale, lavorativa, culturale e ambientale. Per tale ragione, in questo contesto si cercherà di offrire una visione d’insieme sui caratteri del capitalismo maturo che hanno favorito il sorgere di questo fenomeno, l’impatto che esso ha avuto all’interno della vita lavorativa e collettiva degli individui sociali, il sorgere di nuovi bisogni e i nuovi modelli comportamentali, e i paradossi che questi modelli di comportamento hanno portato con sé.

Il filo conduttore di questo saggio sarà dunque incentrato sul tentativo di indagare le seguenti questioni: *Cos'è un prosumer? Ma soprattutto, chi è (o può essere) prosumer? Quali processi storici, economici e sociali hanno condotto alla sua nascita e al suo sviluppo? Quali sono e criticità che il prosumer pone allo studioso sociale?*

2. Capitalismo maturo nel contesto della quarta rivoluzione industriale

Quando, nel 2011, Henning Kagermann, Wolf-Dieter Lukas e Wolfgang Wahlster parlarono per la prima volta di *Zukunftspojekt Industrie 4.0*, avevano un'idea ben precisa in mente: *i recenti avanzamenti tecnologici hanno posto le basi per produrre una nuova rivoluzione industriale basata sull'automazione, Big Data, Internet of Things, Cloud computing, robotica, network produttivi, e l'introduzione delle innovazioni digitali all'interno del sistema produttivo industriale.*

Il problema di Kagermann, Lukas e Wahlster era di riuscire a far coesistere la fabbrica tradizionale con quella avanzata. Per fare ciò era essenziale riuscire ad utilizzare le interazioni del mondo fisico con quelle del mondo virtuale al fine di ottenere soluzioni interattive che permettessero di applicare l'idea di *social network* (rete sociale) anche alle macchine; di permettere alle fabbriche di essere connesse globalmente; di mettere a disposizione degli operai la realtà aumentata al fine di incrementare lo spettro delle loro possibilità di azione; e di impiegare prodotti intelligenti e in grado di riconoscere autonomamente eventuali problemi di filiera, e autonomamente procedere al risanamento dei problemi (Posada, Toro e Barandiaran, 2015, pp. 2-3).

Nell'industria 4.0 «il prodotto [lo strumenti tecnologico] controlla quindi il processo di produzione stesso, monitora i parametri ambientali pertinenti tramite i sensori integrati e attiva le contromisure appropriate in caso di interruzioni: diventa simultaneamente osservatore e attore» (Kagermann, Lukas e Wahlster, 2011).

Ciò tuttavia non esaurisce lo spettro dell'Industria 4.0, che lungi dal soffermarsi sull'Internet of Things (IoT)¹, amplia il suo spettro di azione tramite l'Internet of Services (IoS). Prodotti intelligenti richiedono e offrono servizi

¹ Il termine IoT indica un nuovo modo di impiegare la tecnologia internet che non è più incentrato sulle persone ma utilizza sempre più spesso dispositivi digitali interconnessi globalmente. L'IoT è dunque quel concetto di internet che abbraccia solo i dispositivi tecnologici, i loro sensori e le loro funzioni.

intelligenti che sono in grado di scambiare informazioni tra loro – anche controllandosi a vicenda – e influenzare l’un l’altro attraverso la comunicazione machine-to-machine (M2M).

Si tratta di prodotti che in molti casi vengono integrati con un’Advanced Human Machine Interface, un’interfaccia in grado di favorire la comunicazione uomo-macchina, in grado (a seconda dell’interfaccia) di impiegare, acquisire o inviare notifiche visive, sonore e/o tattili. Si pensi ad esempio ai dispositivi touchscreen, ai wearable (smart watch, fitness tracker etc.), ai sensori di movimento o alle lenti per la realtà aumentata (Microsoft HoloLens, Vuzix AR3000 etc).

L’integrazione tra la fabbrica tradizionale con tutte queste nuove tecnologie ICT, IoT, IoS, sta trasformando sempre più velocemente e in maniera sempre più sostanziale la relazione tra individuo e macchina, non solo all’interno della vita lavorativa, ma anche nel tempo libero come consumatore e produttore di beni e servizi. L’individuo, infatti, sta sempre più velocemente cessando di essere mero *consumer* per divenire *prosumer* ossia *un consumatore che all’atto di consumare è a sua volta produttore o contribuisce alla produzione di ciò che consuma in beni e servizi*. Con il termine *prosumer* si intende dunque la *convergenza in un unico soggetto di produttore e consumatore* (Degli Esposti, 2011).

Il prosumer non si identifica più nel classico consumatore passivo, ma desidera impegnarsi in atti creativi di affermazione della propria personalità, attraverso l’intervento attivo in tutte le fasi del processo produttivo (Degli Esposti, 2015).

Da quanto fin qui descritto appare più che mai evidente che questa precisa fase del capitalismo maturo corrisponde ad una fase incredibilmente espansiva del capitale che investe in maniera sempre più importante le altre sfere della vita sociale. Sevedoci delle parole di Jameson possiamo dire che ci troviamo nella «più pura forma di capitale che sia mai emersa, una prodigiosa espansione del capitale in aree finora non modificate» (Jameson, 1991, p. 36), o meglio, in aree da sempre non appartenenti alla vita economica.

Questo ampliamento del dominio della vita economica nel capitalismo maturo e la conseguente rivoluzione tecnologica, spesso definita “Quarta Rivoluzione Industriale”, ha suscitato grande interesse in società di consulenza strategica come McKinsley, BCG, PWC, Accenture, e all’interno del mondo accademico in università come il Policlinico di Milano o il Fraunhofer-Gesellschaft.

Le società di consulenza, infatti, stanno cercando di comprendere come cavalcare l’onda di questa nuova fase di progresso tecnologico valutando i costi e i benefici di un nuovo approccio alla progettazione, alla produzione e al consumo industriale. Ognuna di esse ha pertanto enfatizzato un aspetto

piuttosto che un altro all'interno delle loro strategie: McKinsley (Behrendt *et al.*, 2017) ad esempio ha inteso dare rilievo ai benefici dell'industria 4.0, BCG ha racchiuso l'innovazione in nove pilastri tecnologici² (Gerbert *et al.*, 2015) il cui *core value* risiede nella capacità e nella correttezza comunicativa delle informazioni, PWC ha enfatizzato l'impatto dell'industria 4.0 sui processi (PWC, 2016), mentre Accenture l'attenzione al “*people first*”, ossia alla primazia dell'individuo nell'Era Digitale (Accenture, 2016).

Per contro, il mondo accademico – tra cui spiccano in Europa il tedesco Fraunhofer-Gesellschaft e l'italiano Politecnico di Milano – sta cercando di sistematizzare le conoscenze acquisite al fine di fornire una più adeguata formazione ai nuovi manager d'impresa, ideare nuovi percorsi formativi che permettano di formare professionisti in grado di essere assorbiti all'interno delle professioni emergenti, e insegnare competenze e conoscenze chiave agli studenti che si troveranno ad entrare nel mondo del lavoro nei prossimi anni.

Se dunque per le società di consulenza è centrale comprendere le implicazioni economiche dell'organizzazione del lavoro insite nel fenomeno, per il mondo accademico la sfida si presenta ben più ardua. Si tratta infatti non solo di mettere a fuoco i punti di continuità e cambiamento tra la fabbrica del passato e quella del presente, ma anche e soprattutto di comprendere le ricadute che le scelte dettate da questa nuova fase del capitalismo maturo avranno sulla società, sull'avanzamento tecnologico e sui nuovi sistemi di produzione.

3. I presupposti e le prospettive del tecnocapitalismo

Facendo riferimento agli obiettivi del mondo accademico, per mettere a fuoco i principali cambiamenti in atto all'interno del sistema di produzione capitalista e le ricadute che questo avrà in futuro, è indispensabile ripensare l'intero processo in prospettiva storica, a partire dalle sue origini.

Come suggerito da Pirenne, il primo stadio del capitalismo, può essere fatto risalire tra il 1000 e il 1500 d.C. circa, quando le grandi spedizioni internazionali portarono alla scoperta di nuovi mondi, diedero impulso alla nascita del commercio internazionale, e attribuirono un ruolo trainante della borghesia nella facilitazione dell'importazione e dello scambio di prodotti e materie prime (Pirenne, 1967). Questo ruolo economico si tradusse in breve

² I pilastri sono: autonomous robotus, simulation, horizontal and vertical system integration, the industrial internet of things, cybersecurity, the cloud, additive manufacturing, augmented reality, big data and analytics.

tempo anche in un impulso determinante alla nascita dello Stato moderno e della burocratizzazione della vita sociale. Era il secolo delle spedizioni coloniali, del mercantilismo e dei monopoli. Era l'era non solo delle rivoluzioni commerciali, ma anche delle rivoluzioni sociali e politiche che videro lo sgretolamento della stratificazione sociale dell'*ancien régime* per far posto della borghesia commerciale. Era il periodo storico in cui, come aveva fatto notare Sombart (2014) affiorava, per la prima volta nella storia, la propensione all'investimento, al guadagno, all'organizzazione razionale del lavoro e al mercato.

Questa fase embrionale subì una forte accelerazione tra il 1700 e il 1800 quando il capitalismo entrò in una nuova fase. Lo "spirito del capitalismo" che si componeva di propensione al guadagno e organizzazione razionale del lavoro contribuì a dare inizio – in Gran Bretagna prima, e in Europa poi – alla Rivoluzione Industriale. Dall'agricoltura e l'artigianato si passò quasi repentinamente alla nascita della moderna industria meccanicizzata che, in Gran Bretagna si tradusse anche in richieste di minore interventismo Statale.

Fu a partire dalla grande depressione di fine 1800 che si ebbero dei cambiamenti importanti sulle susseguenti politiche sociali e industriali dei paesi capitalistamente più avanzati. Con l'affermazione degli Stati Uniti come potenza industriale e con gli investimenti della Germania nel settore siderurgico si produssero due grandi bolle speculative che portarono ad eccessi di produzione e crisi economica. Di fronte al problema della depressione, gli imprenditori iniziarono per la prima volta nella storia ad accettare l'intervento regolatore delle istituzioni statali in economia.

La situazione emergenziale spinse perciò le *élites* di governo ad adottare politiche protezionistiche, aumentando la spesa pubblica, e intraprendendo nuove politiche colonialistiche. Ebbe così origine una nuova fase del capitalismo: il capitalismo organizzato³.

Questa nuova fase del capitalismo manifestò i suoi effetti non solo nella vita politica ma anche e soprattutto nella vita sociale, con l'introduzione di nuovi stili di vita, con un'inusitata e radicalmente diversa scansione dei tempi della vita e del lavoro e con l'emergere di nuovi modelli culturali. I tempi della fabbrica stavano cambiando i tempi della vita, non più scanditi secondo i ritmi del lavoro contadino, ma dalla meccanica degli orologi. Le nuove possibilità di guadagno indussero le persone a migrare sempre più frequentemente dalle campagne ai centri urbani e industriali contribuendo a

³ Si definisce "capitalismo organizzativo" l'idea per cui si riconosce al capitalismo la capacità di portare con sé dei nuovi principi sociali organizzativi in grado di modificare le istituzioni politiche.

cambiare il volto delle città e a creare grandi quartieri popolari, poveri, malsani e con condizioni igieniche in grado di alimentare la diffusione di epidemie. Le città, con i loro quartieri ricchi e i loro quartieri popolari divennero espressione del divario ricchi-poveri, imprenditori-lavoratori.

Le istituzioni sociali che l'uomo aveva conosciuto fino a quel momento vennero distrutte sulla base di un precipitoso progresso industriale; «un progresso su vastissima scala che creò un disastro senza precedenti nello stanziamento della gente comune» (Polanyi, 2010, p. 53) e trasformò «una popolazione di dignitosi contadini in una folla di mendicanti e di ladri» (Polanyi, 2010, p. 47).

Era il periodo in cui la sostanza stessa delle società venne assoggettata alle regole del mercato (Polanyi, 2010, p. 91) e una nuova stratificazione sociale venne giustificata sulla base della logica del profitto, dell'accumulazione e del libero scambio.

L'effervescenza degli investimenti finanziari e l'imperialismo condussero presto allo scoppio della Prima e della Seconda Guerra Mondiale, e successivamente anche alla crisi del 1929 che causò il crollo della borsa di Wall Street. La recessione che da lì prese il via ebbe effetti distruttivi sull'economia dei principali paesi industriali, con un repentino calo della domanda e dell'offerta di beni e materie prime e un conseguente repentino crollo dei prezzi che innescò una reazione a catena di diminuzione dei profitti, diminuzione dei salari, incremento esponenziale della disoccupazione, e sfiducia nella capacità del sistema capitalista di mantenere l'equilibrio di mercato.

Per tentare di compensare a questi squilibri, gli Stati iniziarono, da una parte, a ricorrere a misure pubbliche espansive, aumentando artificialmente la domanda tramite investimenti imprenditoriali di Stato (si pensi al New Deal di Roosevelt o all'IRI di Mussolini), e dall'altra, ad adottare misure previdenziali e di welfare per tentare di tutelare la popolazione più povera (che era stata anche la più colpita dalla crisi).

In questa precisa fase, il capitalismo più classico stava iniziando a lasciare il posto ad un nuovo capitalismo sviluppatosi su «nuove forme di vita economica» (Sombart, 1932, p. 29 trad. it. 2015) di cui erano entrate a far parte organizzazioni prima inesistenti, come le associazioni e le aziende pubbliche, e in cui le imprese erano divenute sempre più grandi ed estese.

Parallelamente allo sviluppo economico, anche l'ordine sociale capitalista stava cambiando in seguito al diffondersi di quattro fattori fondamentali: la burocratizzazione, derivante dall'organizzazione politica e aziendale; la razionalizzazione, che andava a sostituirsi a valori tradizionali quali la lealtà all'interno del sistema sociale; una forte avversione da parte del mondo intellettuale e politico per le grandi imprese e il sistema che esse promuovevano; e la ricerca di welfare e protezione centralizzata che si scontrava con

lo “spirito del capitalismo” originario tendente al *laissez-faire* e al libero mercato (Berta, 2010, p. 12).

È da questi presupposti, e – in seguito al boom economico degli anni ‘60, il relativo consumismo e gli elevati livelli di benessere – che si è sviluppato quello che potremmo considerare il terzo stadio del capitalismo. Esso è consistito nell’uso sempre più incrementale di sistemi elettronici, delle telecomunicazioni e dell’informatica all’interno del sistema di produzione industriale. Ciò ha segnato il passaggio dall’era del meccanico e dell’analogico all’era del digitale.

Questo passaggio della società fordista all’economia postfordista va [...] visto nella sua ambivalenza e nella sua ambiguità, perché da una parte l’uscita del fordismo comporta l’inizio della precarizzazione delle condizioni di vita e di lavoro, ma *nel medesimo tempo* è vissuto come possibilità reale di superamento della società industriale novecentesca in cui lo Stato sociale viene visto più come luogo di auto-riproduzione del sistema dei partiti che come dispositivo di redistribuzione della ricchezza, in cui le grandi imprese sono considerate potenze esterne alla società e alle forme di cooperazione sociale sperimentate negli anni delle lotte operaie e studentesche (Marazzi, 2003, p. 10).

Il successo delle nuove tecnologie, delle telecomunicazioni e dell’informatica è stato possibile proprio grazie a questo cambiamento culturale affermatosi nel corso degli anni ‘70. Un cambiamento che ha cercato di mutare il mondo industriale e il capitalismo stesso, e i cui risultati sono ora sotto gli occhi di tutti in una nuova fase del capitalismo maturo che pone nuove sfide alla società globale.

Un capitalismo in cui la grande trasformazione di cui parlava Polanyi è più che mai compiuta. La promessa di un capitalismo diverso, l’uscita definitiva dal fordismo e l’introduzione delle nuove tecnologie nei processi produttivi come elementi in grado di migliorare la vita dell’uomo si sono rivelate delle illusioni. L’economia ha definitivamente e inesorabilmente invaso tutte le altre sfere della vita sociale, condizionandole e soggiogandole alle sue esigenze. La fede nel potere liberatorio della tecnologia si è rivelata un *boomerang* e i nuovi metodi di lavoro, di produzione e di consumo non sono stati in grado di determinare un cambiamento sostanziale visto che il proletariato digitale – che si differenzia dal proletariato industriale perché più connesso e di conseguenza anche più informato – permane ancora oggi in lotta con una *élite*, anch’essa digitale.

La tecnologia è divenuta indispensabile per la tenuta del sistema capitalista e sta gradualmente incentivando l’adozione di sistemi cyber-fisici (CPS) nei processi industriali con l’obiettivo di giungere ad uno *smart manufacturing* prodotto da una *smart workforce* in cui i prodotti finali siano ottenuti a

prezzi più bassi, con tempi di lavoro minori e con minor margine di errore.

L'affermazione di questa forma di "tecnocapitalismo" ha portato a due conseguenze considerevolmente rilevanti per ciò che concerne l'interpretazione della realtà. In primo luogo, ha allargato lo spazio rimpicciolendo le distanze fisiche. David Harvey ha definito questo fenomeno come una "compressione spazio-temporale", ossia un'accelerazione della circolazione di capitale e un'accelerazione della vita sociale che porta alla riduzione del significato di posto. «Lo spazio sembra rimpicciolire fino a diventare un villaggio globale [...] mentre gli orizzonti temporali si accorciano al punto in cui il presente è tutto ciò che c'è» (Harvey, 1990, p. 22). Questo allargamento degli spazi dovuto ad un incremento delle capacità individuali e collettive di avere un impatto anche in scenari geograficamente distanti, unito alla percezione della riduzione di spazio e tempo ad un "villaggio globale", ha portato ad una perdita di significato del luogo in quanto tale. Al tempo stesso, l'accelerazione dei tempi della vita e la capacità di rimanere sempre connessi ha esercitato un profondo impatto sulla psicologia e i valori individuali sempre più proiettati all'istantaneità dei consumi e delle esperienze.

Una seconda conseguenza è poi stata l'inclusione della dimensione biologica all'interno delle sfere economica e politica. «Il corpo umano non è solo semplicemente designato come "forza lavoro" da usare nelle fabbriche ma – attraverso il consumo, i media e le biotecnologie – è iniettato nella "biopolitica" come dice Foucault (1994), cioè un sistema di potere che agisce direttamente sul livello biologico, mentale, emotivo e relazionale» (Magatti, 2012, p. 297).

Arrivando la tecnica ad invadere non solo la società, ma anche il corpo e la psiche dell'individuo, ha prodotto una conseguenza pressoché inaspettata: *la società e il capitalismo stessi hanno iniziato ad essere considerati in funzione della tecnica e non più viceversa. Si potrebbe dunque dire che vi è un sorpasso della dimensione tecnologica rispetto alle dimensioni economiche, politiche e sociali.*

4. Prosumerismo e trasformazione sociale

Per comprendere le modalità attraverso cui questo fenomeno sta prendendo piede e si sta concretizzando, è indispensabile prendere ora in considerazione coloro che sono i principali attori e i principali destinatari di questa trasformazione sociale: i Millennials.

I ricercatori hanno cercato di inserire questa generazione in un preciso arco temporale che si estende dalla metà degli anni '80 ai primi anni 2000,

tuttavia non vi è convergenza tra gli studiosi sulla precisa collocazione temporale che si staglia attorno al 1980-1995 per Foot e Stoffman (1998); tra il 1982 e il 1999 per Howe e Strauss (2000) e dopo il 1982 per Twenge (2010).

Quest'incertezza temporale rappresenta un problema relativo in prospettiva sociologica perché ciò che conta è che essi siano nati nello stesso periodo, e siano stati in grado di partecipare agli stessi processi storico-culturali, siano stati, cioè, partecipi nelle medesime forme di stratificazione della conoscenza. Sono infatti le generazioni a essere al contempo recettori e attori del mutamento sociale.

Come suggeriscono recenti studi di psicologia sociale (Marta, 2007; Sgritta, 2002), gli avvenimenti di grande rilievo che possono verificarsi in un determinato contesto storico, politico e sociale rivestono grande rilevanza per la dimensione formativa degli individui, soprattutto nella fase adolescenziale. La generazione dei Millennials non rappresenta un'eccezione in questo senso.

Come generazione, i Millennials sono fortemente influenzati dalle tendenze che hanno interessato loro e i loro genitori Boomer come l'aumento dei tassi di divorzio, un maggior numero di donne che partecipa alla forza lavoro e un rapido cambiamento tecnologico (Lancaster e Stillman, 2009). Dal punto di vista socioeconomico, i Millennial sono cresciuti in un ambiente relativamente borghese, in quanto i Baby Boomers erano più prosperi dei loro genitori (Osberg, 2003). Ciò ha portato molti commentatori a caratterizzare i Millennials come viziosi e padroni (Howe e Strauss, 2000; Twenge, 2006). I Millennials hanno anche livelli più elevati di istruzione post-secondaria rispetto alle generazioni precedenti, con le giovani donne che guadagnano una crescente quota di titoli universitari e di lavoro a tempo pieno rispetto a uomini e donne nelle generazioni precedenti (Leete, 2006; US Census Bureau, 2012). Quindi, sono più propensi a mettere in discussione tutto, hanno maggiori aspettative su sé stessi [...] (Ng e McGinnis Johnson, 2015, p. 123).

La generazione dei Millennials si caratterizza anche per essere una generazione interrogativa rispetto alla cultura, alla società e alla sostenibilità – da qui l'appellativo di *Gen Why* – e che è nata con la tecnologia. Essendo essi dei nativi digitali, sono nati e cresciuti nel momento di maggior sviluppo delle telecomunicazioni, di internet e delle IT. Ciò ha fatto sì che acquisissero spontaneamente le norme della comunicazione digitale (Kamensky, 2017) e che le sfruttassero in maniera più efficace rispetto ai loro genitori Baby Boomers.

I millennials sono una generazione che vive in un mondo ultra-connesso, dove il tempo e lo spazio sono percepiti in maniera molto differente rispetto al passato. Da una parte infatti il tempo della vita e il tempo del lavoro non sono più delimitati dall'orario di lavoro delle fabbriche e nuovi tipi di flessibilità lavorativa come lo *smart working* (Botteri e Cremonesi, 2017) contribuiscono

a rendere promiscue le ore della giornata. Spazio e tempo sono inoltre riconsiderati non in base alla distanza fisica, ma alla difficoltà di raggiungere un luogo attraverso i media e i social network. Con lo sviluppo di internet e dei social network tutto è virtualmente a portata di click. Il mondo diviene a portata di click e la digitalità diviene la realtà sociale, l'ambiente in cui interagire spontaneamente, al pari di una piazza o di un bar. Queste caratteristiche fanno sì che spesso ci si riferisca ai Millennials come *smart people*. Ossia persone che affrontano in maniera intelligente le sfide globali della società contemporanea.

Queste sfide globali sono determinate dal contesto in cui i Millennials vivono e che è fatto di incertezza ed instabilità geopolitica – si pensi all'11 Settembre, alla Guerra in Afghanistan, alla Primavera Araba, alla crisi coreana – economica e sociale – si pensi alla crisi economica del 2008, all'aumento della disoccupazione, alla maggiore precarietà del lavoro, e alla diffusione della New Economy. Questo è anche il periodo dei cambiamenti climatici, dello scioglimento dei ghiacciai perenni nei poli, della desertificazione di alcune aree geografiche, delle migrazioni climatiche, e dell'estinzione di alcune specie animali.

Si tratta di fenomeni, che grazie alla tecnologia e ai media divengono quasi tangibili perché visuali (Mostler, 2013, pp. 122-137) e che determinano un atteggiamento più attento nei consumi e nella sostenibilità degli stessi.

Si può quindi dire che come attori e destinatari di queste trasformazioni sociali, i Millennials stiano contribuendo a ridefinire aspetti basilari del sistema capitalista come l'abbiamo conosciuto nell'arco della sua storia. Questa generazione sta radicalmente cambiando il concetto di "proprietà", di "mercato", di "domanda" e di "offerta".

Attraverso il loro contributo alla diffusione della *sharing economy*, i Millennial stanno progressivamente cambiando il concetto di proprietà dando più valore alla condivisione e alle esperienze che al possesso stesso dei beni (Rifkin, 2001; Shipman, 2015); stanno rivoluzionando la domanda e l'offerta di beni e consumi scegliendo criticamente prodotti più in linea con il loro atteggiamento sostenibile e stanno rivoluzionando il mercato scegliendo ad esempio più spesso prodotti locali o biologici nel settore alimentare (Torry, 2016) o incentivando il commercio online e le transazioni economiche telematiche.

Come prosumer, gli *smart people* stanno cercando di cambiare il settore della fornitura elettrica rendendo più "smart" le reti elettriche. L'uso di *smart grids*⁴ sta infatti iniziando a consentire la gestione in tempo reale dei propri consumi e l'immissione delle proprie eccedenze energetiche all'interno della

⁴ Lo *smart grid* è una rete elettrica dotata di sensori che permette di gestire i consumi in maniera intelligente e di condividere l'eccesso di fornitura elettrica con coloro che sono connessi alla stessa rete.

rete elettrica in cui si è inseriti. *I Millennials stanno progressivamente ponendo la tecnologia al centro del sistema economico-sociale e stanno incentivando un sistema produttivo capitalistico che percepiscono come più sostenibile* in termini di consumo; più locale, equo e *green*; con mercati meno regolamentati; e più innovativo (Martin 2015).

5. Incongruenze e contraddizioni tra le aspirazioni e i risultati del prosumerismo

Sebbene la diffusione di un atteggiamento attento ai modi della produzione e ai consumi tipico del prosumerismo abbia avuto innegabili benefici sulla diffusione di una cultura della sostenibilità tra le generazioni più giovani, alcune incongruenze e contraddizioni tra le aspirazioni e i risultati ottenuti in termini di soddisfacimento sostenibile dei bisogni sono ben visibili all'orizzonte. Le aspirazioni alla creazione di un capitalismo più "umano", più locale, più sostenibile e meno diseguale sono state accompagnate da effetti che potremo definire "perversi" in termini di consolidamento delle distopie del tecnocapitalismo – laddove si è scelto di affidare alla tecnica e alla tecnologia il compito di garantire gli strumenti essenziali al cambiamento sociale –, del neoliberismo, e di incentivazione di mercati sempre più deregolamentati e globali – laddove si è creduto che il commercio globale (soprattutto digitale) avrebbe potuto abbattere i costi delle transizioni economiche e semplificare i processi di vendita e consumo dei prodotti. Attraverso le nuove tecnologie, la dimensione economica sta invadendo ogni sfera della vita associata, e sta mercificando aspetti che una volta non erano subordinati alle leggi dell'economia (Gurashi, 2017, p. 515).

In tema di lavoro, la predominanza della sfera economica sulle altre sfere sociali e la tecnologizzazione di ogni singolo aspetto della vita associata sta conducendo ad una nuova fase del Capitalismo che, nelle aspirazioni originarie, avrebbe dovuto garantire un'organizzazione flessibile del lavoro che permettesse agli individui sociali di avere più tempo per la vita privata e lo sviluppo professionale (Cardoso Moraes e Lepikson, 2017, p. 734), ma che, nei fatti, si sta rivelando un fenomeno difficile da dominare in quanto, se da una parte sta conducendo il lavoratore a controllare più agilmente le macchine, dall'altra egli è a sua volta costantemente controllato attraverso sistemi di videosorveglianza, fotocamere ad altissima definizione, video analytics per il riconoscimento facciale, l'uso di tecnologia personale per scopi lavorativi etc.

Un altro paradosso ben evidente tra le aspirazioni e i risultati del prosumerismo è la relazione inversa esistente tra la volontà di mettere l'individuo

al centro del sistema e l'effetto di aver fattivamente posto la tecnologia al centro del sistema sociale. Al giorno d'oggi è divenuto talmente impensabile un futuro senza social network o supporti digitali, che ogni strategia di cambiamento e di sviluppo passa attraverso i processi di innovazione tecnologica e/o informatica.

Lo sviluppo di nuovi modelli di gestione dell'impresa, di nuovi strumenti tecnologici e di nuove competenze professionali sta comportando una nuova normativizzazione della vita sociale subordinata alla necessità di riformare la dimensione socioeconomica al fine di favorire lo sviluppo tecnologico. In questo senso, l'espansione e il graduale potenziamento dell'Industria 4.0 è potuta avvenire solo attraverso l'instaurazione di nuove forme di organizzazione sociale non più rispondenti ai processi naturali di organizzazione della vita associata (Kamensky, 2017, p. 11) in cui i valori venivano interiorizzati dall'individuo sociale nel corso di un lungo processo di socializzazione. Queste nuove e più essenziali forme di organizzazione della vita associata hanno dato il via ad una semplificazione della vita spirituale essenziale alle esigenze di semplificazione della tecnologia la quale, essendo fatta di macchine, è libera dai valori e dagli attributi morali di cui è intrisa la vita umana.

Volendo trarre le fila di quanto fin qui esposto si potrebbe dire che le forme e i modi del prosumerismo portati avanti dalla generazione Millennial portino al loro interno molte ambiguità e molte contraddizioni, la più lampante delle quali risulta essere la volontà di essere artefici di processi virtuosi di sviluppo sostenibile e risultato che si è ottenuto in termini di rafforzamento di dinamiche non sostenibili. Mettendo la tecnologia al primo posto nelle dinamiche interattive e sociali, i Millennial stanno contribuendo a rafforzare dinamiche iper-capitalistiche di sregolata ricerca del profitto favorendo la crescita del mercato finanziario a scapito del mercato reale e favorendo la globalizzazione dell'economia attraverso l'impennata dell'economia online. Inoltre, pur facendo scelte di consumo sostenibile ad esempio in ambito energetico, e dunque investendo in tecnologia in grado di abbattere i consumi, spesso finiscono per adoperare stili di vita non sostenibili che rendono l'investimento inutile e improduttivo, dimostrando la necessità sempre più impellente di una culturalizzazione dei modi, dei processi e dei fini della sostenibilità ambientale.

È dunque più che mai impellente procedere ad una riconsiderazione dei caratteri del tecnocapitalismo in grado di tenere conto non solo del peso dei bisogni materiali, ma anche di quelli spirituali individuali e collettive. Solo operando questo tipo di riesame dei processi economici e tecnologici è possibile mettere a fuoco gli effetti perversi di un processo di sviluppo economico-sociale fondato su giusti presupposti ma mezzi discutibili.

Si tratta di un processo critico che non può essere perseguito in maniera

settoriale tra le varie discipline tecniche, economiche, politiche e sociali, ma che necessita di una visione d'insieme in grado di coglierne la dimensione globale. Continuare a mettere in risalto i benefici dello sviluppo tecnologico in termini architettonici (ad es. risparmio energetico), tecnologici (ad es. come potenziamento delle capacità umane) o economici (ad es. semplificazione delle transazioni) rappresenta un azzardo in quanto si rischia di scambiare l'albero per la foresta, ossia di attribuire una valenza globale ad un aspetto fortemente settoriale e radicato ad uno specifico ambito disciplinare.

Si tratta di un rischio presente anche in ambito sociologico, ma che può essere superato operando scelte analitiche di ampio respiro in grado di attribuire il giusto spazio contemporaneamente all'ambiente fisico, alla dimensione culturale e alla dimensione relazionale.

Bibliografia

- Accenture (2016), "People First: The Primacy of the People in a Digital Age", testo disponibile al sito https://www.accenture.com/t20160314T114937__w_/usen/_acnmedia/Accenture/Omobono/TechnologyVision/pdf/Technology-Trends-Technology-Vision-2016.PDF (28/06/2018).
- Behrendt A., Müller N., Odenwälder P. e Schmitz C. (2017), "Industry 4.0 demystified – lean's next level", testo disponibile al sito <https://www.mckinsey.com/business-functions/operations/our-insights/industry-4-0-demystified-leans-next-level> (28/06/2018).
- Berta G. (2010), *Eclisse della socialdemocrazia*, il Mulino, Bologna.
- Botteri T. e Cremonesi G. (2017), *Smart Working e Smart workers. Guida per gestire e valorizzare I nuovi nomadi*, FrancoAngeli, Milano.
- Cardoso Moraes E. e Lepikson H.A. (2017), "Industry 4.0 and its impact on society", *Proceedings of the International Conference on Industrial Engineering and Operations Management*, Bogotá, 25-26 Ottobre: 729-735.
- Degli Esposti P. (2011), "La contraddizione della personalizzazione di massa all'interno delle logiche di prosumerismo", *Cultura e Comunicazione*, 2: 26-33.
- Degli Esposti P. (2015), *Essere prosumer nella società digitale: produzione e consumo tra atomi e bit*, FrancoAngeli, Milano.
- Foot D.K. e Stoffman D. (1998), *Boom, Bust and Echo 2000: Profiting from the Democratic Shift in the New Millennium*, Macfarlane, Walter & Ross, Toronto.
- Foucault M. (1994), *Dits et ecrits*, I-IV, Gallimard, Paris.
- Gerbert P., Lorenz M., Rübmann M. Waldner M., Justus J., Engel P. e Harnisch M. (2015), "Industry 4.0: The Future of Productivity and Growth in Manufacturing Industries", testo disponibile al sito https://www.bcg.com/it-it/publications/2015/engineered_products_project_business_industry_4_future_productivity_growth_manufacturing_industries.aspx (28/06/2018).
- Gurashi R. (2017), "The Sharing Economy at the Crossroads. A Conflict Between

- Social Values and Market Mechanisms”, *European Journal of Sustainable Development*, 6, 4: 511-516. DOI: 10.14207/ejsd.2017.v6n4p511.
- Kamensky E. (2017), “Society. Personality. Technologies: Social Paradoxes of Industry 4.0”, *Economic Annals XXI*, 164, 3-4: 9-13.
- Kagermann H., Lukas W. e Wahlster W. (2011), “Industrie 4.0: Mit dem Internet der Dinge auf dem Weg zur 4. industriellen Revolution”, *Technik & Gesellschaft*, 13, testo disponibile al sito <https://www.vdi-nachrichten.com/Technik-Gesellschaft/Industrie-40-Mit-Internet-Dinge-Weg-4-industriellen-Revolution> (28/06/2018).
- Hanks K., Odom W., Roedl D. e Blevis E. (2008), “Sustainable Millennials: Attitude towards Sustainability and the Material Effects of Interactive Technologies”, *CHI 2008, SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, Firenze, 5-10 aprile: 333-342.
- Harvey D. (1990), *The conditions of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.
- Howe N. e Strauss W. (2000), *Millennials Rising: The Next Great Generation*, Vintage, New York.
- Jameson F. (1991), *Postmodernism, Or the Logic of Late Capitalism*, Verso Press, London.
- Lancaster L.C. e Stillman D. (2009), *When Generations Collide*, HarperCollins, New York.
- Leete L. (2006), *Work in the nonprofit sector*, in Powell W.W. e Steinberg R., eds., *The Non-profit Sector: A Research Handbook*, Yale University Press, New Haven.
- Longo G.O. (2005), “Uomo e Tecnologia. Una simbiosi problematica”, *Mondo Digitale*, 2: 5-18. Testo disponibile al sito http://archivio-mondodigitale.aicanet.net/Rivista/05_numero_tre/Longo_p._5-18.pdf (07/04/2018).
- Magatti M. (2012), “Contemporary Sociological Theory and Techno-Nihilist Capitalism”, *World Futures*, 68, 4-5: 296-313. DOI: 10.1080/02604027.2012.679530.
- Marazzi C. (2003), “Il denaro che parla”, *Denaro*, 6: 9-19.
- Marta E. (2007). Transizioni, relazioni, generazioni. *Psicologia sociale*, 2: 209-211.
- Martin C. J. (2015), “The sharing economy: a pathway to sustainability or a nightmare of neoliberal capitalism?”, *Ecological Economics*, 121: 149-159. DOI: 10.1016/j.ecolecon.2015.11.027.
- Mostler J. (2013), *The Influence of Visual Information on Environmentally Significant Behavior*, in Kahle L. R. e Gurel-Atay E., *Communicating Sustainability for the Green Economy*, M.E. Sharpe, Armonk, London.
- Ng E. S. W. e McGinnis Johnson J. (2015), *Millennials: who are they, how are they different, and why should we care?*, in Burke R. J., Cooper C., Antoniou A.S., *The Multi-generational and Aging Workforce*, Edward Elgar Publishing Ltd, Cheltenham, Northampton.
- Ng E.S.W., Schweitzer L. e Lyons S.T. (2010), “New Generation, Great Expectations: A Field Study of the Millennial Generation”, *Journal of Business and Psychology*, 25, 2: 281-292. DOI: 10.1007/s10869-010-9159-4.
- Osberg L. (2003), “Long run trends in income inequality in the United States, Uk,

- Sweden, Germany and Canada: A birth cohort view”, *Eastern Economic Journal*, 29, 1: 121-141.
- Pirenne H. (1967), *Storia economica e sociale del Medioevo*, Garzanti, Milano.
- Polanyi K. (2010), *La Grande Trasformazione*, Einaudi, Torino.
- Posada J., Toro C. e Barandiaran I. (2015), “Visual Computing as a Key Enabling Technology for Industrie 4.0 and Industrial Internet”, *IEEE Computer Graphics and Applications*, 35, 2: 26-40. DOI: 10.1109/MCG.2015.45.
- PWC (2016), “Industry 4.0: Building the digital enterprise”, testo disponibile al sito <https://www.pwc.com/gx/en/industries/industries-4.0/landing-page/industry-4.0-building-your-digital-enterprise-april-2016.pdf> (28/06/2018).
- Rifkin J. (2001), *L’era dell’accesso. La rivoluzione della New Economy*, Mondadori, Milano.
- Sgritta G. B. (2002). *Il gioco delle generazioni. Famiglie e scambi sociali nelle reti primarie*. FrancoAngeli, Milano.
- Sombart W. (1932), *Die Zukunft des Kapitalismus*, Buchholz & Weißwang, Berlin (trad. it.: *L’avvenire del capitalismo*, Mimesis, Milano, 2015).
- Sombart W. (2014), *Capitalismo Moderno*, Ledizioni, Milano.
- Shipman A. (2015), *Capitalism without Capital. Accounting for the crash*, Palgrave Macmillan, London.
- Torry H. (2016), *Food for Thought: A Study of Ethical Consumption in the Millennial Generation*, Coe College, Cedar Rapids.
- Twenge J.M. (2006), *Generation Me: Why Today’s Young Americans Are More Confident, Assertive, Entitled – and More Miserable than Ever Before*, Simon & Schuster, New York.
- Twenge J.M. (2010), “A review of the empirical evidence on generational differences in work attitudes”, *Journal of Business Psychology*, 25, 2: 201-210. DOI: 10.1007/s10869-010-9165-6.
- U.S. Census Bureau (2012), “Educational attainment in the United States: 2012”, testo disponibile al sito <https://www.census.gov/data/tables/2012/demo/educational-attainment/cps-detailed-tables.html> (28/06/2018).
- Wallace R.A., Wolf A. e Baldini M. (2008), *La teoria sociologica contemporanea*, il Mulino, Bologna.

La metamorfosi del lavoro nell'era della “gig economy”: l'eredità di André Gorz

di *Emanuele Rossi*

*Il tempo sana tutte le ferite, tranne quella
della disoccupazione.
(R. Bregman)*

1. Dal lavoro ai “lavoretti”

«Il lavoro è scomparso perché la vita si è ritirata dall'universo. Non c'è più nessuno; solo numeri che in silenzio si susseguono a numeri, indiscutibili perché insensibili, muti» (Gorz, 1995, p. 98). Con questi termini, André Gorz definiva la condizione lavorativa nella società del capitalismo estremo, una società in cui il lavoro ha perso completamente la centralità che aveva nell'epoca moderna per smaterializzarsi (Gorz, 2003) in una miriade di lavori usa e getta che, giorno dopo giorno, prendono forma nella sterminata galassia della “gig economy”. Si tratta della cosiddetta economia dei lavoretti¹, come quelli svolti dai rider che, gestiti da una piattaforma digitale e organizzati da un algoritmo², sempre più “intelligente”, consegnano cibo a domicilio attraversando in bicicletta le strade delle grandi metropoli e le cui battaglie, per il riconoscimento dei più elementari diritti sul lavoro, sono balzate recentemente agli onori della cronaca. Quella della “gig economy” è una realtà inedita, fatta di lavori temporanei sempre più flessibili, che possono durare un giorno o una manciata di ore, poco retribuiti o spesso remunerati con i buoni lavoro, i famigerati voucher, un vero e proprio ibrido contrattuale sempre più simbolo della precarietà del mondo del lavoro. Insomma, un panorama desolante e nello stesso tempo avvilente dove il lavoro non occupa più il primo posto tra le attività umane, non è più – come aveva più volte sottolineato Karl Marx (2004) – quell'elemento in cui è racchiusa l'essenza dell'essere umano e in cui si manifesta tutta la pienezza del suo essere (Bedeschi, 2002, pp. 187-

¹ Per un approfondimento su questo tema vedi Fana (2017).

² Sul ruolo dell'algoritmo nell'organizzazione della vita quotidiana vedi Finn (2018).

188), ma è sempre più qualcosa di avulso, casuale, fortuito, una vera e propria occasione da prendere al volo³ non appena ve ne è la possibilità e senza troppe pretese in termini di salari e di diritti, soprattutto in un momento storico, come quello attuale, dove i primi sono regolarmente più bassi e i secondi sempre meno garantiti (Staglianò, 2018).

Tutto ciò può sembrare paradossale soprattutto se si tiene conto delle numerose conquiste in termini di diritti e di riconoscimenti ottenuti dai lavoratori nel corso dell'ultimo secolo, che hanno permesso alla società tutta di emanciparsi da quello che potremmo definire come un vero e proprio medioevo dei diritti (De Masi, 2018). E, tuttavia, è proprio nell'ambito del lavoro che la società contemporanea continua ad esprimere le sue più profonde contraddizioni. Quelle stesse contraddizioni che Karl Marx aveva abilmente sintetizzato in un discorso per l'anniversario del *People's Paper* nel 1856 e le cui parole riecheggiano ancora oggi come estremamente attuali. In questa società, «ogni cosa – scrive Marx – sembra portare con se stessa la propria contraddizione. Macchine dotate del meraviglioso potere di ridurre e potenziare il lavoro umano, fanno morire l'uomo di fame e lo ammazzano di lavoro. Un misterioso e fatale incantesimo trasforma le nuove sorgenti della ricchezza in fonti di miseria. Le conquiste della tecnica sembrano ottenute a prezzo della loro stessa natura. Sembra che l'uomo, nella misura in cui assoggetta la natura, si assoggetti ad altri uomini o alla propria abiezione. Perfino la pura luce della scienza sembra poter risplendere solo sullo sfondo tenebroso dell'ignoranza. Tutte le nostre scoperte e i nostri progressi sembrano infondere una vita spirituale alle forze materiali e al tempo stesso istupidire la vita umana, riducendola ad una forza materiale» (Wolff, 2018, p. 12), che si vende e si compra sul mercato come qualsiasi altra merce. Quanto affermato dal filosofo di Treviri più di centocinquanta'anni fa non sembra tanto diverso da quanto accade oggi nella società del capitalismo globale dove il lavoro, non solo continua ad essere considerato una merce come le altre, preda di forze sempre più estranee, ma perde progressivamente tutta una serie di protezioni e di tutele per trasformarsi appunto in "lavoretto" e cioè in una attività a breve termine, spesso sottopagata e priva di qualsiasi tipo di sicurezza.

Il risultato di tutto ciò – per usare un'espressione di Pierre Bourdieu – è che la *precarietà è dappertutto*. Ed è proprio sul piano sociale e psicologico che gli effetti della precarietà si fanno più evidenti. Le azioni di un precario, infatti, si concentrano sull'unica dimensione temporale disponibile e cioè quella del presente e per questo non sono e non possono essere proiettate

³ Per un'analisi più approfondita sulle trasformazioni del lavoro nell'epoca contemporanea rinvio a Bauman (2002).

verso il futuro. «Il precario – scrive Guy Standing – non si accosta all’idea di un possibile futuro, perché sa che non c’è futuro in quello che fa» (Standing, 2014, p. 29). La precarizzazione professionale, seguita da quella esistenziale e familiare, produce un’evidente sensazione di ansia e di incertezza che influenza in maniera determinante la quotidianità e il modo di essere di ogni singolo individuo, il quale è sempre più costretto ad abbandonarsi al quotidiano, al contingente (Mongardini, 2009), rinunciando alla propria creatività e alla propria progettualità (Rossi, 2015, p. 48)⁴ per trasformarsi definitivamente in «materiale umano sfruttabile sempre pronto» (De Masi, 2017, p. 53).

Ciò genera una vera e propria mutazione antropologica. Prende forma un particolare tipo di uomo, quello che Ernst Gellner ha descritto come *uomo modulare*⁵. L’uomo modulare rappresenta l’estrema difesa che l’individuo contemporaneo contrappone alla schiacciante sensazione di incertezza che caratterizza tutta la sua esistenza e per far ciò sviluppa una soggettività dotata di una serie di qualità mutevoli e multiuso che, a seconda delle circostanze, gli consentono di essere sempre presente sul mercato e di rispondere a tutte le richieste del momento. Gellner, per descrivere questo tipo di essere umano, utilizza una serie di metafore tratte prevalentemente dall’industria dell’arredamento. E così, mentre «gli armadi e gli altri pezzi di arredamento vecchio stile ricevevano la loro forma definitiva sin dall’inizio, erano fabbricati una volta per tutte, il che impediva di modificarne ulteriormente le dimensioni, la forma o lo stile» (Bauman, 2000, p. 159), diversa è la situazione dei mobili modulari i quali, in virtù della loro natura, possono essere continuamente modificati e adeguati alle continue necessità dell’acquirente. Con essi «si può anche andare avanti all’infinito, spostando i vari elementi in modo da ottenere composizioni sempre diverse, adeguate alle mutate esigenze e ai propri desideri [...] ma ciò significa che l’attività di aggiungere e spostare non ha mai veramente fine: non c’è un momento in cui si possa dire

⁴ Secondo Guy Standing chi vive una condizione di precarietà lavorativa spesso sperimenta un sentimento di acredine e di rabbia. «L’acredine o rabbia nasce dalla frustrazione che si prova quando sembra di ritrovarsi sempre davanti a porte chiuse nel tentativo di costruire una vita degna di questo nome e una sensazione di deprivazione relativa. Alcuni la chiamerebbero invidia, ma essere circondati e costantemente bombardati dai simboli del successo materiale e dalla cultura della celebrità è qualcosa che può indurre un senso di forte risentimento. Il precariato si sente frustrato non solo perché chiamato a una vita di lavoro flessibili, con tutte le insicurezze annesse, ma anche perché quei lavori implicano la mancanza assoluta di una qualche possibilità di costruire relazioni di fiducia basate su strutture significative o reti sociali. Al precariato sono preclusi anche i gradini che permettono di salire le scale della mobilità sociale, per cui le persone restano sospese tra l’autosfruttamento sempre più intenso e il disimpegno» (Standing, 2014, p. 40).

⁵ Una trattazione specifica di questo particolare tipo antropologico si trova in Bauman (2000).

con certezza che il mobile modulare ha raggiunto il suo stato definitivo» (Bauman, 2000, p. 160). In tal senso, l'uomo modulare è una figura tipica della società contemporanea che, alla stregua di un qualsiasi mobile componibile, non ha una forma definita e definitiva ma può disporre di una serie illimitata di profili che gli permettono di adattarsi e di rispondere alle continue fluttuazioni del mercato del lavoro.

Un esempio concreto di uomo modulare è rappresentato dal personaggio di un film di qualche anno fa, interpretato magistralmente da Antonio Albanese, dal titolo *L'intrepido* dove il protagonista, un quarantenne disoccupato, pur di sbarcare il lunario decide di impegnare tutto se stesso e tutte le sue forze in un lavoro particolare: quello del "rimpiazzo", sostituendo, anche per poche ore, i lavoratori che si assentano dal lavoro. Antonio Pane, questo è il nome del protagonista del film, fa di tutto pur di lavorare e pur di essere pagato, anche se poco. La vita del rimpiazzo non è certamente facile, egli non sa mai dove, per quanto tempo, e soprattutto in quale mansione sarà impegnato il giorno successivo. Si tratta di un "precario totale" e, in quanto tale, è costretto ad adattarsi a tutte le situazioni anche a quelle più impensabili. Tutto ciò a dimostrazione che «la capacità di mettere assieme il pranzo con la cena non è più il risultato del lavoro come lo conosciamo, ma di un mosaico di piccoli lavori tutti precari e instabili» (Fana, 2017, p. 35). La stessa situazione di Antonio Pane è quella che vivono migliaia di lavoratori, soprattutto i più giovani, che entrano nei meccanismi dei lavori a chiamata o che prestano le loro mansioni per le cosiddette società di somministrazione lavoro. Come il protagonista del film di Albanese, anche questi lavoratori sono dei veri e propri "rimpiazzati" chiamati a svolgere qualsiasi tipo di mansione sia di giorno sia di notte. Essi «scaricano le merci, sistemano gli scaffali, puliscono le corsie e i bagni»; le loro «paghe spesso non superano i 7 euro l'ora e a ripagare gli straordinari c'è solo la promessa che il contratto o la chiamata sarà rinnovata» (Fana, 2017, p. 54). Come tutti i rimpiazzati sono destinati a vivere alla giornata poiché non possono sapere con anticipo quale tipo di lavoro gli verrà assegnato il giorno dopo e in quale sede dovranno recarsi per svolgere la loro mansione, qualora vi fosse bisogno di loro. La loro preoccupazione principale è unicamente quella di farsi trovare sempre pronti e disponibili se si vuole sperare in una manciata di ore retribuite. E così a molti lavoratori "intermittenti" non resta altro da fare che vivere in una sorta di attesa permanente nella speranza di una chiamata o di un telegrammatico sms sul proprio dispositivo mobile che spesso può arrivare in maniera improvvisa anche qualche ora prima dell'inizio del turno e magari per un impiego da svolgere dall'altra parte della città con tutte le contraddizioni e le problematiche, anche in termini di semplice organizzazione della propria vita privata, che una situazione del genere porta inevitabilmente con sé. Secondo

Luciano Gallino, i lavoratori di questo tipo assomigliano in tutto e per tutto a quelle persone condannate agli arresti domiciliari per cui «guai ad allontanarsi dal telefono, o smettere di guardare ogni dieci minuti il quadrante del cellulare, poiché se non rispondono subito si rischia non solo di perdere il lavoro, sia pure di brevissima durata, ma anche di perdere l'indennità di disponibilità, ove sussista» (Gallino, 2009, p. 62). Purtroppo, in questo mondo del lavoro sempre più flessibile e “precarizzante” sono sempre di più coloro che quotidianamente, così come l'intrepido personaggio di Albanese, sono costretti a scontrarsi con un sistema che «offre soltanto di scegliere fra un lavoro da niente o nessun lavoro» (Standing, 2014, p. 111). E, tuttavia, ad una attenta analisi non stupisce notare che in realtà il supremo trionfo del capitalismo non sta tanto nella possibilità di scegliere tra un lavoro da niente o nessun lavoro, ma piuttosto – come ha affermato Slavoj Žižek – nella trasformazione del lavoratore in un «imprenditore di se stesso» (Žižek, 2015, p. 54)⁶ a cui è richiesto di far affidamento unicamente sulle proprie forze e quindi di investire in termini personali sul proprio futuro, ma per far ciò non può far altro che seguire un'unica strada possibile e cioè quella dell'indebitamento continuo e senza fine. «Entriamo così – scrive ancora Žižek – nella sfera dell'oscenità: quando viene concesso un credito non ci si aspetta nemmeno che il debitore lo restituisca – esso è trattato immediatamente come un mezzo di dominio» (Žižek, 2015, p. 54).

2. Gli effetti sociali della disoccupazione e del “lavoro povero”

Come ha ben sottolineato Ernst Gellner, il prezzo della *modularizzazione* è una vera e propria frammentazione dell'essere che diventa devastante nel momento in cui si rischia di perdere il lavoro o meglio di non rispondere più alle mutevoli richieste del mercato. Infatti, perdere il lavoro o entrare nelle perverse dinamiche della precarietà non è solo causa di ansia e di incertezza, ma è soprattutto una ferita esistenziale difficile da curare soprattutto perché coloro che passano da un lavoro instabile all'altro vengono irrimediabilmente trascinati verso una condizione di indebolimento cronico alla quale non sembra esservi una reale quanto possibile via di uscita (Rossi, 2017)⁷. A

⁶ Ha scritto a tal proposito Domenico De Masi: «mentre i figli dei ricchi continuano ad accaparrarsi i posti fissi e ben retribuiti, i possessori di posti fissi e ben retribuiti [...] tessono l'elogio del lavoro autonomo, dell'imprenditore di se stesso e predicano che il posto fisso è finito per sempre, che il futuro appartiene all'intraprendenza individuale, che il lavoro c'è e ci sarà: basta saperlo cercare e avere le carte in regola per ottenerlo» (De Masi, 2017, p. 118).

⁷ Ha scritto Luciano Gallino a tal proposito: «Coloro che trascorrono nella precarietà lunghi periodi finiscono per percepire se stessi in modo diverso dagli altri. Sviluppano nuovi atteggiamenti e linguaggi» (Gallino, 2009, p. 77).

conferma di quanto stiamo dicendo, un recente studio pubblicato dalla Caritas⁸ sottolinea che in dieci anni il tasso di disoccupazione a Roma è passato dal 7,2% al 9,8%. Ci dice, inoltre, che la disoccupazione giovanile è al 40,2% (15-24 anni) e che i Neet e cioè coloro che non studiano e non lavorano nella sola capitale hanno raggiunto il 22,5% nella fascia 15-29 anni. Il risultato di tutto ciò è che nelle nostre città crescono i cosiddetti “comportamenti della disperazione” e con essi gli esercizi commerciali che li alimentano e li rendono concretamente possibili e cioè quelli legati al gioco d’azzardo (slot machine, sale bingo, videolottery, ecc.) e i “compro oro”, attività che hanno ormai modificato il paesaggio delle nostre metropoli, soprattutto nelle zone più periferiche, dove offrono l’illusione di un riscatto dalla disoccupazione e dalla quotidiana disperazione⁹.

Già nella Berlino degli anni ‘30, in piena crisi economica, Siegfried Kracauer aveva ben descritto questi meccanismi, arrivando ad affermare che le masse, strette nella morsa della disoccupazione, dell’inflazione e della miseria «non hanno proprio più altra chance che la fortuna» (Kracauer, 2004, p. 90). Per il sociologo berlinese si trattava prevalentemente di disoccupati, di perdigiorno, di esistenze disperate che spinte dal desiderio di guadagnare una minima quantità di denaro per sopravvivere, erano pronte a perdere anche quel poco che avevano, convinti che la fortuna potesse aiutare soltanto quanti erano da parte loro disposti ad aiutarla. In tal senso, è possibile affermare che di fronte alle incertezze della vita quotidiana, uomini e donne estromessi dal processo produttivo cercano di trasformare la loro vita in un gioco senza fine, poiché solo il gioco è in grado di semplificare la realtà rendendola più tollerabile e comprensibile. Da qui, allora, è possibile spiegare il successo che il gioco d’azzardo, nelle sue diverse forme, ha avuto e continua ad avere nelle società del capitalismo estremo.

In *Metamorfosi del lavoro. Crisi della ragione economica*, Gorz afferma che chi vive la disoccupazione sviluppa un sentimento di esclusione e di marginalità. Un sentimento che prende concretamente forma in quelle che sono state definite come vere e proprie *periferie del mondo del lavoro* che comprendono tutta quella galassia di lavori o lavoretti che compongono il complesso e variegato mondo del lavoro globale. Mi riferisco principalmente ai lavori a chiamata, alle prestazioni lavorative retribuite con i buoni lavoro (voucher) di cui ci dà un quadro esaustivo e nello stesso tempo drammatico

⁸ Per maggiori dettagli vedi: Rapporto Caritas, «La povertà a Roma: un punto di vista», Novembre, 2017. <http://www.caritasroma.it/2018/03/il-dossier-caritas-in-cifre-2017/>

⁹ Su questo argomento rinvio all’interessante inchiesta condotta da Fabrizio Gatti per L’Espresso dal titolo: *Gli italiani si rovinano mentre i privati lucrano. Così siamo diventati il paese delle slot machine*, L’Espresso, 7 febbraio, 2017.

Marta Fana in un bel lavoro pubblicato recentemente con il titolo *Non è lavoro, è sfruttamento* dove ci ricorda, in relazione alla trasformazione del lavoro, che nel giro di pochissimo tempo siamo passati dalla generazione mille euro al mese dei primi anni duemila a quella dei cinquemila euro l'anno con i voucher o altri dispositivi precari fino ad arrivare alla normalizzazione del lavoro gratuito dove «la gratuità del lavoro è assunta a preconditione per ottenere un lavoro remunerato domani» (Fana, 2017, p. 72). In poche parole, si sta realizzando quanto Gorz affermava già alla fine degli anni '80 e cioè «la società si dividerebbe in una nuova forma: da una parte gli attivi, sempre meno numerosi, che occupano impieghi stabili, qualificati e relativamente ben pagati; dall'altra i destinati ai *bad jobs*, ai padroni specializzati nello sfruttamento di una manodopera sottopagata, allo status di cittadini di seconda classe» (Gorz, 1994, pp. 56-57). Ed è quanto sta accadendo oggi soprattutto alle nuove generazioni cui è negata qualsiasi possibilità di futuro. Secondo Gorz, uno dei rischi della società contemporanea è di fatto la «rinascita di una classe servile, che l'industrializzazione dopo la seconda guerra mondiale, aveva abolito» (Gorz, 1995, p.15).

Gli esempi a conferma di quanto detto sono molteplici, tra tutti è sufficiente ricordare il caso della Foxconn che qualcuno ha definito come la «metafora della globalizzazione» (Standing, 2014, p. 53). Si tratta del più grande produttore di componenti elettronici del mondo, che può vantare tra i suoi prestigiosi clienti aziende come la Apple, la Dell, la Nintendo, l'HP. Parliamo di un'azienda che può contare circa 900mila persone a libro paga e che, purtroppo, è famosa alle cronache non solo per i bassi salari, ma anche per l'alta intensità di lavoro che richiede ai suoi operai, i quali vengono sfruttati fino all'esaurimento fisico e poi sostituiti come semplice merce usa e getta. Una situazione insostenibile aggravata dal fatto che, negli ultimi anni, all'interno dell'azienda sono aumentati i tassi di suicidio causati dallo stress di iperlavoro e dalle cattive condizioni generali all'interno della fabbrica.

Tutto questo per dire che se non si accettano le condizioni del mercato si è fuori dal mondo del lavoro, senza nessuna opportunità di poter essere reintegrati. Il rischio è di scivolare nel limbo della “sottoclasse” (Bauman, 2004) e cioè di coloro che non appartengono a nessuna classe sociale e che non hanno possibilità di esservi riammessi proprio perché sono privi di qualsiasi ruolo e funzione e quindi senza prospettive di riscatto. Ed è proprio l'entrata nella sottoclasse che ha trasformato radicalmente l'immagine del disoccupato, il quale viene dipinto ormai come un individuo non impiegabile, vittima dei suoi stessi errori e incapace di accontentarsi di un lavoro o del salario che gli si offre. In realtà – ci ricorda Luciano Gallino – «un simile sospetto connota tipicamente lo schema interpretativo del mondo del lavoro sin dal primo

Ottocento: se uno è senza lavoro, in fondo la responsabilità è quasi certamente sua» (Gallino, 2014, p. 45).

Sulle stesse posizioni André Gorz, il quale afferma che per spiegare la crescita della disoccupazione e del lavoro sempre più frammentato e saltuario è necessario mascherare i fatti reali e soprattutto inventare altri tipi di spiegazioni. In altri termini, per lo studioso francese, bisognerà dire che «i disoccupati e precari non vogliono veramente lavorare, che mancano attitudini professionali sufficienti, che vengono indotti alla pigrizia da indennità di disoccupazione troppo generose ecc. Si aggiungerà che tutta questa gente riceve salari troppo elevati per il poco che sa fare, al punto che l'economia, dovendo sopportare oneri eccessivi, non ha più il dinamismo necessario per creare un numero crescente di posti di lavoro. E la conclusione sarà: 'per sconfiggere la disoccupazione, bisogna lavorare di più'» (Gorz, 1995, p. 83).

Il risultato di tutto ciò è che nella società contemporanea si è sviluppata la convinzione che la *disoccupazione* sia il risultato di scelte personali errate, di progetti sbagliati, di aspettative irraggiungibili. Pertanto, ciò che un tempo veniva considerata come un'ingiustizia collettiva da affrontare unendo le forze di tutti, ora è vista come una colpa individuale che ricade con tutta la sua drammaticità sugli esclusi stessi¹⁰.

3. André Gorz e il lavoro come attività essenziale dell'uomo

Da qui una serie di interrogativi: ci sono soluzioni a tutto ciò? Qual è la strada da percorrere per recuperare il significato profondo del lavoro e, legato ad esso, la dignità del lavoratore e del cittadino? E, nello stesso tempo, quali misure possono essere messe in campo per contrastare la povertà, l'esclusione sociale e l'insicurezza economica che inevitabilmente derivano dalla crisi del lavoro?

Ci dice chiaramente Gorz che «quando il processo produttivo esige sempre meno lavoro e distribuisce sempre meno salario, a tutti si impone, poco alla volta, un fatto evidente: non è più possibile riservare il diritto a un reddito alle sole persone che occupano un posto di lavoro né, soprattutto, far dipendere il livello del reddito dalla quantità di lavoro fornita da ciascuno» (Gorz, 1995, p. 222). Da qui, l'idea di assicurare un reddito garantito indipendentemente dal lavoro o dalla quantità di lavoro a tutti i cittadini. Come ci ricorda lo studioso francese, si tratta di un'idea che ciclicamente si è diffusa in tutto il mondo capitalistico industrializzato e che ha trovato sostenitori tanto a sinistra quanto a destra. Negli anni '50 negli Stati Uniti ha trovato il sostegno

¹⁰ Su questa interpretazione della disoccupazione vedi Bauman (2007).

da democratici di sinistra e da neoliberisti come Milton Friedman. Addirittura, Richard Nixon – continua Gorz – aveva presentato un disegno di legge in questo senso respinto dal Senato per pochissimo nel 1972. Perfino alcuni neoliberisti europei sognano ora di sostituirlo al sistema di previdenza esistente. In Europa, la discussione di un reddito separato dal lavoro si è riaccesa all’inizio degli anni ‘80 e non ha mai smesso di agitare gli animi. Insomma, con fasi alterne, la questione del reddito di base è progressivamente ricomparsa e oggi è di nuovo al centro del dibattito¹¹.

La questione è senz’altro controversa: è giusto garantire un reddito di base a tutti? Senza chiedere in cambio una contropartita lavorativa? Ma, soprattutto, è una misura attuabile? È utile per contrastare la crescente disuguaglianza sociale e la proletarizzazione di fasce sempre più crescenti di popolazione a partire dalle giovani generazioni? Recentemente Zygmunt Bauman ha affermato che sono sempre di più gli studiosi che, negli ultimi anni, si sono impegnati a raccogliere prove empiriche relative al fatto che elargire denaro alle persone senza chiedere particolari prestazioni lavorative in cambio può rappresentare, contrariamente a quanto afferma una vasta schiera di critici, un buon affare per il bilancio dello Stato e della ricchezza nazionale (Bauman, 2017, pp. 109-110). Si tratta di un’idea già avanzata da alcuni grandi pensatori della storia come Thomas More, il quale ne aveva anticipato qualche aspetto nel suo *Utopia* del 1516, così come da numerosi premi Nobel e da importanti pensatori di diverso orientamento politico.

Uno degli studiosi che recentemente ha alimentato il dibattito sul tema è sicuramente Rutger Bregman, il quale, con un libro dal titolo *Utopia per realisti. Come costruire davvero il mondo ideale*, ha dato vita in Olanda ad un movimento per il reddito universale di base che ha avuto grande risonanza internazionale (Bregman, 2017). Bregman è convinto che non ci sia mai stata un’epoca tanto matura come quella contemporanea per l’introduzione di tale misura, capace di contrastare gli effetti della flessibilità e di garantire maggiore sicurezza tra i lavoratori. L’erogazione del reddito di base permette ai poveri di liberarsi dalla “trappola” del welfare «spronandoli a cercare un lavoro pagato con reali possibilità di crescita e avanzamento» (Bauman, 2017, p. 43). Lo studioso olandese, infatti, ci invita a superare il sistema di welfare così come lo conosciamo perché tipico di una società del lavoro che oggi

¹¹ In termini molto generali e con qualche semplificazione possiamo affermare che la differenza tra reddito minimo garantito e reddito di base è data dal fatto che il primo è una forma di sostegno economico riservata a coloro che hanno difficoltà ad inserirsi o reinserirsi nel mondo del lavoro; il secondo (basic income) prevede l’istituzione di un reddito che viene elargito a tutti gli individui indipendentemente dalla loro condizione economica e dall’attività lavorativa effettuata. Due misure di intervento differenti che spesso vengono utilizzate come sinonimi generando non poche contraddizioni.

appare anacronistica e soprattutto perché è degenerato in un sistema di sospetto e di vergogna che anziché ridistribuire ricchezza e sicurezza contribuisce a rafforzare lo stigma che colpisce chi, per sopravvivere, è costretto a ricevere assistenza. Al contrario, invece, «la filosofia su cui si fonda il reddito universale di base promette e promuove non l'esclusione ma l'inclusione, non la frammentazione dei legami di solidarietà e la divisione sociale ma la solidarietà sociale e l'integrazione della società» (Bauman, 2017, p. 111). Certamente il progetto di società proposto da Rutger Bregman è più ambizioso poiché ci invita a ridurre i consumi, ad introdurre la settimana lavorativa di quindici ore e tutta una serie di misure importanti per un ripensamento totale della società e del suo sistema organizzativo. In tutto ciò, il reddito di base appare essere quindi «la soluzione per un problema ancora più grande: la scomparsa del lavoro» (Bauman, 2017, p. 106).

Appare di fondamentale importanza all'interno di questo dibattito riflettere su alcune preoccupazioni espresse da André Gorz in un piccolo ma intenso volume dal titolo *Il lavoro debole. Oltre la società salariale*, in cui si interroga attentamente sulle “promesse” e le “insidie” nascoste nel reddito di cittadinanza¹². Gorz teme che questa misura possa permettere di «impiegare persone pagando il loro lavoro al di sotto del minimo di sussistenza poiché tale sussistenza viene assicurata dal reddito sociale di sostegno» (Gorz, 1994, p. 57). In altri termini, tale tipo di reddito potrebbe fornire ai datori di lavoro «una manodopera a prezzi stracciati il cui salario non sarebbe stato, dopo tutto, che un reddito di sostegno» (Gorz, 1994, p. 55). La conseguenza di tutto ciò sarebbe un'ulteriore divisione della società tra lavoratori stabili e ben pagati e lavoratori poveri e precari costretti a guadagnarsi da vivere con uno dei tanti “lavoretti” che costellano il variegato mondo della *gig economy*. Gorz rifiuta tale divisione e, in particolare, la scissione della società in lavoratori permanenti di pieno diritto ed esclusi, ricordandoci che «una distribuzione di sussidi che dispensi da ogni lavoro dispensa anche la società dal far accedere ognuno alla pienezza dei suoi diritti» (Gorz, 1994, p. 70). Per lo studioso francese, infatti, non può esistere la garanzia di un reddito indipendente dal lavoro, ma deve rimanere centrale il legame indissolubile tra il diritto al reddito e il diritto al lavoro. «Ogni cittadino deve avere diritto a un livello di vita normale, ma ognuno deve anche avere la possibilità (il diritto e il dovere) di fornire alla società l'equivalente in lavoro di ciò che consuma: il diritto, insomma di guadagnarsi da vivere, il diritto di non dipendere, per

¹² In questo scritto si è voluto recuperare la posizione sul reddito di cittadinanza o reddito di esistenza sostenuta da André Gorz nel corso degli anni '90. Negli anni successivi, infatti, le preoccupazioni e i dubbi espressi dallo studioso francese lasciano spazio ad una maggiore fiducia nei confronti di questa misura della quale evidenzia le potenzialità “eversive” e di superamento del capitalismo.

la sussistenza, dalla buona volontà di chi detiene *il* potere di decisione in campo economico. L'unità indissolubile di diritto al reddito e diritto al lavoro è per ciascuno la base della cittadinanza» (Gorz, 1995, p. 225). Qui Gorz rimarca l'importanza del lavoro, e non del "lavoretto", come diritto sociale e politico e quindi parte integrante dell'essenza dell'essere umano e forma principale d'interazione dell'uomo con il mondo (Wolff, 2018, p. 92). Solo quando ciò sarà effettivamente compreso allora sarà possibile restituire al lavoro il suo ruolo effettivo all'interno della società e immaginare una società diversa in cui: «il tempo della vita non deve essere più gestito in funzione del tempo di lavoro; è il lavoro che deve trovare il suo posto, subordinato, in un progetto di vita» (Gorz, 1995, p. 105).

Bibliografia

- Bauman Z. (2000), *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano.
- Bauman Z. (2002), *Modernità liquida*, Laterza, Bari.
- Bauman Z. (2004), *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, Città Aperta, Troina.
- Bauman Z. (2007), *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Erickson.
- Bauman Z. (2017), *Retrotopia*, Laterza, Bari.
- Bedeschi G. (2002), *Introduzione a Marx*, Laterza, Bari.
- Bregman R. (2017), *Utopia per realisti. Come costruire davvero il mondo ideale*, Feltrinelli, Milano.
- De Masi D. (2017), *Lavorare gratis, lavorare tutti. Perché il futuro è dei disoccupati*, Rizzoli, Milano.
- De Masi D. (2018), *Il lavoro nel XXI secolo*, Einaudi, Torino.
- Di Fazio M. (2018), *Italian Job. Viaggio nel cuore nero del mercato del lavoro italiano*, Sperling & Kupfer, Milano.
- Fana M. (2017), *Non è lavoro, è sfruttamento*, Laterza, Bari.
- Finn E. (2018), *Che cosa vogliono gli algoritmi. L'immaginazione nell'era dei computer*, Einaudi, Torino.
- Gallino L. (2009), *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*, Laterza, Bari.
- Gallino L. (2014), *Vite rinviate. Lo scandalo del lavoro precario*, Laterza-Repubblica, Bari.
- Gatti F. (2017), *Gli italiani si rovinano mentre i privati lucrano. Così siamo diventati il paese delle slot machine*, in *L'Espresso*, 7 febbraio.
- Gorz A. (1994), *Il lavoro debole. Oltre la società salariale*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Gorz A. (1995), *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Gorz A. (2003), *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Kracauer S. (2004), *Strade a Berlino e altrove*, Pendragon, Bologna.

- Mongardini C. (2009), *L'epoca della contingenza. Tra vita quotidiana e scenari globali*, FrancoAngeli, Milano.
- Marx K. (2004), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di Norberto Bobbio, Einaudi, Torino.
- Van Parijs P., Vanderborght Y., (2017), *Il reddito di base. Una proposta radicale*, il Mulino, Bologna.
- Rapporto Caritas (2017), *La povertà a Roma: un punto di vista*, Novembre, testo disponibile al sito: <http://www.caritasroma.it/2018/03/il-dossier-caritas-in-cifre-2017/>
- Rossi E. (2015), *Esistenze subalterne: riflessioni sulle classi sociali nella società del capitalismo estremo*, in Antonelli F., Rosato V., Rossi E., a cura di, *Il porto del disincanto. Scritti in onore di Maria Luisa Maniscalco*, FrancoAngeli, Milano.
- Rossi E. (2017), *La sociologia degli impiegati: Luciano Gallino legge Siegfried Krauer*, in Pacelli D., a cura di, *Le cose non sono quelle che sembrano. Contributi teorico-analitici per una sociologia "non ovvia". Sulla traccia di Luciano Gallino*, FrancoAngeli, Milano.
- Staglianò R. (2018), *Lavoretti. Così la sharing economy ci rende tutti più poveri*, Einaudi, Torino.
- Standing G. (2014), *Precari. La nuova classe esplosiva*, il Mulino, Bologna.
- Wolff J. (2018), *Perché leggere Marx*, il Mulino, Bologna.

Dalla Knowledge Society alla Competence Society. Alcune considerazioni sul ruolo del lavoro nelle politiche educative nell'età del neoliberismo

di *Elena Gremigni*

1. Introduzione

Il modello educativo che si è andato affermando nel mondo occidentale è stato a lungo fondato pressoché esclusivamente sulla misurazione delle “conoscenze” teoretiche acquisite. Tuttavia, in assenza di adeguati interventi perequativi, l'accento posto su queste forme di sapere ha prodotto meccanismi di esclusione soprattutto all'interno di sistemi di istruzione precocemente segmentati, rendendo determinante il ruolo del capitale socioeconomico e culturale delle famiglie di provenienza sui risultati conseguiti e sulle opportunità educative degli studenti.

A partire dagli anni Sessanta, in conseguenza delle trasformazioni sociali che hanno condotto a un processo di scolarizzazione di massa, le istituzioni educative hanno avviato un ripensamento della metodologia dell'istruzione in termini di inclusione, introducendo obiettivi progressivi di apprendimento e di “abilità” da valutare sulla base di modelli di derivazione anglosassone mutuati dalla tassonomia di Bloom (Bloom *et al.*, 1956; Krathwohl, Bloom e Masia, 1964). La ridefinizione delle finalità dell'istruzione in base alle potenzialità cognitive degli studenti ha successivamente prodotto la diffusione di forme di didattica finalizzate all'acquisizione di obiettivi minimi che, da una parte, hanno favorito l'inclusione nei gradi più bassi della formazione, ma dall'altra hanno mantenuto sostanzialmente immutati i dispositivi di riproduzione sociale presenti nei livelli più elevati del percorso di studi, come ha osservato Pierre Bourdieu nelle ricerche compiute sui processi selettivi presenti nelle istituzioni educative in Francia (Bourdieu, 1993, 1994; Bourdieu e Passeron, 1964, 1970).

Con la diffusione di politiche neoliberiste e la conseguente crisi del *Welfare State*, la “mano destra” degli organismi statali, ovvero l'apparato burocratico di vertice secondo l'espressione utilizzata da Bourdieu, si è progressivamente ritirata dalla società civile abbandonando di fatto a se stessa la

“mano sinistra”, l’insieme dei dipendenti pubblici che operano nel campo sociale (educatori, insegnanti, personale sanitario etc.) (Bourdieu, 1998). Questa situazione ha determinato una crisi dei sistemi educativi per le difficoltà dovute alla necessità di conciliare gli obiettivi di inclusione e solidarietà con le logiche di produttività e competitività proprie della mutata realtà sociale (Bourdieu, 1993). La crescente espansione dei processi di globalizzazione ha infatti prodotto l’abbattimento delle barriere dei mercati nazionali, con conseguenti azioni di delocalizzazione delle imprese e ristrutturazione del mercato del lavoro. Questa flessibilità dei flussi di merci e persone unita a una accelerazione della velocità di circolazione delle informazioni ha favorito la nascita della *New/Net/Knowledge Economy*, una nuova configurazione “liquida” del capitalismo (Bauman, 2000).

In questo contesto in continuo mutamento la formazione del “capitale umano” (Becker, 1964; Schultz, 1971; Stehr, 1994, 2001) ha assunto un ruolo centrale all’interno di quella che si è venuta configurando sempre più come una *Knowledge Society* (Boutang, 2011; Drucker, 1993, 1994; Fumagalli, 2011; Gorz, 2003; Kumar, 1995; Lane, 1966; Pastore, 2015; Rullani, 2004; Vercellone, 2006). Paradossalmente però, a dispetto del nome attribuito al nuovo paradigma di società emergente, la conoscenza sembra aver perduto progressivamente la sua dimensione teoretica per trasformarsi in uno strumento per il mercato del lavoro. La nuova veste assunta dal modo di produzione capitalistico ha favorito l’emergere di un modello educativo basato su forme di efficiente standardizzazione di pratiche finalizzate a una utilitaristica allocazione delle risorse umane (Bourdieu, 1993; Bourdieu, 1998).

Non è un caso che a partire dagli anni Novanta alcuni organismi internazionali come l’Unione Europea e l’UNESCO abbiano iniziato a definire una nuova metodologia di istruzione fondata sull’apprendimento per “competenze” (*competence*), un termine utilizzato già da almeno due decenni nell’ambito delle scienze del lavoro, dell’organizzazione e del management. Il costrutto teorico delle “competenze” presenta in realtà una complessa polisemia¹, al punto che anche all’interno della corrente filosofica del pragmatismo e nella pedagogia di Dewey possono essere rintracciati alcuni concetti che ne definiscono diversi aspetti essenziali (Benadusi, 2018; Viteritti, 2018). Nei documenti emanati dall’Unione Europea sono presenti alcuni richiami a queste fonti, con una attenzione particolare alla necessità di andare oltre lo

¹ La stessa scelta di utilizzare il termine al plurale o al singolare implica due prospettive diverse (Viteritti, 2018): nel primo caso rimanda a una visione atomistica della formazione, intesa come uno strumento finalizzato a moltiplicare le risorse spendibili nelle diverse situazioni di vita o lavoro; nel secondo indica una forma di metacognizione pratica e sociale da sviluppare attraverso i processi educativi per consentire all’individuo di mobilitare tutte le proprie risorse nei diversi contesti (Ajello, 2002).

sviluppo di semplici abilità strumentali e di insegnare competenze civiche che possano favorire l'inclusione sociale, il rispetto dei diritti fondamentali e promuovere la tolleranza (European Council, 2018b). La scelta stessa del termine e alcune delle esplicitazioni che ne sono state date sembrano tuttavia definire la competenza soprattutto come un *job requirement* piuttosto che un *life requirement*.

Nei paragrafi seguenti cercheremo di mostrare come dalle indicazioni degli organismi internazionali emerga prevalentemente un orientamento teso a conformare i modelli educativi alle nuove richieste del mercato del lavoro. In particolare saranno esaminati il ruolo pervasivo assunto dalla cultura dell'imprenditorialità di matrice neoliberista e i suoi effetti all'interno dei processi formativi in termini di responsabilità individuale attribuita agli studenti. Da ultimo saranno analizzati i principali interventi normativi e le riforme attuate in Italia, in conformità alle indicazioni europee, in materia di competenze lavorative e alternanza scuola-lavoro, cercando di evidenziarne le principali criticità con riferimento soprattutto alle disuguaglianze di opportunità educative ancora oggi presenti nel sistema scolastico nazionale.

2. Competenze “chiave” e mondo del lavoro

In ambito educativo, il concetto di “competenza” trova una chiara legittimazione a partire dalla pubblicazione del *Libro Bianco dell'Istruzione* (Cresson e Flynn, eds., 1995) e del rapporto della commissione dell'UNESCO coordinata da Jacques Delors (et al., 1996). Il contesto e le definizioni che vengono date del termine sembrano rimandare espressamente alla cultura del lavoro e indicano la volontà di collocare in primo piano lo sviluppo di attitudini spendibili in campo lavorativo. La “competenza” è infatti definita «a mix, specific to each individual, of skill in the strict sense of the term, acquired through technical and vocational training, of social behavior, of an aptitude for teamwork, and of initiative and a readiness to take risks» (Delors et al., 1996, p. 89).

È interessante osservare come questa definizione sia tutt'altro che neutrale e riveli una chiara matrice neoliberista, dato l'accento posto sull'individuo e sulla sua capacità di assumere “rischi”, senza alcun riferimento a eventuali ammortizzatori sociali pubblici.

L'attenzione dell'Unione Europea alla individuazione di nuovi obiettivi formativi più allineati con la richiesta di posizioni lavorative sempre più flessibili costituisce uno dei cardini della strategia di Lisbona (European Council, 2000) che è stato successivamente delineato attraverso la definizione delle otto competenze “chiave” per la società del XXI secolo (European Council, 2006,

2018a). Nell'ambito del *Lifelong Learning Programme*, l'Unione Europea ha esplicitamente riconosciuto la necessità di definire nuove competenze di base, da sviluppare attraverso l'apprendimento permanente, come risposta essenziale alle trasformazioni in atto nella società. In particolare, il documento del Parlamento e del Consiglio europeo del 18 Dicembre 2006 elenca le seguenti competenze “chiave”: comunicazione nella madre lingua, comunicazione nelle lingue straniere, competenza matematica, competenze di base in scienza e tecnologia, competenza digitale, imparare a imparare, competenze sociali e civiche, spirito di iniziativa e imprenditorialità, consapevolezza ed espressione culturale (European Council, 2006). Si tratta di competenze che in una certa misura rimandano a valori altamente condivisi e rappresentano un tentativo di rendere operativi alcuni dei principi contenuti nella *Dichiarazione universale dei diritti umani*. Nel documento sono tuttavia rintracciabili espressioni che evidenziano come l'obiettivo principale delle raccomandazioni sia quello di sottolineare «the importance of integrating people into the labour market» (European Council, 2006).

Questo orientamento delle politiche educative verso le richieste del mercato globale è stato promosso anche attraverso l'introduzione di un sistema in grado di confrontare i livelli di formazione raggiunti dai cittadini europei – l'*European Qualifications Framework* (EQF) (European Council, 2008, 2017) – articolato in “conoscenze” (*knowledge*), “abilità” (*skills*) e “competenze” (*competences*). L'indicazione delle “competenze” in questo contesto sembrerebbe avere lo scopo di segnalare azioni educative in grado di andare oltre lo sviluppo di semplici abilità strumentali. Tuttavia emerge in modo chiaro che l'autonomia in campo lavorativo a cui si fa riferimento riguarda quasi esclusivamente le competenze e i livelli più alti dell'EQF, mentre si sottolinea sempre più l'attenzione alla dimensione professionalizzante della formazione, anche mediante la valorizzazione delle competenze trasversali o *soft skills*.

Con la strategia “Europa 2020” (European Commission, 2010) è stata in seguito ribadita la necessità di innalzare i livelli di apprendimento per favorire l'inserimento dei giovani nel mercato del lavoro e, successivamente, la Commissione europea ha incoraggiato un ripensamento dell'istruzione nell'ottica di una formazione che contempli tirocini e periodi di apprendistato (European Commission, 2012, 2013b). Proposte per facilitare la transizione dalla scuola al mondo del lavoro e per estendere la pratica del *dual system* (scuola/lavoro) sono presenti anche nelle raccomandazioni del Consiglio Europeo “Garanzia giovani” (European Commission, 2013a) e nel progetto “Alleanza Europea per l'Apprendistato” (European Council, 2013).

La necessità di allineare gli obiettivi educativi al mercato del lavoro è stata sottolineata anche dall'OECD che, con un orientamento ancor più pragmatico e strumentale di quanto indicato dall'Unione Europea, ha avviato dal

2010 la cosiddetta *Skills Strategy* allo scopo di promuovere riforme volte a implementare le abilità necessarie alla coesione sociale e allo sviluppo economico (OECD, 2017).

Inoltre l'Unione Europea ha sottolineato il ruolo strategico che all'interno dei processi formativi dovrebbe assumere la competenza relativa allo spirito di iniziativa e all'imprenditorialità («sense of initiative and entrepreneurship», European Council, 2006), volta a favorire un nuovo modello di mercato non più fondato sul prevalente lavoro dipendente. Le comunicazioni della Commissione europea invitano espressamente a un ripensamento dei modelli educativi per ottenere migliori condizioni socioeconomiche, aumentare i posti di lavoro, rafforzare le competenze del “capitale umano” e accrescere la competitività (European Commission, 2012, 2016).

È soprattutto con il quadro europeo *EntreComp: The Entrepreneurship Competence Framework* (Bacigalupo *et al.*, 2016) che la competenza imprenditoriale sembra aver assunto una funzione centrale nei processi formativi, divenendo una meta-competenza che dovrebbe orientare tutte le altre competenze. La competenza imprenditoriale comprende quindici sotto-competenze tra loro interdipendenti² che possono essere valutate sulla base di obiettivi articolati su otto livelli. Le idee etiche e i valori sono indicati come sotto-competenze che concorrono allo sviluppo della competenza imprenditoriale, e anche la rappresentazione grafica del modello proposto indica in modo chiaro la centralità di quest'ultima rispetto agli altri elementi collocati attorno all'obiettivo primario.

L'*EntreComp Framework* stigmatizza i comportamenti non etici e invita le persone a riflettere su «sustainable long-term social, cultural and economic goals» (Bacigalupo *et al.*, 2016, p. 26). Tuttavia, tutti i valori che non sono traducibili in una impresa economicamente sostenibile sembrano essere esclusi dall'*EntreComp*. Nell'appendice che elenca gli otto livelli di competenza per ciascuna sotto-competenza non vi è infatti traccia di valori altruistici o comunque fondati su una condivisione delle risorse che non sia puramente strumentale per gli obiettivi da raggiungere (Bacigalupo *et al.*, 2016, pp. 23-35).

I livelli di *proficiency* non sono neppure descritti in terza persona come

² Nella rappresentazione grafica contenuta in *EntreComp*, le quindici sotto-competenze che si diramano a raggiera dalla centrale *Entrepreneurship Competence* sono suddivise in tre aree: *Ideas and Opportunities* (idee etiche e sostenibili, idee di valore, *vision*, creatività, riconoscere le opportunità), *Resources* (autoconsapevolezza e autoefficacia, motivazione e perseveranza, mobilitare risorse, conoscenze economico-finanziarie, mobilitare gli altri), *Into Action* (prendere l'iniziativa, pianificare e gestire, fronteggiare incertezza e rischio, lavorare con gli altri, imparare dall'esperienza) (Bacigalupo *et al.*, 2016).

di prassi («è in grado di»), ma direttamente in prima persona, con una ripetizione continua dell'espressione «I can» («sono in grado di») che sembra collidere con il richiamo al lavoro in team che pure costituisce una delle sotto-competenze (Latempa, 2018).

Questo accento posto sull'individuo che deve apprendere a diventare artefice del proprio destino lavorativo anche attraverso forme di autopromozione che mutano il loro linguaggio dal marketing dei prodotti commerciali costituisce una chiara espressione del paradigma neoliberista oggi ampiamente diffuso (Dardot e Laval, 2009) che è stato accolto anche nella legislazione scolastica italiana.

3. Educazione al lavoro e all'imprenditorialità nella scuola italiana

Lo Stato italiano allo scopo di superare la distanza tra formazione e attività lavorativa ha adottato da tempo la certificazione delle competenze nei diversi cicli di istruzione³ tenendo conto delle indicazioni europee. Tuttavia è soltanto con la L. 13 Luglio 2015, n. 107⁴ che le competenze sono diventate centrali nella formazione degli studenti italiani.

La legge nota come “Buona scuola” prevede che le scuole adottino un piano triennale dell'offerta formativa (PTOF) nel quale devono essere individuati gli interventi che si intendono effettuare per ampliare o potenziare le competenze degli studenti. Le aree nelle quali la L. 107/2015 invita a intervenire corrispondono alle principali competenze “chiave” indicate dall'Unione Europea: linguistiche, con particolare riferimento alla lingua italiana e all'inglese, matematico-logiche e scientifiche, digitali, in materia di cittadinanza attiva e democratica, giuridiche economico-finanziarie e di educazione all'autoimprenditorialità. A queste competenze si aggiunge l'invito a incrementare l'alternanza scuola-lavoro, che diviene una attività obbligatoria proprio con l'applicazione della L. 107/2015.

L'alternanza scuola-lavoro era stata già introdotta nel sistema educativo italiano (L. 28 Marzo 2003, n. 53; D.Lgs. 15 Aprile 2005, n. 77; D.P.R. 15 Marzo 2010, nn. 87-89; L. 8 Novembre 2013, n. 128).

È solo con la L. 107/2015 (art. 1, co. 33-43) tuttavia che le attività di alternanza scuola-lavoro – indicate sin dall'inizio come una delle aree principali su cui intervenire per il miglioramento del percorso educativo (art. 1,

³ In Italia la certificazione delle competenze, già prevista dal D.P.R. 8 Marzo 1999, n. 275, art. 10, è stata introdotta dal D.M. 22 Agosto 2007, n. 139 e dal D.M. 27 Gennaio 2010, n. 9. Si vedano in proposito anche il D.Lgs. 13 Aprile 2017, n. 62 e il D.M. 3 Ottobre 2017, n. 742.

⁴ Nel 2017 sono stati emanati i decreti attuativi della L. 107/2015: D.Lgs. 13 Aprile 2017, nn. 59-66.

co. 7) – superano il carattere episodico e occasionale per diventare davvero parte integrante della formazione degli studenti. L’art. 1, co. 33, stabilisce infatti che «i percorsi di alternanza sono inseriti nei piani triennali dell’offerta formativa». In particolare, si indica la necessità di effettuare almeno 400 ore nel secondo biennio e nell’ultimo anno degli istituti tecnici e professionali e almeno 200 ore nel triennio dei licei.

La L. 107/2015 e il “Jobs Act” sono stati ritenuti due importanti strumenti complementari per adeguare le competenze alle richieste del mercato del lavoro, favorire l’occupazione e superare così la crisi economica ancora in atto. Il limite principale di questi provvedimenti tuttavia sembra proprio risiedere nell’idea che l’elevata disoccupazione, causata dalla recessione economica e dalla contrazione della domanda interna, possa essere superata con misure riguardanti l’offerta di lavoro, a partire da una riduzione del suo costo. Ma la diminuzione del costo del lavoro, anche se può contribuire a rilanciare le esportazioni, di fatto deprime i consumi interni e in un contesto nel quale l’economia ristagna appare difficile rilanciare la domanda di lavoro.

Una criticità che è emersa al momento della applicazione della L. 107/2015 è stata proprio la difficoltà di reperire imprese ed enti privati nelle vicinanze delle scuole in alcune aree depresse del territorio italiano. Per l’attività svolta, d’altra parte, gli studenti non percepiscono alcun salario, dato che il tempo trascorso nelle imprese o negli enti pubblici e privati viene ritenuto a tutti gli effetti un periodo di apprendimento mediante esperienze di lavoro. Come precisa il MIUR nella *Guida operativa per la scuola*, i periodi di formazione svolti presso le strutture ospitanti costituiscono infatti soltanto dei tirocini curriculari⁵ e come tali non devono essere retribuiti, rappresentando solo la fase “pratica” del percorso formativo di alternanza scuola-lavoro (MIUR, 2015).

Diverso è il caso della Germania, ad esempio, dove l’alternanza formativa presente nelle *Fachoberschulen* e l’alternanza lavorativa propria del sistema duale delle *Berufsschulen* prevedono la stipulazione di contratti di apprendistato retribuiti. L’impegno lavorativo è più esteso, coerente con il percorso scelto, e offre buone possibilità di essere trasformato in un rapporto di lavoro a tempo indeterminato.

La definizione stessa di alternanza scuola-lavoro per il percorso italiano appare in questo senso inappropriata, dato che il tirocinio da svolgere non si configura come un contratto di lavoro individuale. L’attribuzione dell’etichetta “lavoro” a un tirocinio non retribuito rischia peraltro di naturalizzare

⁵ Sui tirocini curriculari si vedano: la L. 28 Marzo 2003, n. 53, art. 4, la Nota del Ministero del Lavoro n. 4746 del 14 Febbraio 2007 e la Circolare del Ministero del Lavoro n. 24 del 12 Settembre 2011.

l'idea che l'attività lavorativa non preveda necessariamente una retribuzione, contribuendo a rafforzare una tendenza e un immaginario sociale già diffusi nell'epoca della globalizzazione e ormai accolti anche a livello normativo.

Dal momento che il MIUR sottolinea il valore meno professionalizzante e più educativo della via italiana al sistema duale, diventa inoltre più difficile comprendere la decisione di richiedere agli studenti del triennio dei licei l'effettuazione della metà delle ore (200) previste per coloro che frequentano il secondo biennio e ultimo anno degli istituti professionali e tecnici (400). Questa scelta del legislatore sembra infatti sottendere l'idea che il tirocinio richiesto agli studenti, piuttosto che rappresentare un momento importante di formazione e crescita individuale, si avvicini molto a una attività di apprendistato professionale, da cui i liceali sono in parte esonerati per la natura più teorica del loro percorso di studi. L'equiparazione del numero di ore di un reale tirocinio formativo nei percorsi liceali e tecnico-professionali, magari da effettuarsi in orario non curricolare, avrebbe potuto invece rappresentare una occasione significativa per superare questa tradizionale distinzione che spesso si traduce in forme di segregazione dovute all'origine socio-economica e culturale degli studenti. È noto infatti che sebbene sia stato evidenziato un lento ma graduale declino delle disuguaglianze nelle opportunità di istruzione in Italia (Barone, 2009; Barone, Luijkx e Schizzerotto, 2010; Breen *et al.*, 2009), il *background* socio-economico e culturale degli studenti risulta incidere ancora in maniera rilevante sui loro percorsi formativi (Ballarino e Checchi, 2006; Ballarino e Schadee, 2006; Bonichi, 2010; Bottani e Benadusi, 2006; Brunello e Checchi, 2007; Checchi, 2010; Cobalti, 2007; Gremigni, 2018; Parziale, 2016; Pitzalis, 2017).

Queste disuguaglianze sono evidenti non solo in senso verticale, in relazione al livello di istruzione conseguito, ma anche in direzione orizzontale, con riferimento ai diversi tipi di percorso di studi intrapreso (Fondazione Giovanni Agnelli, 2009, 2010, 2011). La differenziazione dei percorsi di studio (*tracking*) favorisce una disuguaglianza di opportunità di formazione (Ballarino e Checchi, 2006; Checchi, 2010; Gasperoni, 2008). La tendenza dei genitori benestanti a iscrivere i figli nei percorsi liceali e nelle migliori scuole origina infatti fenomeni di *cream skimming*, una "distinzione" scolastica che rende disomogenea l'utenza dei diversi istituti di istruzione secondaria (Benadusi, Fornari e Giancola, 2010). Il maggiore numero di ore di alternanza scuola-lavoro previsto per gli studenti degli istituti tecnici e professionali, effettuato in parte anche in orario scolastico, finisce per sottrarre tempo alle discipline curriculari, con l'effetto di impoverire la formazione di studenti già svantaggiati, acuendo ulteriormente le disuguaglianze di opportunità educative presenti in Italia (ISTAT, 2018).

Negli anni immediatamente seguenti all'introduzione dell'obbligo di alternanza scuola-lavoro, sono stati attivati numerosi progetti che hanno interessato, ad esempio, 873.470 studenti nel solo a.s. 2016/2017 (MIUR, 2018b). Nonostante l'impegno profuso dai soggetti coinvolti in queste attività, sono emersi numerosi problemi nella attuazione di questi progetti.

In primo luogo l'alternanza scuola-lavoro spesso risulta non attinente con l'indirizzo di studi intrapreso e talora comporta dei costi per gli studenti, dovuti alla necessità di recarsi in luoghi distanti dalla città di residenza o addirittura all'estero⁶. Inoltre le competenze teoriche acquisite a scuola molte volte sono inadeguate per comprendere a fondo la natura del lavoro per il quale si svolge il tirocinio e conseguentemente il ruolo degli adolescenti risulta in gran parte passivo. In altri casi, i percorsi di alternanza vengono svolti all'interno di esercizi commerciali dove le competenze richieste sono tali da consentire un immediato inserimento degli studenti nella attività lavorativa vera e propria. Sono proprio alcuni lavoratori a denunciare in forma anonima sui grandi quotidiani nazionali la diminuzione delle ore di straordinario retribuite in conseguenza dell'inserimento degli studenti in alternanza scuola-lavoro. Anche a causa del ritardo con il quale è stato istituito il Registro nazionale per l'alternanza scuola-lavoro, nel corso dei primi anni di avvio di questo nuovo percorso sono stati segnalati diversi abusi e casi di utilizzo improprio dei tirocinanti. Proprio allo scopo di avere maggiori garanzie e tutele per gli studenti, il 18 Ottobre 2016 il MIUR ha attuato il programma "I Campioni Nazionali dell'Alternanza Scuola-Lavoro", che coinvolge alcune medie e grandi organizzazioni che si sono rese disponibili a offrire circa 27.000 posizioni per i tirocinanti⁷. La presenza tra questi soggetti di imprese il cui nome ha assunto nel tempo anche una valenza simbolica, quale manifestazione diretta dei processi di globalizzazione ed espressione di un mo-

⁶ Secondo l'Unione degli Studenti, da un sondaggio che sarebbe stato effettuato su un campione di 15.000 ragazzi, emergerebbero diversi problemi nella attuazione dei percorsi di alternanza scuola lavoro. In particolare il 57% dei soggetti coinvolti nell'alternanza scuola-lavoro avrebbe dichiarato di aver partecipato a percorsi non inerenti con il proprio percorso di studi e il 38% degli studenti avrebbe ammesso di aver sostenuto delle spese per effettuare l'alternanza. Pur non trattandosi di una rilevazione condotta secondo criteri scientifici, in attesa che tutti gli studenti esprimano la loro valutazione sui percorsi di alternanza scuola-lavoro - come previsto dalla L. 107/2015, art. 1, co. 37 - le informazioni provenienti dal sindacato studentesco evidenziano l'esistenza di alcune criticità nella applicazione della legge (<http://www.unionedeglistudenti.net/sito/>).

⁷ Sono coinvolti nel programma imprese, ordini professionali ed esponenti del terzo settore. I primi soggetti ad aderire sono stati: Accenture, Bosch, Consiglio Nazionale Forense, COOP, Dallara, ENI, Fondo Ambiente Italiano, FCA, General Electric, HPE, IBM, Intesa Sanpaolo, Loccioni, McDonald's, Poste Italiane e Zara. <http://www.istruzione.it/archivio/web/ministero/cs181016.html>

dello culturale chiaramente neolibera, non è stata però accolta favorevolmente da una parte del mondo della scuola.

Le criticità evidenziate dall'alternanza scuola-lavoro sono state stigmatizzate in particolare dall'Unione degli Studenti che ha organizzato cortei e manifestazioni nelle principali città italiane⁸. Il MIUR ha risposto alle richieste degli studenti, garantendo maggiori controlli sulle attività effettuate durante il tirocinio e riducendo le ore di alternanza scuola-lavoro, senza tuttavia promuovere un sostanziale ripensamento di questa esperienza⁹. I decreti attuativi della "Buona scuola" hanno piuttosto confermato la centralità delle competenze e del lavoro nella formazione scolastica. In particolare, in ottemperanza al decreto sulla valutazione e certificazione delle competenze nel primo ciclo e negli esami di stato (D.Lgs. 13 Aprile 2017, n. 62), è stato emanato il D.M. 3 Ottobre 2017, n. 742 che contiene in allegato i nuovi modelli per la certificazione delle competenze per gli studenti delle scuole primarie e secondarie di primo grado che comprendono una sezione dedicata allo "spirito di iniziativa". Il riferimento alla imprenditorialità compare solo in nota, ma si richiede che un bambino al termine della scuola primaria sia in grado di «realizzare semplici progetti» e assumersi «le proprie responsabilità» (D.M. 742/2017, allegato B).

Da questi modelli ministeriali e dal recente Sillabo per la scuola secondaria di secondo grado sull'*Educazione all'imprenditorialità* (MIUR, 2018a) emerge con chiarezza un apparato ideologico teso a orientare la nuova generazione verso una visione fondamentalmente utilitaristica della realtà e dello studio, dove si attribuiscono all'individuo doveri e possibilità fondati su un presunto libero arbitrio privo di condizionamenti sociali, secondo il mito del "self-made-man". Soprattutto si richiede che la colpa in caso di fallimento, nell'ambito della nuova progettualità orientata al lavoro presente nel mondo dell'istruzione, debba essere introiettata dai giovani studenti senza alcun riferimento alle differenti opportunità offerte da un diverso posizionamento nel campo sociale che è funzione della qualità e della quantità di capitali posseduti da ciascun agente. La disuguaglianza sostanziale viene così celata da una uguaglianza formale e in questo senso la scuola sembra continuare a esercitare una forma di violenza simbolica difficile da eradicare (Bourdieu e Passeron, 1970).

⁸ Una delle manifestazioni più partecipate è stata quella che si è svolta il 13 Ottobre 2017.

⁹ Nella Legge di Bilancio 2019, dietro suggerimento del nuovo Ministro dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, Marco Bussetti, sono state ridotte le ore di alternanza scuola-lavoro. Gli studenti che frequentano gli istituti tecnici e professionali dovranno comunque lavorare più ore – rispettivamente 150 e 210 – rispetto a quelli iscritti nei licei (90).

4. Conclusioni

Le indicazioni provenienti dall'Unione Europea, nell'ambito del *Lifelong Learning Programme* (European Council, 2006) e del successivo programma "Europa 2020" (European Commission, 2010), hanno contribuito a delineare un nuovo modello educativo fondato sulle "competenze" (Cresson e Flynn, 1995; Delors *et al.*, 1996) ritenute "chiave" per il sistema capitalistico del nuovo millennio. In particolare, dopo gli effetti della "grande recessione" iniziata nel 2007, che ha aggravato le disuguaglianze di reddito già esistenti (Keeley, 2015), anziché indirizzare le politiche economiche nella direzione di un aumento rilevante degli interventi statali nell'ambito dei mercati, si è preferito attribuire un ruolo centrale alla formazione lavorativa attraverso tirocini e periodi di apprendistato durante l'espletamento della attività di istruzione (European Commission, 2012, 2013a, 2013b; European Council, 2013), sostenendo altresì la cultura dell'imprenditorialità e dello spirito di iniziativa, propri dell'orientamento neoliberista, sin dai gradi più bassi della formazione scolastica (European Council, 2006; Bacigalupo *et al.*, 2016).

Se da una parte appare ancora prematuro compiere una valutazione dei reali effetti sul mercato del lavoro generati dalla applicazione di questi provvedimenti nel campo dell'istruzione, è possibile tuttavia evidenziarne alcune criticità relativamente al modello culturale che viene proposto. Emerge infatti con chiarezza che la cultura umanistica e tutte le forme di conoscenza pura, anziché essere ripensate e integrate con altri saperi, risultano piuttosto marginalizzate per dare un crescente spazio alle competenze acquisite anche attraverso apprendimenti non formali e informali, il cui valore viene riconosciuto dall'Unione Europea (European Council, 2012). Il neoliberismo penetra così nelle scuole e nelle università che vengono a costituire i luoghi deputati attraverso cui promuovere i rapporti con l'industria e la cultura imprenditoriale più adatta alla *Knowledge Economy* (Olssen e Peters, 2005).

La legge 13 Luglio 2015, n. 107 e i successivi decreti attuativi recepiscono le indicazioni dell'Unione Europea riguardo alla promozione delle competenze digitali, nelle lingue straniere e più specificamente di quelle lavorative attraverso l'alternanza scuola-lavoro e la formazione all'imprenditorialità. Il tentativo di superare la tradizionale distinzione tra cultura teoretica e prassi avrebbe potuto rappresentare un passo in avanti verso il cambiamento di un modello di scuola classista ancora fortemente improntato sulla "Riforma Gentile". Tuttavia anche la nuova riforma mantiene inalterata la distinzione tra percorsi liceali e tecnico-professionali, declinando la formazione lavorativa in base all'indirizzo intrapreso, che risulta fortemente orientato dall'origine socio-economica e culturale delle famiglie. La diminuzione dell'orario delle lezioni, già decurtato dai numerosi progetti scolastici, per l'alternanza scuola-

lavoro comporta inoltre una riduzione dei contenuti disciplinari, di quelle “conoscenze” che risultano invece fondamentale anche per l’acquisizione di abilità e competenze (Willingham, 2010) e che gli studenti con un retroterra svantaggiato hanno maggiori difficoltà ad acquisire.

In questo senso la L. 107/2015 non pare rispondere all’esigenza di superare le disuguaglianze di opportunità educative e lavorative ancora oggi presenti in Italia. L’orientamento neoliberista del modello educativo definito dall’Unione Europea, sulla cui base la riforma è stata improntata, d’altra parte, non può condurre a una sostanziale modifica dei meccanismi di riproduzione della struttura dei rapporti sociali esistenti. Le trasformazioni in atto nel mondo dell’istruzione sembrano piuttosto preconizzare l’avvento di una *Competence Society* quale ultima metamorfosi sovrastrutturale di un epifenomeno che affonda le proprie radici nel sistema capitalistico globalizzato.

Bibliografia

- Ajello A.M. (2002), *La competenza*, il Mulino, Bologna.
- Bacigalupo M., Kamylyis P., Punie Y., Van den Brande G. (2016), *EntreComp: The Entrepreneurship Competence Framework*, European Commission, Brussels. DOI:10.2791/593884
- Ball S.J., Vincent C., Kemp S., Pietikainen S. (2004), “Middle Class Fractions, Childcare and the ‘Relational’ and ‘Normative’ Aspects of Class Practices”, *The Sociological Review*, 52, 4: 478-502. DOI: 10.1111/j.1467-954X.2004.00492.x
- Ballarino G., Checchi D. (2006), *Sistema scolastico e disuguaglianza sociale. Scelte individuali e vincoli strutturali*, il Mulino, Bologna.
- Ballarino G., Schadee H. (2006), “Espansione dell’istruzione e disuguaglianza delle opportunità formative nell’Italia contemporanea”, *Polis*, 20, 2: 207-228. DOI: 10.1424/22553
- Barone C. (2009), “A New Look at Schooling Inequalities in Italy and their Trends over Time”, *Research in Social Stratification and Mobility*, 27, 2: 92-109. DOI: 10.1016/j.rssm.2009.04.001
- Barone C., Luijckx R., Schizzerotto A. (2010), “Elogio dei grandi numeri: il lento declino delle disuguaglianze nelle opportunità di istruzione in Italia”, *Polis*, 24, 1: 5-34.
- Bauman Z. (2000), *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Becker G.S. (1964), *Human Capital*, Columbia University Press, New York.
- Benadusi L. (2018), *Le competenze nei sistemi educativi e formativi*, in Benadusi L., Molina S., a cura di, *Le competenze. Una mappa per orientarsi*, il Mulino, Bologna.
- Benadusi L., Fornari R., Giancola O. (2010), “La questione dell’equità scolastica in Italia. Analisi delle performance in scienze dei quindicenni della scuola secondaria superiore”, *Programma Education FGA Working Paper*, 26, 3: 1-69.

- Benadusi L., Molina S., a cura di (2018), *Le competenze. Una mappa per orientarsi*, il Mulino, Bologna.
- Bloom B.S., Engelhart M. D., Furst E. J., Hill W. H., Krathwohl D.R. (1956), *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals. Handbook I: Cognitive Domain*, David McKay Company, New York.
- Bonichi F. (2010), *Istituzioni educative e riproduzione dell'ordine sociale*, in Paolucci G., a cura di, *Bourdieu oltre Bourdieu*, UTET, Torino.
- Bottani N., Benadusi L. (2006), *Uguaglianza e equità nella scuola*, Erickson, Trento.
- Bourdieu P., a cura di (1993), *La Misère du monde*, Éditions du Seuil, Paris.
- Bourdieu P. (1994), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Éditions du Seuil, Paris.
- Bourdieu P. (1998), *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Éditions Liber, Paris.
- Bourdieu P., Passeron J.C. (1964), *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Bourdieu P., Passeron J.C. (1970), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Boutang Y.M. (2011), *Cognitive capitalism*, Polity Press, Cambridge.
- Breen R., Luijkx R., Müller W., Pollak R. (2009), "Long-term Trends in Educational Inequality in Europe: Class Inequalities and Gender Differences", *European Sociological Review*, 26, 1: 31-48. DOI: 10.1093/esr/jcp001
- Brunello G., Checchi D. (2007), "Does School Tracking Affect Equality of Opportunity? New International Evidence", *Economic Policy*, 52: 781-861. DOI: 10.1111/J.1468-0327.2007.00189.x
- Cecchi D. (2010), "Orientamento verso la scuola superiore: cosa conta davvero?", *Ricercazione*, 2, 2: 2015-236.
- Cobalti A. (2007), *Globalizzazione e istruzione*, il Mulino, Bologna.
- Cresson É., Flynn P., eds. (1995), *White Paper on Education and Training. Teaching and Learning - Towards the Learning Society*, European Commission, Luxembourg. http://europa.eu/documents/comm/white_papers/pdf/com95_590_en.pdf
- Dardot P., Laval C. (2009), *La nouvelle raison du monde. Essais sur la société néo-libérale*, La Découverte, Paris.
- Delors J., Al Mufti I., Amagi A., Carneiro R., Chung F., Geremek B., Gorham W., Kornhauser A., Manley M., Padrón Quero M., Savane M.A., Singh K., Stavenhagen R., Won Suhr M., Nanzhao Z. (1996), *Learning: The Treasure Within. Report to UNESCO of the International Commission on Education for the Twenty-first Century*, UNESCO, Paris.
- Drucker P. (1993), *Post-capitalist Society*, HarperBusiness, New York.
- Drucker P. (1994), *Knowledge Work and Knowledge Society. The Social Transformations of this Century*. Conferenza alla John F. Kennedy School of Government della Harvard University. Video visibile all'indirizzo web: <https://iop.harvard.edu/forum/knowledge-workand-knowledge-society-social-transformations-century>
- European Commission (2010), *Europe 2020: A European Strategy for Smart, Sustainable*

- ble and Inclusive Growth*, European Commission, Brussels. <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX:52010DC2020&from=en>
- European Commission (2012), *Rethinking Education: Investing in Skills for Better Socio-economic Outcomes*, European Commission, Brussels. <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX:52012DC0669&from=en>
- European Commission (2013a), *Council Recommendation of 22 April 2013 on Establishing a Youth Guarantee*. European Commission, Brussels. <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=OJ:C:2013:120:FULL&from=EN>
- European Commission (2013b), *Work-Based Learning in Europe. Practices and Policy Pointers*, European Commission, Brussels. http://ec.europa.eu/dgs/education_culture/repository/education/policy/vocational-policy/doc/alliance/work-based-learning-in-europe_en.pdf
- European Commission (2016), *A New Skills Agenda for Europe. Working Together to Strengthen Human Capital, Employability and Competitiveness*, European Commission, Brussels. <https://ec.europa.eu/transparency/regdoc/rep/1/2016/EN/1-2016-381-EN-F1-1.PDF>
- European Council (2000), *Lisbon European Council - 23 and 24 March 2000. Presidency Conclusions*, European Council, Brussels. http://www.europarl.europa.eu/summits/lis1_en.htm?textMode=on
- European Council (2006), *Recommendation of the European Parliament and of the Council of 18 December 2006 on Key Competences for Lifelong Learning (2006/962/EC)*, European Council, Brussels. <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32006H0962&from=EN>
- European Council (2008), *Recommendation of the European Parliament and of the Council of 23 April 2008 on the Establishment of the European Qualifications Framework for Lifelong Learning*, European Council, Brussels. [http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX:32008H0506\(01\)&from=EN](http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX:32008H0506(01)&from=EN)
- European Council (2012), *Council Recommendation of 20 December 2012 on the Validation of Non-formal and Informal Learning*, European Council, Brussels. [http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX:32012H1222\(01\)&from=EN](http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX:32012H1222(01)&from=EN)
- European Council (2013), *European Alliance for Apprenticeships. Council Declaration*, European Council, Brussels. https://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/en/lisa/139011.pdf
- European Council (2017), *Council Recommendation of 22 May 2017 on the European Qualifications Framework for Lifelong Learning and Repealing the Recommendation of the European Parliament and of the Council of 23 April 2008 on the Establishment of the European Qualifications Framework for Lifelong Learning*, European Council, Brussels. [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32017H0615\(01\)&from=EN](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32017H0615(01)&from=EN)
- European Council (2018a), *Council Recommendation of 22 May 2018 on Key Competences for Lifelong Learning (Text with EEA Relevance)*, European Council, Brussels. [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:3-2018H0604\(01\)&qid=1550423002420&from=EN](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:3-2018H0604(01)&qid=1550423002420&from=EN)
- European Council (2018b), *Council Recommendation of 22 May 2018 on Promoting*

- Common Values, Inclusive Education, and the European Dimension of Teaching*, European Council, Brussels. [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604\(01\)&from=EN](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604(01)&from=EN)
- Fondazione Giovanni Agnelli (2009), *Rapporto sulla scuola in Italia 2009*, Laterza, Roma-Bari.
- Fondazione Giovanni Agnelli (2010), *Rapporto sulla scuola in Italia 2010*, Laterza, Roma-Bari.
- Fondazione Giovanni Agnelli (2011), *Rapporto sulla scuola in Italia 2011*, Laterza, Roma-Bari.
- Fumagalli A. (2011), *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma.
- Gasperoni G. (2008), *Scelte scolastiche. I vissuti di famiglie e studenti. Un'indagine tra gli studenti del 3° anno della scuola secondaria di 1° grado e le loro madri*, in ISFOL, a cura di, *La domanda di istruzione e formazione degli allievi, in diritto-dovere all'istruzione e formazione. I risultati dell'indagine ISFOL*, I libri del Fondo Sociale Europeo, Roma.
- Goetz J.P. (2003), *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Éditions Galilée, Paris.
- Gremigni E. (2018), *Campo educativo e "Buona scuola". Narrazioni in rete di alcune conseguenze sociali e politiche della legge 107/15*, Pisa University Press, Pisa.
- ISTAT (2018), *Rapporto annuale 2018. La situazione del Paese*, ISTAT, Roma. <https://www.istat.it/storage/rapporto-annuale/2018/Rapportoannuale2018.pdf>
- Keeley B. (2015), *Income Inequality: The Gap Between Rich and Poor*, OECD Publishing, Paris. DOI: 10.1787/9789264246010-en
- Krathwohl D.R., Bloom B.S., Masia B.B. (1964), *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals. Handbook II: the Affective Domain*, David McKay Company, New York.
- Kumar K. (1995), *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World*, Blackwell, Oxford, UK.
- Lane R.E. (1966), "The Decline of Politics and Ideology in a Knowledgeable Society", *American Sociological Review*, 31, 5: 649-662.
- Latempa R. (2018), "La competenza imprenditoriale: una cosmologica 'Teoria del Tutto' per il terzo millennio?", *Roars*, <https://www.roars.it/online/?p=64289>
- MIUR (2015), *Attività di alternanza scuola lavoro. Guida operativa per la scuola*, MIUR, Roma. http://www.istruzione.it/allegati/2015/Guida_Operativa.pdf
- MIUR (2018a), *Educazione all'imprenditorialità. Sillabo per la scuola secondaria di secondo grado*, MIUR, Roma.
- MIUR (2018b), *Focus "Alternanza scuola-lavoro". Anno scolastico 2016/2017*. MIUR, Roma. http://www.miur.gov.it/documents/20182/0/Focus_AS_L_2016_2017.pdf/b25882a9-4649-4057-b337-f3937f23475a?version=1.0
- OECD (2017), *Strategia per le Competenze dell'OCSE. Italia 2017. Sintesi del Rapporto*, OECD Publishing, Paris. <https://www.oecd.org/skills/national-skills-strategies/Strategia-per-le-Competenze-dell-OCSE-Italia-2017-Sintesi-del-Rapporto.pdf>
- Olsen M., Peters M.A. (2005), "Neoliberalism, Higher Education and the Knowledge Economy: from the Free Market to Knowledge Capitalism", *Journal of Education*

- Policy*, 20, 3: 313-345. DOI: 10.1080/02680930500108718
- Parziale F. (2016), *Eretici e respinti. Classi sociali e istruzione superiore in Italia*. FrancoAngeli, Milano.
- Pastore G. (2015), *L'Italia della conoscenza. Ritardi, retoriche e opportunità*, Pisa University Press, Pisa.
- Pitzalis M. (2012), "Effetti di campo. Spazio scolastico e riproduzione delle diseguglianze", *Scuola democratica*, 6: 26-44
- Rullani E. (2004), *Economia della conoscenza. Creatività e valore nel capitalismo delle reti*, Carocci, Roma.
- Schultz T.W. (1971), *Investment in Human Capital: The Role of Education and of Research*, Free Press, New York.
- Stehr N. (1994), *Knowledge Societies*, Sage, London.
- Stehr N. (2001), *The Fragility of Modern Societies. Knowledge and Risk in the Information Age*, Sage, London.
- Vercellone C. (2006), *Capitalismo cognitivo*, Manifestolibri, Roma.
- Viteritti A. (2018), *Di cosa parliamo quando parliamo di competenze?*, in Benadusi L., Molina S., a cura di, *Le competenze. Una mappa per orientarsi*, il Mulino, Bologna.
- Willingham D. (2010), "Critical Thinking: Why Is It So Hard to Teach?", *Arts Education Policy Review*, 109, 4: 21-32. DOI: 10.3200/AEPR.109.4.21-32

Le startup e il nuovo spirito del capitalismo. Il caso pugliese

di *Enrico Consoli*

1. Introduzione

Sebbene il fenomeno delle startup innovative abbia conosciuto negli ultimi vent'anni una crescente attenzione da parte dei media e delle classi dirigenti europee, in Italia la letteratura sociologica sull'argomento ha cominciato a svilupparsi solo di recente.

Gli studi sin qui pubblicati, peraltro, si sono soffermati solo marginalmente sulle implicazioni culturali e ideologiche dello sviluppo di questo genere di soggetti imprenditoriali.

L'esigenza di indagare in maniera più approfondita una realtà presentata spesso dai decisori politici italiani ed europei come la risposta ad alcuni dei problemi strutturali del Vecchio Continente (disoccupazione giovanile ed intellettuale, insufficiente propensione all'imprenditorialità della popolazione, insufficienti investimenti in R&S) appare invece quantomai attuale.

Affrontare il tema delle startup innovative, peraltro, va al di là di intenti meramente descrittivi o della volontà di dare un giudizio sulle policy messe in campo negli ultimi due decenni in Europa per stimolare la nascita di queste imprese, ma si configura come uno strumento utile a focalizzare alcune caratteristiche chiave del capitalismo del Nuovo Millennio. Il fenomeno delle startup può, ad esempio, fornire strumenti utili ad indagare la capacità del *mostro a più teste* del Capitale di mantenere il suo portato seduttivo e di rendere difficile immaginare alternative all'attuale stato di cose esistente.

In tal senso, una delle letture che sembrano fornire strumenti ermeneutici fecondi è quella proposta vent'anni fa da Luc Boltanski e Eve Chiapello nel fortunato *Le nouvel esprit du capitalisme*.

Il lavoro dei due sociologi francesi era incentrato sulla capacità del capitalismo di far fronte alle crisi endogene e di legittimità neutralizzando le critiche provenienti da attori sociali eterogenei (incardinabili nei due filoni della critica sociale e della critica artistica) attraverso un profondo rinnovamento

dei propri universi simbolici. Secondo questo punto di vista, la saldatura fra la critica artistica e la critica sociale verificatasi nei movimenti di protesta degli anni '60 avrebbe comportato una minaccia reale per l'impianto complessivo del sistema, rendendo necessario un mutamento valoriale e ideologico particolarmente evidente nella letteratura manageriale degli anni '90.

Ecco dunque che con il nuovo spirito del capitalismo sono gli stessi manager a orientare i quadri verso l'esaltazione della creatività, dell'autonomia, della libertà di iniziativa, sancendo la fine del vecchio spirito del capitalismo, inteso come «stato d'animo risultante dalla fusione di un tutto unico dello spirito imprenditoriale e dello spirito borghese» (Sombart, 1902). Accanto a quella di Boltanski e Chiapello, ulteriori letture delle peculiarità sovrastrutturali del capitalismo contemporaneo hanno messo in luce di volta in volta l'inscindibile legame tra libertà di scelta individuale, seduzione esercitata dal capitalismo e consumo compulsivo (Bauman, 2009), il nesso esistente fra il rischio individuale, il rischio collettivo e l'illusione di poter determinare in pieno il proprio destino (Beck, 1997), le caratteristiche di una libertà immaginaria legata allo sviluppo di un capitalismo tecno-nichilista in cui gli orizzonti di senso diventano puramente contingenti (Magatti, 2009), l'impossibilità per il sistema capitalistico di abdicare pienamente al differimento del soddisfacimento immediato dei piaceri (Dahrendorf, 2009), la flessibilità e la frammentarietà come rovesci della medaglia della fine della *gabbia d'acciaio* del vecchio capitalismo (Sennett, 2005). Interpretazioni eterogenee, queste, che hanno in comune il merito di focalizzare l'attenzione sull'importanza che il piano delle idee e dei valori riveste nel perpetuarsi del sistema economico vigente.

Tra i fenomeni legati allo sviluppo del capitalismo contemporaneo, quello delle startup è uno dei più interessanti proprio dal punto di vista culturale, perché sembra evocare l'idea di un capitalismo light, seducente, meritocratico, lontano dall'inautenticità dei valori dell'epoca fordista e legato all'esaltazione della creatività, dell'autonomia e dell'innovazione. Un fenomeno che sembrerebbe insomma avere molto in comune con il nuovo spirito del capitalismo descritto da Boltanski e Chiapello.

Negli ultimi vent'anni, come già ricordato, in Europa e in Italia i discorsi pubblici sulle startup hanno registrato un incremento esponenziale, così come si sono moltiplicati gli interventi legislativi volti a stimolare la nascita di questi soggetti imprenditoriali¹.

Tuttavia, gli interventi dei pubblici poteri, da soli, non sono sempre in grado di mobilitare gli attori sociali senza che questi condividano un universo

¹ Sul piano continentale si pensi alla Strategia di Lisbona e al programma Europa 2020. Per quanto riguarda l'Italia, esempi emblematici sono il documento del MISE "Restart, Italia!", la legge 221/2012 ed il programma Industria 4.0.

più o meno coerente di valori e di idee. Da qui deriva la necessità di verificare quale possa essere il rapporto tra il piano ideologico e valoriale e la decisione di un numero sempre maggiore di soggetti di tentare la strada dell'autoimprenditorialità e dell'imprenditoria innovativa.

Questo lavoro prova, da un lato, a ricostruire per sommi capi gli aspetti salienti di una ipotetica *startup culture*; dall'altro, attraverso una ricerca empirica condotta con metodi qualitativi e quantitativi, si pone il compito di verificare la corrispondenza fra gli universi ideologici rilevati ed il punto di vista dei fondatori di questo genere di imprese in Puglia.

La tesi di fondo è che vi sia una forte corrispondenza fra la cultura delle startup e gli orizzonti simbolici di questa nuova generazione imprenditoriale. Un humus culturale che sembra favorire la mobilitazione dei soggetti e stimolarne la propensione al rischio e all'attività di impresa, nonostante un contesto tutt'altro che idilliaco e al riparo da rischi e delusioni.

2. Che cos'è una startup?

Termine fortemente polisemico, *startup* indica in inglese l'avvio di una nuova attività imprenditoriale (dal verbo *to start up*, "partire", "mettersi in moto") e per traslazione un'impresa appena costituita. Nel linguaggio economico-finanziario, il significato può essere riferito alla fase di avvio delle attività di un'impresa, a un'impresa che si è appena quotata in borsa o a una nuova impresa che ha come focus principale della propria attività l'innovazione di processo e di prodotto. A rigore di logica, non è neppure scontato che questo soggetto economico debba essere considerato un'impresa a tutti gli effetti, dato che le startup sono talora organizzazioni provvisorie alla ricerca di un modello di business scalabile e ripetibile. Alcune definizioni considerano la startup un'impresa progettata per crescere velocemente, non necessariamente legata alle innovazioni tecnologiche², altre ne identificano la peculiarità nell'essere «un progetto di impresa che realizza, al suo interno, uno o più progetti di prodotto» (Montauti, 2013). Si tratta dunque di soggetti economici che, a differenza delle aziende consolidate, non conoscono ancora i clienti, i problemi e le caratteristiche necessarie del prodotto ma sono alla ricerca di un'organizzazione adeguata (Blank e Dorf, 2012). Avendo una struttura embrionale e una dotazione di capitali di partenza ridotta, le startup sono alla costante ricerca di venture capitalist desiderosi di scommettere sulla crescita del progetto di impresa, che in caso di fallimento rappresenta una distruzione di valore relativamente contenuta.

² Cfr. <http://www.paulgraham.com/growth.html>

Al primo giorno una startup è insomma «un’iniziativa basata sulla fede e costruita su credenze» (Blank e Dorf, 2012), che prende forma a partire da un’idea di partenza valutata come innovativa e potenzialmente remunerativa. Ma quali sono queste credenze e quale il milieu culturale che fa da sfondo a questo genere di soggetti economici?

Nel caso della Silicon Valley e degli ecosistemi innovativi legati alla net economy la letteratura disponibile ha contribuito a mettere in luce diversi aspetti del fenomeno, dal ruolo giocato dal governo statunitense, dal sistema di ricerca e dal mercato del venture capital nella genesi delle imprese innovative (Mowery e Rosenberg, 1993), ai fattori culturali che ne hanno favorito l’ascesa. Per quanto riguarda quest’ultimo aspetto, la *startup culture* è stato di volta in volta messo in relazione con il discorso meritocratico orientato al risultato e al problem solving, con un clima culturale che incentiva il rischio e considera il fallimento in un’ottica potenzialmente positiva (Gherardini, 2015), con l’influenza delle subculture hacker legate allo sviluppo delle tecnologie informatiche (Himanen, 2001), con un clima inclusivo di fiducia e di volontà di mettere in comune reti relazionali e competenze da parte di imprenditori e startupper (Cometto e Piol, 2013) o con l’ascesa di una presunta classe creativa caratterizzata da stili di vita eccentrici e informali e dalla tendenza a stabilirsi in luoghi in grado di premiare il talento, valorizzare la tecnologia e diffondere idee di tolleranza (Florida, 2002).

3. La cultura delle startup

Lo sviluppo delle startup è legato ad un vero e proprio movimento che comprende startupper, collaboratori, appassionati, gestori di incubatori, acceleratori e fondi di investimento, professionisti operanti nel settore dell’innovazione che sembrano condividere una visione comune dell’avventura imprenditoriale e della mission aziendale, oltre che stili di vita ed abitudini comuni (Ferrara, 2017). Eventi come lo *startup weekend*, contest diffuso in tutto il mondo che premia le migliori idee partorite durante una maratona di 54 ore, hanno l’obiettivo di diffondere una cultura incentrata sull’autoimprenditorialità e sullo sviluppo di idee innovative e potenzialmente fruttuose economicamente.

La letteratura sociologica sugli universi valoriali legati alle startup è ancora poco sviluppata. In questa sede, quindi, si proverà ad elencare i possibili punti chiave della *startup culture* facendo riferimento, oltre che alle pubblicazioni scientifiche, alla sempre più vasta produzione discorsiva rappresentata dalla letteratura divulgativa e manageriale, dalle riviste specializzate, da

autobiografie di personalità di spicco del mondo delle startup e dai siti internet di contest ed istituzioni legate al fenomeno. Pur nella difficoltà metodologica rappresentata dall'eterogeneità delle fonti, è possibile provare a ricostruire la *way of life* evocata dagli startupper e l'ideologia di fondo che sembra orientarne le azioni, attraverso alcune parole o espressioni chiave:

A) velocità

Uno dei primi leitmotiv che sembra imporsi è quello della velocità, considerata come un valore imprescindibile in un mondo iperconnesso e in costante cambiamento. “Move fast!” è uno dei motti dell'acceleratore Angelpad, mentre nella letteratura divulgativa la velocità ed il ritmo sono considerati prerequisiti fondamentali per adeguarsi ad i continui cambiamenti della tecnologia e degli umori mutevoli della clientela. (Blank e Dorf, 2012; Ferrara, 2017).

Il *timing*, cioè la capacità di penetrare nel mercato prima dei competitor assume da questo punto di vista un'importanza capitale (Ait, 2014);

B) tempo come risorsa

L'attenzione alla velocità è strettamente legata ad una concezione che assegna al tempo il ruolo di risorsa primaria, che non va sprecata. In quest'ottica, le reti informatiche costituiscono strumenti utili ad ottenere adeguati feedback dai potenziali clienti per rivedere in tempi rapidi il proprio modello di business.

Gli startupper devono essere abbastanza convincenti da ricevere il tempo altrui, si tratti di clienti, di investitori o di altri stakeholder (Blank e Dorf, 2012);

C) cambiamento

Come in una spirale ermeneutica, la mentalità degli startupper deve essere dunque orientata al cambiamento continuo, mettendo in questione i propri pregiudizi e le proprie idee, evitando atteggiamenti cocciuti e incoerenti con gli input che arrivano dall'esterno. Questa intima propensione al cambiamento sarebbe un vantaggio competitivo e permetterebbe di realizzare il cosiddetto *pivot*, ovvero un brusco cambio di strategia, che altera profondamente il modello di business senza però cambiare la *vision* (Ries, 2011; Butler e Tischler, 2015);

D) learning by doing

Legata all'adattabilità e alla disposizione al cambiamento risulta invece essere una peculiare concezione dell'apprendimento, che nella letteratura presa in esame assume la forma del *learning by doing*. In questa prospettiva, la mentalità degli startupper considera l'acquisizione di competenze e conoscenze un processo caratterizzato da tentativi continui di trovare una soluzione ad un problema, attraverso sperimentazioni e prove. Il forte orientamento al problem solving e alla sperimentazione si incardina in una visione

che predilige l'apprendimento all'istruzione formale, vista come incapace di stare al passo dei tempi e di fornire competenze che vadano oltre un noioso nozionismo (Butler e Tischler, 2015; Downes e Nunes, 2014);

E) fallimento positivo

Da questa esaltazione del procedere per tentativi deriva una delle caratteristiche forse più importanti della *startup culture*, e cioè una concezione del fallimento come aspetto naturale se non addirittura positivo della realtà e dell'attività imprenditoriale.

In questo caso, gli aspetti ideologici e culturali (l'idea di successo e insuccesso condivisa dalla comunità di startupper, la visione relativa all'azione, l'importanza attribuita a doti personali come il coraggio) appaiono direttamente legati alla strutturale tendenza di imprese di questo tipo a fallire in percentuali elevate nei primi anni di attività. Questa concezione del fallimento sembra essere una caratteristica peculiare della cultura americana e, nello specifico delle subculture legate alla rivoluzione informatica e agli ecosistemi dell'innovazione della Silicon Valley (Lee, Miller, Hancock e Rowen, 2000; Gherardini, 2015);

F) autonomia

Un elemento particolarmente importante dell'humus culturale delle startup è quello relativo all'autonomia e all'indipendenza dei soggetti, che si sostanziano tanto in una diffidenza verso lo Stato centrale, quanto nel rifiuto delle rigide gerarchie aziendali. Da questo punto di vista, la *startup culture* sembra risentire dell'influenza delle controculture californiane dei Seventies e delle subculture hacker. Il forte accento posto sulla libertà e sulla rivendicazione dell'autonomia sembra essere debitore dei movimenti libertari sviluppatosi a partire dagli anni '60 e dell'etica hacker maturata negli anni '80, denotando una forte affinità fra "ideologia californiana" e orizzonte valoriale delle startup (Turner, 2006)³;

G) tecnologia

Nell'ideologia legata agli ecosistemi imprenditoriali della Silicon Valley lo sviluppo della tecnologia e dell'innovazione assume una valenza positiva slegata da qualsiasi considerazione etica e critica. La crescente rilevanza delle tecnologie Ict e dei dispositivi dell'internet of things (Ashton, 2009) e delle frontiere più avanzate di settori come la genetica, le biotecnologie, la robotica, l'intelligenza artificiale e le nanotecnologie veicolano l'idea di un progresso scientifico portatore di una crescita economica e sociale potenzialmente illimitata e gestita in maniera democratica e armonica attraverso la

³ Secondo questa lettura, in California si sarebbe realizzata progressivamente una saldatura di punti di vista e stili di vita fra scrittori, hacker, capitalisti e artisti che avrebbe contaminato la controcultura hippie e lo spirito libertarian con l'etica hacker e la *cyberculture*.

partecipazione di programmatori, ricercatori, utenti, produttori di contenuti. L'esaltazione dell'innovazione tecnologica va di pari passo con lo sviluppo di una cultura diffusa da tecnoguru e tecnonerd in cui sono presenti una dimensione politica (l'idea che le nuove tecnologie permettano l'avvento di una società realmente democratica), una dimensione etica (l'identificazione fra progresso tecnologico e bene comune) e persino accenni che potremmo definire "religiosi" (tale è l'influenza di alcune figure che assumono i contorni di predicatori di una dottrina totalizzante dell'esistenza) (Mazzucchelli, 2015)⁴;

H) competizione cooperativa

Lo startupper ideale appare come un soggetto animato dalla stessa fame citata da Jobs nel celebre discorso di Stanford. Un desiderio di conoscenza e scoperta che configura gli startupper come pionieri dell'innovazione. L'accettazione della sfida, in particolare, si traduce nella voglia di sfidare se stessi, i propri limiti, le proprie reticenze, ma può assumere anche le forme di una competizione con altri maker e startupper (si pensi alla logica degli startup weekend). Sebbene le startup possano essere identificate istintivamente come entità che esaltano gli *animal spirits* imprenditoriali, la competizione funge da salutare pungolo per il miglioramento personale e dell'azienda ma va improntata ad uno spirito morigerato e combinata con orientamenti cooperativi. Se infatti lo spirito competitivo è un atteggiamento adatto per sopravvivere in un mercato pieno di competitor e per tutelare attraverso brevetti e privative i propri asset immateriali, all'interno dell'azienda il valore del team e delle reti sociali favorisce l'emersione di atteggiamenti cooperativi. Il team stesso finisce per configurarsi come una sorta di famiglia, in cui vige il rispetto reciproco e la volontà di collaborare per risolvere insieme problemi e difficoltà.

I) cosmopolitismo

Un ulteriore punto qualificante della *startup culture* sembra essere una certa torsione cosmopolita, che accoglie l'idea che il mondo sia un villaggio globale interconnesso e che la cultura dell'innovazione possa essere espansa in ogni angolo del pianeta, e, intimamente legata ad essa, un'esaltazione della tolleranza verso le differenze (siano di genere sessuale, etnia, religione), così come evidenziato da parte della letteratura sociologica sulle classi creative (Florida, 2002)⁵;

⁴ La progressiva importanza acquisita dal Teukein (inteso come fare, agire, adattare incarnato dalla tecnica) rispetto al Legein (inteso come parola, discorso, ragione e quindi come costruzione di orizzonti di senso) sembra dar vita a un sapere totalizzante, in grado di pervadere l'intero campo sociale e di garantire all'umanità un futuro radioso e prospero, esattamente come nelle utopie positiviste ottocentesche di Saint-Simon e Comte (Castoriadis, 1996; Magatti, 2009).

⁵ Diversi sono i casi di acceleratori di impresa che incoraggiano l'attività di impresa di soggetti nati fuori dai confini nazionali (Alchemist, TeachStars, ecc.)

L) storytelling

Un altro pilastro della cultura startup è la capacità di raccontare storie, e quindi l'attitudine per la costruzione di narrazioni individuali o collettive. Lo storytelling, inteso come arte di raccontare storie (Salmon, 2007), assume un'importanza elevata sia per gli outsider che per le icone della rivoluzione digitale come Steve Jobs, Richard Branson e Bill Gates. Saper raccontare la propria storia in maniera efficace è una delle skill più importanti richieste agli startupper, spesso invitati a eventi e public speech che rappresentano momenti importanti, occasioni di promozione del proprio operato e della costruzione di un adeguato capitale reputazionale.

Ricostruiti alcuni dei tratti salienti della cultura delle startup, è a questo punto utile verificare quale corrispondenza ci sia fra il discorso sin qui delineato e la realtà concreta di un caso studio relativo al contesto italiano, quello della Puglia.

4. Una nuova generazione di innovatori. Il caso pugliese

Per meglio studiare il fenomeno delle startup e analizzarne le implicazioni culturali, fra maggio e luglio del 2016, l'autore ha realizzato una ricerca empirica su un caso studio di particolare interesse, quello della Puglia, assunto più volte negli ultimi anni come esempio di sinergia proficua fra gli enti locali e l'universo della nuova imprenditorialità innovativa. Gli obiettivi della ricerca, realizzata attraverso metodi quantitativi e qualitativi, erano quelli di descrivere brevemente l'universo delle startup, raccogliere dati utili a determinare una sorta di identikit dello startupper pugliese e verificare se i soggetti sociali legati al fenomeno avessero punti di continuità con la cultura delle startup precedentemente esaminata.

La somministrazione di 75 questionari ad altrettanti soci-fondatori di startup innovative registrate negli appositi elenchi delle camere di commercio in Puglia e lo svolgimento di 13 interviste qualitative in profondità hanno permesso di raccogliere un volume considerevole di dati e di chiarire meglio diversi aspetti del fenomeno⁶.

Dai dati raccolti emerge un quadro abbastanza lontano dalle suggestioni mediatiche che hanno visto nella Puglia una sorta di *California del Sud*. Il numero di startup innovative nel Tacco d'Italia, seppure in costante crescita, è ancora largamente inferiore a quello di altre realtà territoriali, anche per lo

⁶ La ricerca è stata anticipata dalla partecipazione dell'autore, come concorrente, allo Startup Weekend Lecce, svoltosi nel 2016 a Lecce.

scarso sviluppo del venture capital. Questa carenza è solo in parte controbilanciata dagli interventi di Regione Puglia, Arti Puglia e università⁷.

Le startup pugliesi rappresentano una quota ancora molto bassa del totale delle società di capitali della regione e impiegano un numero molto limitato di addetti (la forza lavoro coincide quasi del tutto con i soci-fondatori). Ad ogni modo, la crescita della popolazione delle startup è costante e le imprese in utile (in aumento) hanno performance in termini di redditività superiori a quelle che si riscontrano fra le altre società di capitali. Ulteriori segnali di dinamismo sono rappresentati dalla presenza di numerose imprese spin-off e dalla buona propensione all'internazionalizzazione.

La maggioranza relativa delle imprese opera nei settori della produzione di software e della consulenza informatica. Una quota importante di startup si occupa di *Ricerca e Sviluppo*, ma è significativa anche la presenza di imprese che operano nel settore manifatturiero.

Nel caso della Puglia i dati sembrano smentire la rappresentazione delle startup come imprese che nascono e muoiono con estrema facilità, considerando che la mortalità deducibile dai pochi dati disponibili appare sorprendentemente bassa. Poco elevata è poi la tendenza delle imprese pugliesi ad avvalersi di percorsi di incubazione o accelerazione, riferibile a meno di un quarto del totale. È invece decisamente più utilizzata dagli startupper pugliesi la pratica del coworking, che riguarda circa il 43% delle imprese esaminate e la scelta di modelli organizzativi improntati alla flessibilità, l'orizzontalità e l'informalità. Se si volge lo sguardo su chi siano i soci-fondatori di startup in Puglia, il quadro si arricchisce di ulteriori spunti. I *founder* sono soprattutto soggetti di sesso maschile (79,5%), con un'età anagrafica media relativamente bassa (35 anni) e con un livello di scolarizzazione elevato (l'85% aveva almeno un titolo accademico e il 15% aveva conseguito il titolo di dottore di ricerca). Nella maggior parte dei casi gli startupper interpellati non hanno genitori impegnati in attività di impresa (solo il 5% aveva almeno un genitore imprenditore) e dimostrano di avere caratteristiche anagrafiche e livelli di istruzione molto diversi dai titolari di piccole e medie imprese a conduzione familiare. Rispetto alle precedenti generazioni imprenditoriali gli startupper sembrano avere un'età più bassa, un maggiore livello di istruzione e maggiori esperienze nel campo della ricerca pubblica e privata.

Anche la presenza di dottorandi e dottori di ricerca in azienda evidenzia la tendenza delle startup a dotarsi di personale altamente qualificato, diversamente da quanto accade in molte piccole e medie imprese.

L'analisi delle esperienze precedenti aiuta a mettere a fuoco ulteriormente

⁷ Il 61% delle startup censite avevano ricevuto finanziamenti pubblici, mentre solo il 19% aveva usufruito del sostegno di business angels o venture capital.

le caratteristiche dei *founder*. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, il 72% degli intervistati nell'anno precedente alla costituzione dell'impresa aveva un lavoro stabile e retribuito, con una prevalenza degli ex lavoratori dipendenti, dato che sembra ridimensionare il ruolo della disoccupazione intellettuale e giovanile come driver motivazionali che portano alla nascita di questo genere di imprese⁸. Il numero di startupper seriali è invece abbastanza basso, diversamente da quanto succede nella Silicon Valley.

In genere, l'attuale startup rappresenta la prima chance di mettere a frutto il bagaglio di competenze ed esperienze accumulato (come conferma la corrispondenza fra il profilo formativo e il settore di riferimento dell'impresa) grazie alla presenza di capitali pubblici o privati⁹. Istruiti, relativamente giovani, con una diversa provenienza sociale alle spalle, gli startupper sembrano davvero rappresentare una nuova generazione imprenditoriale, diversa dalle precedenti seppure numericamente ancora piuttosto esigua. Ma i motivi di discontinuità e di interesse maggiore si palesano forse dal punto di vista culturale e valoriale.

5. Gli startupper pugliesi: valori e motivazioni dei founder

Circa la metà degli startupper intervistati si considera parte di una classe creativa, quasi a rimarcare la propria differenza con le altre tipologie di imprenditori. Per quanto riguarda l'orientamento politico, più di un terzo degli intervistati non si identifica nella dicotomia Destra/Sinistra o rivela di non essere interessato alla politica, mentre fra chi considera la distinzione ancora attuale prevalgono le risposte riferibili alle categorie di Sinistra e Sinistra moderata. A destare interesse è soprattutto la probabile influenza delle subculture californiane sugli orizzonti valoriali dei *founder*. Sul piano culturale, infatti, gli startupper sembrano condividere molti dei valori di fondo della *startup culture*: l'atteggiamento meritocratico, il mito del fallimento positivo, la tolleranza, l'identificazione fra sviluppo tecnologico e progresso,

⁸ La maggioranza relativa del campione (32%) lavorava come dipendente privato nell'anno precedente alla costituzione della startup. Un ulteriore 5% era invece dipendente pubblico, il 17% era un lavoratore autonomo o un libero professionista, mentre solo il 12% svolgeva in precedenza l'attività di imprenditore. Il 15% era disoccupato o lavorava in maniera saltuaria ed una percentuale appena inferiore studiava.

⁹ Da questo punto di vista si segnala un fenomeno che merita un'ulteriore attenzione, e cioè la tendenza da parte degli investitori di capitali di rischio a non finanziare startupper con alle spalle un periodo di inattività o con scarse esperienze imprenditoriali, che rende l'intervento pubblico necessario per permettere ad ex studenti ed ex disoccupati di provare a tradurre la propria idea in un business.

l'esaltazione della flessibilità, l'attenzione verso i temi ambientali e verso la responsabilità sociale dell'impresa convivono con il valore della competizione e dello sviluppo dell'imprenditorialità, mentre sorprendentemente uno dei valori ritenuti meno importante è l'accumulo di reddito e di ricchezza. Il quadro delineato, come si è visto, contiene molti punti di contatto con l'etica hacker e con il nuovo spirito del capitalismo descritto da Boltanski e Chiapello, nonché con le suggestioni della *social innovation*.

Le interviste qualitative condotte hanno permesso di indagare in maniera ancora più approfondita le implicazioni culturali alla base della scelta di fondare una startup.

Per quanto riguarda la genesi delle idee imprenditoriali, il punto di partenza è spesso rappresentato da una forte attitudine al *problem solving* o dallo sviluppo sul piano commerciale di idee partorite nel contesto della vita quotidiana o durante i percorsi di studio e di lavoro precedenti. Non è infrequente il caso di intuizioni legate ad esperienze personali o a esigenze della comunità di riferimento. In genere, la costituzione della startup è successiva all'invenzione di partenza, anche se non mancano casi in cui il rapporto temporale è invertito. Talvolta un'idea prende forma casualmente e trova nel percorso di impresa una forma maggiormente definita, magari attraverso il supporto di ex colleghi, ex compagni di studio o amici che in molti casi costituiscono l'architettura della startup. La messa in comune delle proprie competenze e l'instaurazione di legami di fiducia e di reciprocità rappresentano il collante del team, che soprattutto in una prima fase non dispone delle risorse materiali e immateriali adeguate per allargare la propria base sociale. L'influenza delle famiglie è invece assai meno marcata, a conferma del fatto che le startup rappresentano in molti casi una rottura rispetto al modello della piccola impresa a conduzione familiare.

La presenza di capitali pubblici (e in misura assai minore, privati) sembra giocare un ruolo importante nella decisione di lavoratori dipendenti in possesso di un'intuizione sfruttabile commercialmente di tentare la via dell'autonomia e dello sviluppo del proprio spirito d'impresa. E tuttavia, poiché le startup si configurano talvolta come tentativi imprenditoriali e non come imprese consolidate, non deve essere infrequente il caso in cui il *founder* venga cooptato nelle strutture gerarchiche di aziende affermate a seguito di un fallimento o di un'acquisizione, tornando quindi in una posizione di subordinazione. In questi casi, l'esperienza della startup assume la forma di *vetrina* e di esperienza potenzialmente in grado di aumentare il *capitale reputazionale* del soggetto, considerando la forte attenzione che le startup conoscono attualmente.

Questo fenomeno si lega anche ad aspetti meramente culturali, come il mito del *fallimento positivo*, condiviso da quasi tutti gli intervistati. Il fallimento sembra aver smarrito il suo carattere di stigma sociale, e persino i

tentativi infruttuosi hanno un potenziale positivo, poiché testimoniano il coraggio, lo spirito di iniziativa, la volontà di mettersi in gioco. Il vero dramma agli occhi degli startupper sembra essere costituito dall'inattività o dal mito della stabilità e del posto fisso che caratterizzerebbe le generazioni precedenti.

Nonostante i bassi guadagni (almeno nelle prime fasi del business) e gli alti tassi di insuccesso, l'idea di fondare una startup mantiene dunque una forte capacità seduttiva. Ma a spingere sempre più persone a fondare imprese di questo tipo in Puglia come in Italia, oltre alla volontà di autonomia e autodeterminazione (caratteristiche proprie del nuovo spirito del capitalismo) concorrono anche fattori estemporanei come la moda del momento, oppure condizioni di disoccupazione intellettuale e giovanile o di demansionamento.

La startup è dunque una chance da giocare in un contesto di crisi e di mutamento. Come in una scommessa, la posta in gioco è costituita dal desiderio di autodeterminazione, di reddito ma anche di riconoscimento sociale. Se si riesce ad ottenere la crescita dimensionale dell'azienda o una exit profittevole, il jackpot ripaga pienamente i sacrifici messi in campo. In caso di insuccesso, la bocciatura sembra meno dolorosa e rappresenta comunque un passo avanti rispetto ad una situazione di stasi. L'enfasi sulla necessità di fare esperienze e di testare le proprie capacità imprenditoriali e la validità della propria idea assume un ruolo cruciale all'interno del campo motivazionale dei founder, che considerano il Mercato come il meccanismo di validazione e di veridificazione privilegiato per stabilire chi abbia le giuste skills per diventare un imprenditore di successo.

Nel complesso, all'eterogeneità della popolazione delle startup fa da contraltare una certa omogeneità culturale e l'idea che l'attività delle startup sia legata ad una vera e propria mission sociale in grado di contribuire all'interesse dell'intera società.

L'influenza dei fattori culturali e dei valori sull'attività degli startupper si conferma decisiva per mobilitare e stimolare gli attori sociali e per rendere seducente un'attività, quella dello startupper, molte volte assai dura dal punto di vista psicologico e incerta per quanto riguarda le prospettive di successo e di gratificazione. E così, alla competizione spesso spietata fa da contraltare la ricerca di legami neocomunitari all'interno del team (come testimonia l'utilizzo in molte interviste della metafora della famiglia per descriverlo), alle incerte possibilità di guadagno si contrappone la possibilità di lavorare in autonomia e in maniera gratificante, mentre l'insistenza sul valore sociale dell'innovazione sembra voler bilanciare l'indifferenza valoriale di cui il progresso tecnico e scientifico e le logiche del capitale finanziario sono potenzialmente portatori.

Gli startupper pugliesi rappresentano dunque un punto di rottura rispetto

ai titolari delle piccole imprese a conduzione familiare e all'humus culturale da cui provengono. Una nuova generazione di aspiranti imprenditori che agisce in un contesto assai lontano da quello della Silicon Valley e che tuttavia si percepisce come parte di un movimento cosmopolita dotato di valori e atteggiamenti peculiari.

6. Conclusioni

La ricerca esplorativa condotta ha permesso di fotografare in maniera approfondita alcuni aspetti socioeconomici dell'imprenditorialità innovativa in Puglia, evidenziando gli elementi di novità che sul piano anagrafico, culturale e valoriale questa nuova generazione di imprenditori evoca rispetto alle piccole e medie imprese a conduzione familiare. Inoltre, è stato possibile verificare la sorprendente affinità ideologica esistente fra gli startupper intervistati e le caratteristiche salienti della *startup culture* di derivazione americana. Mossi da una forte passione per il proprio lavoro e dalla frenetica voglia di realizzare i propri progetti, gli startupper sembrano testimoniare l'urgenza di un'esistenza autentica, al riparo da ogni eccesso di stabilità, assegnando alla loro attività una mission sociale che va oltre la ricerca di guadagni facili e di celebrità. L'esaltazione della tecnologia, del merito individuale e dei legami neocomunitari sono alcuni dei tratti salienti di un movimento in grado di esercitare una grande forza attrattiva, come testimonia la crescita del numero di startup in Puglia e nel resto d'Italia.

Fuori dalle retoriche sull'innovazione e dal mito dell'autoimprenditorialità, tuttavia, lo startupper rimane una figura in bilico tra la ricerca costante di nuovi stimoli e le difficoltà e i rischi che l'imprenditorialità comporta, tra lo spirito romantico ed eroico degli *innovatori* ed il pericolo dell'indifferenza valoriale evocato dalle forze del Mercato e della Tecnica. Una figura chiave di un capitalismo che sembra ben lungi dall'aver esaurito il suo portato seduttivo e la sua capacità di rinnovarsi per rafforzarsi.

Bibliografia

- Arcese G., Flammini S. e Martucci O. (2013), *Dall'innovazione alla start-up*, McGraw-Hill Education, Milano.
- Audretsch D.B. (2007), *The Entrepreneurial Society*, Oxford University Press, Oxford.
- Azzariti F. (2006), *Piccole imprese, grandi innovatori. Modelli e casi aziendali*, FrancoAngeli, Milano.

- Bauman Z. (2009), *Capitalismo Parassitario*, Laterza, Bari-Roma.
- Beck U. (1997), *Costruire la propria vita*, il Mulino, Bologna 2008.
- Beltramini E. (2005), *Hippie.com: la new economy e la controcultura californiana*, Vita e Pensiero, Milano.
- Blank S. e Dorf B. (2012), *The Startup Owner'S Manual. The Step-by-Step Guide for Building a Great Company*, K&S Runch press, Berks County.
- Blank S. (2007), *The Four Steps to the Epiphany. Successful Strategies for Products that Win*, K&S Runch press, Berks County.
- Boltanski L. e Chiapello E. (1999), *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine.
- Bonomi A. e Rullani E. (2005), *Il capitalismo personale*, Einaudi, Torino.
- Brikman Y. (2015), *Hello, startup. A programmer's guide to building products, technologies, and teams*, O'Reilly Media, Sebastopol.
- Bruni L. e Zamagni S. (2004), *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, il Mulino, Bologna.
- Brynjolfsson E. e McAfee A. (2013), *La nuova rivoluzione delle macchine: Lavoro e prosperità nell'era della tecnologia trionfante*, Feltrinelli, Milano.
- Castells M. (1996), *La nascita della società in rete*, Egea, Milano.
- Castoriadis C. (1975), *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- Cometto M.T. e Piol A. (2013), *Tech and the city. Startup a New York un modello per l'Italia*, Guerini e Associati, Milano.
- Dahrendorf R. (2009), *Dopo la crisi. Torniamo all'etica protestante? Sei considerazioni critiche*, Laterza, Bari-Roma.
- Dardot P. e Laval C. (2009), *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi Srl, Roma.
- Del Giudice M. e Maggioni V. (2006), "Relazioni sistemiche tra imprenditorialità interna e gemmazione d'impresa: una ricerca empirica sulla natura cognitiva delle nuove imprese", *Sinergie Italian Journal of Management*, 71: 171-197.
- Drucker P. F. (1993), *Post-capitalist society*, HarperBusiness, New York.
- Ferrara A. (2017), "L'ideologia startup tra rigenerazione capitalistica e processi di rimozione", *Quaderni di Sociologia*, 73: 49-66.
- Ferrari F., a cura di (2005), *Il passaggio generazionale delle Pmi. La gestione della trasmissione d'impresa tra rischi e opportunità*, FrancoAngeli, Milano.
- Florida R.L. (2002), *L'ascesa della nuova classe creativa. Stili di vita, valori e professioni*, Mondadori, Milano.
- Formenti C. (2011), *Felici e sfruttati. capitalismo digitale ed eclissi del lavoro*, Egea, Milano.
- Furlan A. (2016), "Genialità o esperienza? L'innovatività delle nuove imprese (Ingenuity or experience? The innovation of new ventures)" *Economia e Società regionale*, 3: 68-83.
- Gambardella A. (2009), *Innovazione e sviluppo. Miti da sfatare, realtà da costruire*, Egea, Milano.
- Gandini A. (2016), *The Reputation Economy: Understanding Knowledge Work in Digital Society*, Springer, Londra.

- Gherardini A. (2015), *Squarci nell'avorio. Le università italiane e l'innovazione economica*, Firenze University Press, Firenze.
- Harvey D. (2005), *Breve storia del neolibberismo*, Il Saggiatore S.p.a., Milano.
- Himanen P. (2001), *L'etica hacker e lo spirito dell'età dell'informazione*, Feltrinelli, Milano.
- Keyser V. (2013), *Telling StartUp Stories: Keep the End in Mind*, Booktango, Bloomington.
- Levy S. (1984), *Hackers. Gli eroi della rivoluzione informatica*, Shake Edizioni, Milano.
- Magatti M. (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano.
- Montauti L. (2013), "Startup: trasformare un'idea in realtà, attraverso un progetto" *Il Project Manager*, 14: 6-9.
- Moretti E. (2012), *La nuova geografia del lavoro*, Mondadori, Milano.
- Mowery D.C. e Rosenberg N. (1993), "The U.S. National Innovation System", in Nelson R.R. (a cura di), *National Innovation Systems: A Comparative Analysis*, Oxford University Press, New York.
- Nicoli M. (2012), "Io sono un'impresa". Biopolitica e capitale umano", *Aut Aut*, 356: 85-99.
- Ries E. (2011), *Partire leggeri. Il metodo Lean Startup: innovazione senza sprechi per nuovi modelli di business di successo*, Rizzoli Etas, Milano.
- Romano O. (2008), *La comunione reversiva. Una teoria del valore sociale per l'aldilà del moderno*, Carocci, Roma.
- Romano O. (2016), "La precarizzazione mobilitante. Sul senso antropologico della transizione al neoliberalismo", *Democrazia e Diritto*, 1: 65-84.
- Salmon C. (2007), *Storytelling. La fabbrica delle storie*, Fazi Editore, Roma.
- Schumpeter J.A. (2001), *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Feltrinelli, Milano.
- Schumpeter J.A. (2002), *Teoria dello sviluppo economico*, Rizzoli Etas, Milano.
- Sennett R. (2005), *La cultura del nuovo capitalismo*, il Mulino, Bologna.
- Sombart W. (1902), *Der moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Berlin (trad. it.: *Il capitalismo moderno*, Ledizioni, Milano, 2014).
- Turner F. (2006), *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Weber M. (1904-1905), "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, XX e XXI (trad. it.: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, RCS libri e grandi opere, Milano, 1996)
- Weber M. (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen (trad. it.: *Economia e Società, Volume 2*, Einaudi, Torino, 1999).

La riproduzione del dominio “dal basso” e la critica radicale: il caso del Tiqqun/Comitato Invisibile

di *Lorenzo Sabetta*

«Il pensiero “critico” è ossessionato da questo fantasma del complotto, dall’idea che una volontà demoniaca sia responsabile di tutto quello che succede nel mondo sociale» (P. Bourdieu, 1992, *Risposte*, p. 72)

Ragionando in termini idealtipici, è possibile tracciare una distinzione tra due diversi modi di concepire (I) la strutturazione delle società moderne, (II) le forze che maggiormente contribuiscono a tale strutturazione, nonché (III) la valutazione esprimibile al proposito. Questa distinzione, qui ritenuta essenziale¹, fa riferimento *alla programmaticità, alla volontarietà e alla premeditazione* con cui la suddetta strutturazione viene o meno perseguita (punto I), con cui tali forze operano (punto II) e al modo in cui questo influenzi il giudizio che si può elaborare al riguardo (punto III). Focalizzandosi esclusivamente su questa caratteristica dell’organizzazione societaria² e declinandola (per motivi euristici) in forma dicotomica, si ottiene una contrapposizione. Da un lato, la realtà collettiva delle società contemporanee intesa come un progetto: *il frutto di un programma che mirava a produrre gli esiti che si sono poi verificati* (quelli che sussistono concretamente, sotto gli occhi di tutti), i quali vengono interpretati, allora, come se fossero un risultato cosciente e coscientemente perseguito. Dall’altro lato, questa stessa realtà pen-

¹ «Tutte le rappresentazioni di una “essenza” [di un certo fenomeno] costituiscono tipi ideali [...] di alto valore euristico per la ricerca e di alto valore sistematico per tale esposizione se vengono impiegate semplicemente come strumenti concettuali per la comparazione e per la commisurazione della realtà in base a esse. In questa funzione risultano addirittura indispensabili. A tali formulazioni tipico-ideali si aggiunge però di regola ancora un altro elemento [...]. Esse si propongono di solito di essere [...] tipi ideali non soltanto in senso logico, ma anche in senso pratico: sono cioè tipi esemplari che contengono ciò che il [fenomeno sotto studio] deve essere secondo la convinzione dell’autore, cioè ciò che in esso è per lui “essenziale”, perché fornito di valore permanente» (Weber, 1922; tr. it. 1997, pp. 197-198).

² Fedelmente alla lezione weberiana, si può guardare alla «parzialità con cui ci si concentra solo su un singolo aspetto (*onesidedness*) non come se fosse un ostacolo, ma salutandola al contrario come una virtù metodologica» (Zerubavel, 1985, p. XVI).

sata come effetto sostanzialmente imprevisto, conseguenza non completamente intenzionale, le cui caratteristiche principali *non sono fatte dipendere, cioè, da uno sforzo deliberato che sarebbe alle spalle di quanto è osservabile* (secondo un principio di irriducibilità dell'organizzazione collettiva a un progetto preesistente).

Quali sono le implicazioni che fanno seguito all'immaginare, e al criticare, la riproduzione delle condizioni attuali come se essa consistesse nella messa in atto di un progetto volontariamente perseguito? Al contrario, cosa consegue all'interpretare tale riproduzione sottolineandone gli aspetti che sfuggono al dominio della volontarietà e della progettualità?

Il saggio è articolato in tre sezioni. Nella prima, si ripercorrono alcune delle principali posizioni assunte da autori o scuole di pensiero che si sono distinti per la radicalità con cui hanno provato a smontare, a "fare a pezzi", le fondamenta basilari di ciò che, per comodità, si può chiamare capitalismo moderno. Così facendo, il tentativo è quello di evidenziare la frequenza, la ricorsività dei richiami all'organizzazione volontaristica, intenzionalmente ricercata, del capitalismo stesso. Senza eccezioni, la critica radicale sembra essersi mossa principalmente all'interno di questa cornice interpretativa; soppesare le ricadute di tale scelta è lo scopo del primo paragrafo. Nella seconda parte, viene esaminato l'impianto teorico-concettuale di un collettivo di studiosi francesi, che ha operato negli ultimi anni dapprima sotto il nome di "Tiqqun" e in seguito come "Comitato Invisibile". I loro lavori vengono qui esaminati, anzitutto, tenendo conto del clamore internazionale suscitato, soprattutto nel panorama statunitense³. Allo stesso tempo, se il loro approccio (comunque, sempre di critica radicale) viene qui preso a oggetto è perché sembra oscillare, costantemente, fra il polo della macchinazione dissimulata e quello della vita incarnata del potere capitalistico, fra la caccia alla cospirazione "dall'alto" necessaria a mantenere l'ordine e l'analisi del banale adeguamento "dal basso" che routinariamente riproduce i rapporti di forza. Da questo punto di vista, la dicotomia che sta alla base del presente lavoro sembra essere sottesa a tutti i lavori del Tiqqun/Comitato Invisibile, che possono rappresentare, allora, un termine di paragone utile per approfondire la dicotomia stessa. È in questo senso che il terzo e ultimo paragrafo indaga il ver-

³ Per quanto concerne la ricezione italiana, sarebbe inesatto affermare che le opere del Tiqqun siano completamente sconosciute nel contesto nostrano. Difatti, pur senza un corredo di introduzioni/postfazioni volte a glossarne il significato, alcuni dei loro libri sono disponibili in edizione italiana (per motivi di uniformità stilistica, nel prosieguo del lavoro si fa riferimento alle edizioni in inglese). C'è invece un'assenza di letteratura secondaria in lingua italiana, ed è anche questa lacuna che la presente analisi intende colmare (sia pure parzialmente e indirettamente).

sante che pare meno battuto, quello che rimarca l'assenza di una programmaticità di fondo volta a perpetuare le condizioni societarie attuali, enfatizzando il contributo involontariamente offerto dagli attori sociali medesimi.

1. Chi muove i fili del potere? Il dominio come ragnatela ordita e la sua critica

Alla storia dell'organizzazione societaria di tipo capitalistico, di sicuro, non sono mancati i critici. Di più: in particolare dalla metà del secolo scorso in poi, alcuni autori hanno dato voce a forme di critica schiettamente "radicali", laddove l'analisi (inevitabilmente, anche sociologica) ha avuto come scopo prioritario la messa in discussione degli aspetti più basilari dello status quo. Nell'eterogeneità delle diverse scuole (fra quelle che si prenderanno in esame: le diverse generazioni di Francofortesi, l'Internazionale Situazionista, la c.d. "Italian Theory", nonché alcuni autori non immediatamente ascrivibili a una tradizione di riferimento ben precisa), sembra possibile individuare un filo rosso, qui letto come possibile debolezza strutturale di tali impianti. Per interpretare il successo con cui il capitalismo si riproduce e perpetua le proprie condizioni, infatti, s'è invariabilmente fatto ricorso ad argomenti affini a quelli della teoria del complotto: persuasioni dissimulate, esercizio capillare del dominio "dall'alto", risvolti demagogici nascosti, strategie *false flag* vertiginosamente elaborate, organizzazione poliziesca del potere, ruolo preponderante assegnato ai servizi segreti, funzione cruciale assolta da élite non chiaramente identificabili ma praticamente onnipotenti. Oltre a segnare un impoverimento della riflessione sociologica a completo beneficio di quella (geo)politica/economica, questa prospettiva sembra, nella sua essenza, una «teoria ingenua della società» (Popper, 1969; tr. it. 1972, p. 581), che solo in parte spiega l'agio con cui l'ordine vigente riesce a permanere, a sussistere quotidianamente.

Per entrare nel vivo dell'argomento, può essere utile muovere un passo lateralmente. Infatti, un'esemplificazione *estremizzata* della logica sottesa a gran parte della teoria critica della modernità si può trovare non in uno dei classici del genere, ma in un testo di più ampia diffusione: *I persuasori occulti* di Vance Packard (1957; tr. it. 1989). L'oggetto del notissimo studio è «l'attacco all'inconscio» senza precedenti mosso da alcune «forze che cercano di agire su di noi a nostra insaputa» (ivi, p. 5). Per Packard si tratta anzitutto di forze imprenditoriali, che sono alla costante ricerca delle «esche migliori per intrappolare i compratori» (ivi, p. XI). Il discorso non è circoscritto alla persuasione pubblicitaria e all'incitamento al consumo: infatti, «nulla può salvarsi da queste ricerche e manipolazioni» (ivi, p. 7), né la sfera

dell'educazione, né la sfera politica, né ovviamente la sfera dei rapporti sociali. Quelle in atto sarebbero «attività sotterranee» (ivi, p. 10), che utilizzano tecniche subliminali (intrinsecamente occulte e attentamente occultate) in grado di «aggirare le difese frapposte dalla coscienza» (ivi, p. 40), facendo ricorso a sofisticate strategie di «manipolazione in profondità» (ivi, pp. 173-174). Ne risulta un «immenso sforzo di persuasione» (p. 240), dove le «attività dei persuasori-manipolatori» possono dispiegarsi ed esercitare un'influenza «su scala senza precedenti» (p. 242). Al di là del tono impressionistico delle considerazioni, l'idea su cui s'impennano è quella di una possente organizzazione capace di agire sottotraccia, sotto la superficie visibile della realtà. Quest'ultima, è vista come un esito scientemente ricercato, che realizza il piano sottostante. L'opera compiuta dall'analista assume come scopo, allora, il portare alla luce la macchinazione nascosta, socializzando i profani circa i «disegni» di cui sono oggetto/bersaglio e rendendoli edotti in merito⁴.

Benché possa apparire inopportuno utilizzare un'indagine di stampo tutto sommato giornalistico per introdurre riflessioni maturate in campi del sapere particolarmente distanti da quello della saggistica divulgativa, l'analisi di Packard, a ben vedere, non sembra affatto distante (per quanto riguarda gli aspetti qui sotto analisi) dal filone di teoria critica della Scuola di Francoforte. Come si legge in uno dei testi seminali dei Francofortesi, all'interno dell'organizzazione societaria capitalista «l'essere è visto sotto l'aspetto della manipolazione e dell'amministrazione» (Horkheimer e Adorno, 1944/1969; tr. it. 2010, p. 90): il capitalismo stesso, *tout court*, è inteso precipuamente come «mistificazione di massa» (ivi, p. 126). Se gli attori sociali s'inseriscono nel flusso quotidiano della loro vita senza troppe proteste, aderendo alle norme vigenti, è perché «la produzione capitalistica li incatena talmente corpo ed anima, che essi soccombono senza resistere a tutto ciò che viene loro propinato» (ivi, p. 141). Tale flusso giornaliero, questo è il fatto, è *accuratamente preparato*. Il sistema generale riesce a riprodursi perché dedica enorme attenzione a perpetrare le proprie strategie, perché è in grado di allestire una messinscena riccamente dettagliata *a cui deve la propria sussistenza*. Poco o niente è lasciato al caso: ad esempio, anche quelli che sembrano a tutta prima scostamenti e deviazioni dal *mainstream* sono, in realtà, nient'altro che aspetti già previsti, nati appositamente per essere tali, giacché

⁴ Incidentalmente, si noti la straordinaria coerenza del percorso seguito dal fondatore di *WikiLeaks*, l'attivista informatico Julian Assange: una volta stipulato che «il potere autoritario si regge sulla cospirazione» (Assange, 2006, p. 1) e che le strategie tese alla realizzazione del complotto sono «il principale metodo di pianificazione alle spalle del mantenimento e del rafforzamento del potere» (ivi, p. 2), la diffusione e la pubblicazione del maggior numero possibile di documenti coperti da segreto (militare, industriale, di stato: è questa, infatti, la *mission* di *WikiLeaks*) sembra configurarsi come la più indicata fra le attività sovversive/critiche.

anche «le differenze vengono inculcate e diffuse artificialmente [e] servono a classificare e organizzare i consumatori, a tenerli più saldamente in pugno» (ivi, p. 129). L'assunto più forte di questo ragionamento vede *la riproduzione del capitalismo dipendere dall'esistenza di tali sforzi e progetti sotterranei*: «è proprio in questo circolo di manipolazione e bisogno che ne deriva che l'unità del sistema si compatta sempre di più» (ivi, p. 127). L'impostura della «normatività naturale della società», la sua «ipostatizzazione come dato naturale immodificabile» (Adorno, 1966; tr. it. 1970, p. 321) si configura come un risultato perseguito attraverso pianificazioni particolarmente astute (si può aggiungere: particolarmente spietate).

Adorno e Horkheimer devono interpretare il processo di acquisizione e di esercizio del dominio sociale come *un processo in cui un soggetto individuale o collettivo agisce su altri soggetti per renderli docili per i propri progetti ed intenzioni*, [usando] gli strumenti della persuasione o della manipolazione per ottenere indirettamente l'obbedienza dei soggetti oppressi a proprio vantaggio» (Honneth, 1986; tr. it. 2002, p. 112, corsivo aggiunto).

Come è stato fatto notare, una concezione del genere «possiede delle caratteristiche inequivocabilmente affini al modo di ragionare complottista» (Heins, 2007, p. 792):

(a) pochissime cose sono lasciate al caso (la capillarità del controllo: *l'autorità è tentacolare*);

(b) tutto è interconnesso (la coerenza dell'ordinamento: *la pianificazione è massiccia*);

(c) niente è quel che sembra (l'opacità della dominazione: *la manipolazione è segreta*).

Anche analizzandone la stessa ragion d'essere, la sua “missione” fondante, «la teoria critica si propone come tentativo di smascherare la rete dei manipolatori» (ivi, p. 793): lo scopo è aprire gli occhi dei dominati rispetto al complotto, ordito dai dominanti ai loro danni. Più in generale, il leitmotiv vede prevalere sempre il pianificato sull'imprevisto, il già determinato sull'involontario. Dal momento che *negli effetti viene costantemente individuato, in filigrana, un piano che esattamente quegli effetti intendeva causare*, il criterio ermeneutico più utilizzato è quello del “cui prodest?”, “chi ne trae beneficio?»: le relazioni causa/effetto diventano, quindi, relazioni intenzioni/obiettivi⁵. A riprova della profondità e del radicamento di questa mo-

⁵ Come rimarca Ginzburg (2008, p. 46), questo tipo di ragionamento (un ragionamento, in senso lato, funzionalista, che Bourdieu chiama infatti “funzionalismo del peggio”) costitui-

dalità interpretativa all'interno della Scuola di Francoforte, essa sembra permanere anche nelle analisi delle generazioni successive di studiosi ascrivibili a tale scuola. Così, ad esempio, il dato di fatto del lavoro precario, unito alla sua rapida diffusione negli ultimi decenni, rappresenterebbe «molto di più che un cambiamento socio-strutturale», essendo in realtà «un sistema di amministrazione e di controllo che sottilmente disciplina tutti i lavoratori» (Dörre, 2015, p. 128). Vale a dire: un obiettivo intenzionalmente perseguito in vista della possibilità di consolidare autorità e dominio.

Volgendosi ad un altro, differente, tipo di approccio alla critica radicale, quello promosso dal gruppo che si è definito “Internazionale Situazionista” (cfr. Aa.Vv. 1975; tr. it. 1994), sembra possibile rinvenire – al netto di peculiarità e divergenze rispetto ai Francofortesi – la stessa logica di fondo discussa pocanzi. Come affermato in uno dei loro testi fondativi, «l'organizzazione sociale gerarchizzata è assimilabile a un gigantesco racket la cui abilità consiste nel mettersi fuori dalla portata della violenza che suscita» (Vaneigem, 1967; tr. it. 1973, p. 18). Anche qui, si parla di manovre «invisibili» ed ordini impercettibilmente impartiti, parte di una «immensa macchina da condizionamento» (ivi, p. 20). Il rinvio al genere letterario distopico, i cui echi sembrano palpabili, è reso se possibile ancor più esplicito: «*Il mondo nuovo* di Huxley e *1984* di Orwell rinviano al futuro un brivido che un semplice colpo d'occhio sul presente basterebbe a provocare» (ibid.). In quest'ottica, il mantenimento dell'ordine *equivale* al «controllo permanente degli antagonisti da parte della casta dominante» (p. 45)⁶. Il punto riguarderebbe l'ordinamento stesso della società contemporanea nel suo complesso; non solo «il suo centro direttivo è ormai diventato occulto» (Debord, 1988; tr. it. 2004, p. 194), ma tale sistema organizzativo si fonderebbe precisamente «sull'occultamento della propria storia: il movimento stesso della sua recente conquista del mondo» (ivi, pp. 198-199). Del resto, l'influenza dell'autorità contrassegna «la quasi totalità dei comportamenti e degli oggetti prodotti socialmente» (ibid.)⁷. Il mantenimento di questa struttura di dominio è un lavoro svolto in modo sotterraneo, ma consapevole e assolutamente intenzionale: «c'è un numero sempre maggiore di uomini formati per agire nel segreto; istruiti ed esercitati a non fare altro. Sono distaccamenti speciali di uomini armati di

sce la quintessenza della riflessione complottista: il fatto che un governo sfrutti a proprio vantaggio le opportunità e gli scenari aperti da un attentato terroristico *prova* che quest'ultimo sia stato pianificato dal soggetto politico che ne ha tratto giovamento (cfr. anche Polidoro, 2007).

⁶ I riferimenti al ruolo predominante della costrizione subdolamente autoritaria sono numerosissimi: ad esempio, quando si invita a non «chiamare “civilizzato” ciò che l'evidenza dei fatti si ostina a tradurre “poliziesco”» (ivi, p. 23).

⁷ L'uniformità e il livello altamente generalizzato delle spiegazioni offerte sono caratteristiche costitutive del ragionamento complottista, rappresentandone anzi «la *condicio sine qua non*» (Keeley, 1999, p. 119).

archivi riservati, di osservazioni e analisi segrete. E altri sono armati di varie tecniche per lo sfruttamento e la manipolazione di questi affari segreti» (ivi, p. 224). Stando così le cose, è appropriato dire che «la nostra società è costruita sul segreto» (ivi, p. 223): è «il segreto che domina questo mondo, in primo luogo come segreto del dominio» (ivi, p. 228). Se nel contesto Francofortese i parallelismi con le teorie cospiratorie sono più allusioni che asserzioni espressamente dichiarate, il pensiero situazionista è invece esplicito sul punto:

un tempo si cospirava sempre contro un ordine costituito. Oggi, cospirare a suo favore è un nuovo mestiere in grande sviluppo. Sotto il dominio spettacolare si cospira per mantenerlo, e per garantire ciò che soltanto esso potrà chiamare il suo buon andamento. *Questa cospirazione fa parte del suo stesso funzionamento* (ivi, p. 238, corsivo aggiunto).

È interessante notare come i «Commentari» di Debord siano stati introdotti (e celebrati) in Italia da Giorgio Agamben, uno degli esponenti principali di quella che è nota come *Italian Theory*. Commentando gli scritti dei situazionisti, Agamben constata come sia il «capitalismo che organizza concretamente e *deliberatamente* ambienti ed eventi per depotenziare la vita» (1996, p. 68, corsivo aggiunto). Anche in questo in caso, l'evoluzione del capitalismo è intesa come parte integrante di un progetto cosciente, partorito da un'organizzazione amministrativa *il cui obiettivo è appunto la realizzazione di un progetto siffatto*: «dopo aver falsificato l'insieme della produzione, essa può ora manipolare la percezione collettiva e impadronirsi della memoria e della comunicazione sociale» (Agamben, 1991, pp. 11-12). In tali circostanze, «i servizi segreti diventano il modello stesso della reale organizzazione politica e della reale azione politica» (Agamben, 1996, p. 76). La «violenza del capitalismo» (Marazzi, 2010) esce della metafora, incarnandosi e diventando letterale. Il ruolo attivo, attivamente contro- rivoluzionario, delle organizzazioni parastatali difficilmente può essere sovrastimato: è in particolare a questa costante attività (che si svolge, di necessità, dietro le quinte) che vengono attribuiti la capacità e il potere di mantenere in piedi lo status quo (cfr. soprattutto Virno, 1996).

Caveat: non si vuole, in nessun modo, mettere in discussione il valore complessivo delle analisi riesaminate, forzandone la complessità e la ricchezza di sfaccettature tramite banalizzazioni di comodo. Né, tantomeno, l'intenzione è quella di squalificare la vis polemica di tali approcci, magari contrapponendo una visione più «integrata» ad un'altra «apocalittica». Soltanto, sembra accurato affermare la prevalenza, all'interno delle maggiori analisi critiche prodotte dalla metà del Novecento in poi, di un framework –

in ultima analisi – marcatamente psicologistico e politico; da un punto di vista epistemologico, qualcosa di non così dissimile dalle teorie del complotto. In tutti i casi, l'origine dell'ordinamento societario dominante viene fatto risalire al progetto di un numero ristretto di forze, forze e progetto che non sono immediatamente visibili: *il lavoro* (capillare, occulto, influente) *che costantemente realizza tale processo sarebbe la materia stessa di cui sono fatti potere e dominio*. Ermeneuticamente, l'analisi si riduce a delle “attribuzioni d'intenzionalità” che permettono di rintracciare i veri artefici degli effetti osservabili. La critica risiede principalmente nell'individuazione dei fili del potere e dell'identità di chi li manovra.

2. Le riflessioni del Tiquun/Comitato Invisibile: l'ultima frontiera della critica radicale

Nella cornice finora delineata, i lavori del collettivo francese denominatosi (dapprima) Tiquun e (in seguito) Comitato Invisibile sembrano offrire – lo si è già accennato – un caso di studio ideale. Da un lato, la loro rilevanza è indiscutibile: tradotti in numerose lingue, apertamente sostenuti o avversati da personalità di spicco, sono anche saliti alla ribalta delle cronache francesi (in seguito ad alcuni eventi legati alla c.d. “comune di Tarnac”). Dall'altro lato, quello che qui interessa di più, nei loro scritti pare prender forma una continua alternanza tra la volontà di spiegare la riproduzione dell'ordinamento capitalistico “dal basso” (*come affare quotidiano*) e la tentazione di scovarne le radici profonde in un piano accuratamente disegnato “dall'alto” (*come affare, e segreto, di stato*).

Nelle riflessioni del Tiquun, la scena è occupata da due figure, astratte e speculari, che a dispetto della differenza di genere sono da intendersi come modello dell'attore sociale ordinario, che ordinariamente agisce nello scenario della contemporaneità: la *Jeune-Fille* (la Young-Girl, la Giovane-Ragazza) e il *Bloom* (calco dell'eroe letterario joyciano). Come viene chiarito fin da subito, «la Jeune-Fille è semplicemente il cittadino modello» (Tiquun, 2007, p. 15), «responsabile, ecologico, “solidale”, ragionevole, “biologico”, rispettoso [...] in una parola, amichevolmente biopolitico» (ivi, p. 20). Analogamente, «l'uomo della strada, della folla, della massa [...] Bloom è il nome di questo particolare modo d'essere anonimi» (Tiquun, 2012, pp. 8-9)⁸. Quello che qui viene giudicato come punto di forza delle analisi del collettivo francese è, appunto, la decisione di partire dall'agente sociale e dalle

⁸ Non a caso, parlando del protagonista dell'*Ulisse* di Joyce, Ezra Pound aveva salutato Leopold Bloom come “l'uomo qualunque, l'uomo accanto, il pubblico”.

azioni di tutti i giorni che compie. Esattamente l'angoscia quotidiana esperita da tale agente, il suo disagio di sottofondo apparentemente trascurabile, è ciò che il Tiquun mette al centro della propria analisi, negando che essa sia "psicologica", "esistenziale" o "soggettiva" e reclamandone invece la natura «immediatamente politica» (Tiquun, 2012, p. 150). È nelle crepe di questa quotidianità che scava l'indagine del Tiquun: così, nell'anelito insaziabile verso una «permanente auto-valorizzazione [...] la Jeune-Fille non ha più alcuna intimità con se stessa *se non in termini di valore*» (Tiquun, 2007, p. 18, corsivo nel testo). Se «la Jeune-Fille conosce alla perfezione il valore delle cose» ed «è ossessionata con l'autenticità» è perché «*lei stessa è una bugia*» (ivi, pp. 23-24, corsivo nel testo). La frattura viene individuata al livello delle percezioni psico-sociali del soggetto: in questo senso, «la più estrema fra le banalità della Jeune-Fille è quella di prendere se stessa per originale» (ivi, p. 25). Anche quando si tratta di spiegare la riproduzione delle condizioni dominanti, si continua (spesso) a porre l'accento sul piano pratico, interpretato come incapacità del soggetto di plasmare la realtà circostante: «è sufficiente considerare ciò che la Jeune-Fille classifica come "avventura" per farsi una buona idea di quanto abbia timore per il proprio orizzonte di possibilità» (ivi, p. 29). Ancora: «il suo odio per ciò che è grande, per ciò che sfugge alla presa del consumo, è enorme. La Jeune-Fille usa il "concreto" per evitare di soccombere di fronte alla sensazione metafisica della sua insignificanza» (ivi, p. 117)⁹. Quest'inconsistenza di fondo è propria, anche e soprattutto, dell'uomo qualunque: «Bloom è il Nulla mascherato» (Tiquun, 2012, p. 33), «è un corpo peculiarmente caratterizzato dall'inclinazione verso l'insignificanza» (Tiquun, 2010, p. 19). Ovviamente, ritornano anche alcune delle tematiche classiche della riflessione critica, già abbondantemente affrontate da autori precedenti – su tutte, il nodo dell'alienazione: «Bloom è l'uomo divenuto talmente simbiotico con la sua stessa alienazione che sarebbe assurdo provare a separarli» (Tiquun, 2012, p. 20); «è questo ciò che il Bloom significa: che noi non apparteniamo più a noi stessi, che questo mondo non è più il nostro» (ivi, p. 29). Ad ogni modo, quello che in questa sede si reputa maggiormente degno di nota è l'attenzione che il Tiquun è riuscito a dedicare all'adesione quotidiana, "impensata", allo status quo, unita – in certi passaggi – a un singolare rifiuto per le sirene della cospirazione organizzata *top-down*. Si afferma che «come tutti gli schiavi, la Jeune-Fille pensa di essere l'oggetto di molta più sorveglianza di quanto non sia realmente» (Tiquun, 2007, p. 56) e si enfatizza come «la polizia interna

⁹ Quest'aspetto sembra particolarmente ricorrente: «fra la Jeune-Fille e il mondo c'è una finestra. Niente tocca la Jeune-Fille, così come la Jeune-Fille non tocca niente» (Tiquun, 2007, p. 53); «la Jeune-Fille si sente a casa solo nelle relazioni fatte di pura esteriorità» (ivi, p. 64).

abbia convenientemente preso il posto della sorveglianza generalizzata, e l'auto-controllo individuale abbia sostituito il controllo sociale» (Tiqun, 2007, p. 11).

Tuttavia, l'intero impianto (che s'è appena riepilogato in modo estremamente sommario) viene quasi capovolto nel momento in cui tutti gli esiti che si sono descritti, nessuno escluso, vengono infine interpretati come conseguenza di una fittissima «ragnatela globale di apparati locali» (Tiqun, 2010, p. 199). C'è un piano, un programma, e questo è il punto che viene giudicato più importante nell'analisi dello scenario contemporaneo: il disegno nascosto del dominio, di cui si possono constatare solo gli effetti – meglio, «la manipolazione sociale degli effetti» (Tiqun, 2011, p. 34). In definitiva, la Jeune-Fille viene vista come *il prodotto finale di un piano elaborato*: «uno strumento per mantenere l'ordine, la produttrice di un merchandising sofisticato, un amplificatore senza precedenti dei codici dello spettacolo» (ivi, p. 114)¹⁰. Sebbene venga fatto osservare, ad esempio, che «le teorie complottiste sono sicuramente controrivoluzionarie almeno su un punto: esse riservano il privilegio della cospirazione esclusivamente per le élite del potere» (Comitato Invisibile, 2015, p. 15), resta ferma l'idea circa l'esistenza di alcune «forze organizzate» che sarebbero a comando della società, «forze organizzate soprattutto nell'organizzare le vite degli altri» (ivi, p. 17). *In ultima analisi*, il dominio “dall'alto” resta il processo fondamentale nella spiegazione della riproduzione delle società occidentali attuali.

3. Contribuire al proprio asservimento: la riproduzione del dominio “dal basso”

Marginalizzata (a volte, del tutto ignorata) è l'intera dimensione «simbolica» del dominio, la dimensione bourdieusiana che chiama in causa la cooperazione attiva, ancorché sublimata, dei dominati. Una dimensione che sembra cruciale, in primo luogo, per lo sviluppo di ricerche empiricamente fondate¹¹, ma che assume rilievo nodale soprattutto se s'intende rimanere in un perimetro sociologico. Il fatto è che la critica radicale s'è spesso rifatta a

¹⁰ A dissipare ogni dubbio sulle intenzioni degli autori, si può notare l'utilizzo stilistico del maiuscolo per enfatizzare una contrapposizione che non lascia spazio ad equivoci: «quel che LORO concedono agli sconfitti, a mo' di “esistenza”, non è altro che un combattimento lungo una vita per rendersi compatibile con l'Impero» (Tiqun, 2007, p. 13); «la Jeune-Fille chiama invariabilmente “felicità” tutto ciò a cui LORO la incatenano» (ivi, p. 26).

¹¹ Sui problemi legati alla (mancata) falsificabilità delle teorie basate sulla logica del complotto, si vedano Clarke, 2002 e Rääkkä, 2009.

un principio di “spiegabilità soggettivamente consapevole” della realtà sociale: *è nella testa di alcuni attori che si troverebbe la chiave per interpretare i fenomeni sociali* – come se, se alcuni individui confessassero, si spiegherebbe automaticamente tutto, senza scarti. Al contrario, sottolineando i meccanismi di riproduzione “dal basso” si passa dall’idea di una coercizione forzata, intenzionalmente voluta, a un mantenimento dato-per-scontato, che ha tutto l’aspetto della naturalezza e della normalità (cfr. Zerubavel, 2018, pp. 32-59). In questo senso, per spiegare sociologicamente perché sia ormai «più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo» (come recita il celebre apoftegma a cui recentemente è stato dedicato un libro intero: Fischer, 2009; tr. it. 2018) può risultare conveniente dirigersi verso le dimensioni della devozione spontanea, della deferenza istituzionalizzata e della riproduzione inconsapevole delle strutture, anziché postulare oscure intenzionalità di livello superiore¹². Il problema resta il medesimo, ossia quello hobbesiano dell’ordine, che sembra esser stato risolto (quasi obliato) in modo straordinariamente efficace dal capitalismo contemporaneo, rendendolo quindi più acuto che mai. In quest’ottica, a fronte di ribellioni/ rivolte episodiche e circoscritte, «il grande problema sociologico non è come degli esseri umani possano fare delle cose simili, ma piuttosto la ragione per cui le fanno così raramente» (Goffman, 1971; tr. it. 1981, p. 294). Nelle parole di Bourdieu, il problema della riproduzione dell’ordine vigente, insomma, resta il seguente:

lo stupore di fronte a quello che si potrebbe chiamare il paradosso della doxa, il fatto cioè che l’ordine del mondo così com’è, con i suoi sensi unici o vietati, in senso proprio e figurato, i suoi obblighi e le sue sanzioni, venga più o meno rispettato, che non vi siano più trasgressioni o sovversioni, delitti e “follie” (basti pensare allo straordinario accordo di migliaia di disposizioni – o di volontà – presupposto da cinque minuti di traffico automobilistico in Place de la Bastille o de la Concorde); o, cosa ancora più sorprendente, il fatto che l’ordine stabilito, con i suoi rapporti di

¹² Una delle trappole che sembrano insidiare maggiormente lo sviluppo di una teoria critica che non intenda essere precipuamente complottista, psicologista e geopolitica, risiede nella natura in ogni caso immediatamente inosservabile del dominio stesso. Comunque lo si voglia concepire, «l’aspetto che interessa non è direttamente osservabile, e per giunta sfugge alla coscienza degli attori coinvolti, quantomeno nella maggior parte dei casi. Il dominio va innanzitutto smascherato. Il dominio non parla di sé» (Boltanski, 2009; tr. it. 2014, p. 17). In questo senso, il fuoco dell’indagine è comunque formato da aspetti che non sono direttamente palesi agli attori sociali (cfr. Wacquant, 1993 e Popitz, 1992; tr. it. 2001): il riferimento a forze che operano nell’ombra può essere una sirena irresistibile. Infatti, alcune strutture di significato possono essere così tanto eufemizzate, edulcorate e sottili da nascondere il fatto stesso che ci sia una struttura di significato alcuna (Krais, 1993, p. 173). Essa, cioè, si troverebbe a essere variamente «miconosciuta», «denegata» o «dimenticata» proprio all’interno della popolazione a cui pure si riferisce (Bourdieu, 1997; tr. it. 1998, p. 102).

dominio, i suoi diritti e i suoi abusi, i suoi privilegi e le sue ingiustizie, si perpetui in fondo abbastanza facilmente, se si escludono accidenti storici, e che le condizioni d'esistenza più intollerabili possano tanto spesso apparire accettabili e persino naturali (1998; tr. it. 1998, p. 7).

Pure, la peculiarità introdotta dall'analisi bourdieusiana è quella di prendere a oggetto degli «insiemi di azioni che, *al di fuori di ogni complotto e di qualsiasi concertazione volontaria*, sono grossolanamente in accordo fra loro» (Bourdieu, 1997; tr. it. 1998, p. 153, corsivo aggiunto). Approfondendo il piano degli «obblighi quasi-ontologici che scaturiscono dall'esperienza pratica» (Bourdieu, 1981, p. 306), si possono rifiutare (giudicandoli, letteralmente, errori prospettici) «il determinismo meccanico esterno, attraverso le cause, e il determinismo intellettuale, attraverso le ragioni – dell'”interesse ben compreso” – [che] si congiungono e si confondono. Ciò che varia, è la propensione dello scienziato, calcolatore quasi divino, a prestare o meno agli agenti la sua conoscenza perfetta delle cause o la sua chiara coscienza delle ragioni» (Bourdieu, 1997; tr. it. 1998, p. 147). Il guadagno più consistente che si ottiene imboccando questo sentiero interpretativo¹³ è la possibilità di osservare il problema della riproduzione delle strutture (il problema della quasi-indisturbata riproduzione dell'ordinamento capitalistico) con gli occhi dell'attore sociale qualsiasi. Non come “problema”, cioè, come fatto in sé “problematico”, ma come *un aspetto che viaggia ben al di sopra delle pratiche in cui i soggetti sono imbarcati, assorbiti e a cui dedicano la loro attenzione*. Per questa via, si arriva alla

questione fondamentale di ogni filosofia politica, una questione che si occulta, paradossalmente, ponendo un problema scolastico che non si pone mai veramente come tale nell'esistenza ordinaria, quello della legittimità. In effetti, *a porre problema è il fatto che, essenzialmente, l'ordine stabilito non fa problema*; che [...] la questione della legittimità dello stato, e dell'ordine da esso istituito, non si pone. Lo stato non ha necessariamente bisogno di dare ordini, e di esercitare una coercizione fisica, o una coercizione disciplinare, per produrre un mondo sociale ordinato (ivi, p. 187, corsivo aggiunto).

Come osserva Bourdieu, «nella nozione di “falsa coscienza” che alcuni marxisti invocano per rendere conto degli effetti di dominio simbolico, è il termine “coscienza” a essere di troppo» (ivi, p. 186, corsivo aggiunto). Da questo punto di vista, la stessa questione di fondo posta dalle varie critiche

¹³ Uno snodo che meriterebbe di essere ulteriormente esaminato riguarda il rapporto fra quest'aspetto della concezione bourdieusiana di dominio e quella di Foucault (cfr. Paolucci, 2017). Anche in Foucault, infatti, «non ci sono significati reconditi da interpretare, intenzioni segrete da smascherare o diaboliche cospirazioni da disocultare» (Callewaert, 2006, p. 94).

radicali susseguitesesi dal secondo dopoguerra in poi, può essere in parte riformulata, andando a caccia di elementi banali e scontati anziché di quelli più roboanti ed eccezionali. Si tratta di prendere estremamente sul serio la possibilità che sia «la consuetudine a fondare tutta l'autorità» (ivi, p. 176). Affermare che «se l'ordine stabilito è così ben difeso, dipende dal fatto che basta essere stupidi per difenderlo» (ivi, p. 190) significa che «basta lasciar fare ai meccanismi oggettivi o lasciarsi fare da essi per concedere all'ordine stabilito, senza neppure saperlo, la propria ratifica» (ibid.). L'esigenza di appellarsi a dinamiche occulte, calate dall'alto in modo surrettizio, viene fortemente depotenziata, resa superflua.

Limiti di spazio impediscono di diffondersi ancora sulle potenzialità contenute nell'approccio “dal basso” alla riproduzione del dominio. In conclusione, però, merita di essere rimarcata la sua maggiore fecondità, anche solo analitica: se «il risultato collettivo è al di là delle manipolazioni, incommensurabile con le sue cause» (Baudrillard, 2011, p. 24), il richiamo a una premeditazione programmatica sembra più la fine (spesso, indimostrabile) di ogni analisi interpretativa che l'inizio. Una parola fine, comunque, che al momento non è stata scritta sul lavoro del Tiquun/Comitato Invisibile, poiché è ancora in divenire la sua riflessione sui modi in cui la «solidissima routine della normalità capitalista continua nel tempo» (2017, p. 13). L'ipotesi è che, nei suoi prossimi sviluppi, la contrapposizione tra strategie pianificate e adeguamenti inavvertiti, tra straordinarietà del complotto e ordinarietà della riproduzione, sia destinata a giocare un ruolo di tutto rilievo.

Riferimenti bibliografici

- Aa.Vv. (1975), *Internationale Situationniste 1958-1969*, Paris, Champ Libre (trad. it.: *Internazionale Situazionista 1958-1969*, Torino, Nautilus, 1994).
- Adorno, T.W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (trad. it.: *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970).
- Agamben, G. (1991), *Violenza e speranza nell'ultimo spettacolo*, in Aa. Vv., *I situationisti*, Roma, ManifestoLibri, pp. 11-17.
- Agamben, G. (1996), *Mezzi senza fine: note sulla politica*, Torino, Boringhieri.
- Assange, J. (2006), “State and Terrorist Conspiracies”, www.cryptome.org, November 10.
- Baudrillard, J. (2011), *Telemorphosis*, Minneapolis, Univocal.
- Boltanski, L. (2009), *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard (trad. it.: *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2014).
- Bourdieu, P. (1981), *Men and machines*, in K. Knorr-Cetina, A.V. Cicourel (eds.), *Advances in Social Theory and Methodology*, London, Routledge, pp. 304-317.

- Bourdieu, P. (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil (trad. it.: *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1998).
- Bourdieu, P. (1998), *La domination masculine*, Paris, Seuil (trad. it.: *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 1998).
- Callewaert, S. (2006), “Bourdieu, Critic of Foucault. The Case of Empirical Social Science against Double-Game-Philosophy”, *Theory, Culture & Society*, 23, 6, pp. 73-98.
- Clarke, S. (2002), “Conspiracy theories and conspiracy theorizing”, *Philosophy of the Social Sciences*, 32, 2, pp. 131-150.
- Debord, G. (1988), *Commentaires sur la société du spectacle*, Paris, Éditions Gérard Lebovici (trad. it.: *Commentari alla società dello spettacolo*, in Id., *La società dello spettacolo*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2004).
- Dörre, K. (2015), *The New Landnahme: Dynamics and Limits of Financial Market Capitalism*, in H. Rosa, S. Lessenich, K. Dörre (ed.), *Sociology, Capitalism, Critique*, London, Verso.
- Fisher, M. (2009), *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Winchester, Zero Books (trad. it.: *Realismo capitalista*, Roma, Nero, 2018).
- Ginzburg, C. (2008), *Representing the Enemy: Historical Evidence and its Ambiguities*, in J. Swenson-Wright, A. Bell and K. Tybjerg (eds.), *Evidence*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 29-47.
- Goffman, E. (1971), *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, New York, Basic (trad. it.: *Relazioni in pubblico. Microstudi sull'ordine pubblico*, Milano, Bompiani, 1981).
- Heins, V. (2007), “Critical theory and the traps of conspiracy thinking”, *Philosophy & Social Criticism*, 33, 7, pp. 787-801.
- Honneth, A. (1986), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (trad. it.: *Critica del potere: la teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari, Dedalo, 2002).
- Horkheimer, M., Adorno, T.W. (1944/1969), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag GmbH (trad. it.: *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 2010).
- Keeley, B.L. (1999), “Of Conspiracy Theories”, *Journal of Philosophy*, 96, 3, pp. 109-126.
- Krais, B. (1993), *Gender and Symbolic Violence: Female Oppression in the Light of Pierre Bourdieu's Theory of Social Practice*, in C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone, (eds.), *Bourdieu. Critical Perspectives*, Cambridge, Polity Press, pp. 156-177.
- Marazzi, C. (2010), *The Violence of Financial Capitalism*, Semiotext(e), Cambridge, MIT Press.
- Packard, V. (1957), *The Hidden Persuaders*, New York, McKay (trad. it.: *I persuasori occulti*, Torino, Einaudi, 1989).
- Paolucci, G. (2017), “Gettati nell'ordine. Appunti su assoggettamento e soggettivazione in Bourdieu e Foucault”, *Cartografie sociali*, 2, pp. 131-150.
- Polidoro, M., a cura di (2007), *La cospirazione impossibile*, Casale Monferrato, Piemme.

- Popper, K.R. (1969), *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul (trad. it.: *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna, Il Mulino, 1972).
- Popitz, H. (1992), *Phänomene der Macht*, Tübingen, J.C.B. Mohr (trad. it.: *Fenomenologia del potere. Autorità, dominio, violenza, tecnica*, Bologna, Il Mulino, 2001).
- Räikkä, J. (2009), “On Political Conspiracy Theories”, *The Journal of Political Philosophy*, 17, 2, pp. 185-201.
- The Invisible Committee (2015), *To Our Friends*, Semiotext(e), Cambridge, MIT Press.
- The Invisible Committee (2017), *Now*, Semiotext(e), Cambridge, MIT Press.
- Tiqun (2007), *Preliminary Materials for a Theory of the Young-Girl*, Semiotext(e), Cambridge, MIT Press.
- Tiqun (2010), *Introduction to Civil War*, Semiotext(e), Cambridge, MIT Press.
- Tiqun (2011), *This is Not a Program*, Semiotext(e), Cambridge, MIT Press.
- Tiqun (2012), *Theory of Bloom*, Berkeley, LBC Books.
- Vaneigem, R. (1967), *Traité de savoir-vivre à l’usage des jeunes générations*, Paris, Gallimard (trad. it.: *Trattato di saper vivere ad uso delle giovani generazioni*, Firenze, Vallecchi, 1973).
- Virno, P. (1996), *Do You Remember Counterrevolution?*, in P. Virno e M. Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 241-258.
- Wacquant, L. (1993) “From Ideology to Symbolic Violence: Culture, Class, and Consciousness in Marx and Bourdieu”, *International Journal of Contemporary Sociology*, 30, 3, pp. 125- 142
- Weber, M. (1922), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Verlag Mohr (trad. it.: *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 1997).
- Zerubavel, E. (1985), *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life*, Berkeley, University of California Press.
- Zerubavel, E. (2018), *Taken-for-granted: The Remarkable Power of the Unremarkable*, Princeton, Princeton University Press.

Le comunità intenzionali ecosostenibili come alternativa alla società dei consumi

di *Santina Musolino*

1. Introduzione

Il contributo intende analizzare le comunità intenzionali ecosostenibili – con particolare riferimento agli ecovillaggi – come esperienze che si pongono in alternativa rispetto ai processi innescati dal capitalismo, dalla globalizzazione e dall'uso irrazionale delle risorse naturali praticando nuove forme di cooperazione produttiva e di solidarietà sociale (Cacciari 2006) in nome dell'ecologia.

Vedremo come a fondamento della creazione di queste comunità aperte, integrate nel territorio e alla ricerca di economie sostenibili ed energie rinnovabili vi sia la volontà di passare da una prospettiva antropocentrica a una «ecocentrica» (Anitori, 2012). L'ecocentrismo che riverbera nelle pratiche quotidiane degli ecovillaggi identifica chiaramente un approccio forte alla sostenibilità – secondo il quale il “capitale naturale” dovrebbe rimanere intatto nel tempo (Pearce, Atkinson 1993) – e punta alla “eco-reversibilità” (Losardo 2016). In altre parole, le comunità intenzionali ecosostenibili non intendono limitarsi alla conservazione della natura, in una visione puramente utilitaristica, ma vogliono promuovere una rigenerazione degli ecosistemi naturali.

La matrice ecologica di tali esperienze di convivenza e condivisione promuove una visione della sostenibilità che va oltre il mero ambientalismo e coinvolge tutte le dimensioni della vita: dalle relazioni sociali, al lavoro, all'economia. Nell'attuale epoca del «consumismo dominante» (Latouche, 2009), le varie tipologie di comunità intenzionali tracciano una linea di sviluppo antagonista a questa tendenza e si configurano come una «scelta di semplicità» (Latouche, 2009) per liberarsi dai bisogni creati dalla società dei consumi e recuperare la creatività e la convivialità (Illich, 1993); una scelta orientata a instaurare un nuovo rapporto non soltanto con la natura ma anche

tra le persone mediante la costruzione di un sistema di relazioni sociali improntato alla solidarietà, al mutuo aiuto e all'economia condivisa.

L'analisi di queste realtà alternative offre, infine, numerosi spunti per riflettere criticamente sulle possibili "derive" della nostra società (Castoriadis, 2005) e sulla necessità di recuperare una «cultura del limite» (Pacelli, 2013) capace di contrastare quella cultura dell'illimitato che è figlia della contemporaneità.

2. Breve storia del fenomeno comunitario contemporaneo

Al fine di cogliere con maggior precisione gli elementi che caratterizzano le attuali comunità intenzionali ed ecosostenibili e distinguerle dalle comunità sorte negli anni precedenti, è opportuno ricostruire sinteticamente la storia del fenomeno comunitario contemporaneo. Quest'ultimo affonda le sue radici nella cultura di contestazione, affermatasi negli Stati Uniti degli anni Sessanta, che esprimeva l'insofferenza di una parte della società nei confronti del materialismo alimentato dal modello capitalista e consumista che si stava rapidamente affermando nonché il bisogno di un ritorno alla semplicità e alla natura (Zito, 2013). Il comunitarismo americano degli anni Sessanta – che riprende vigore dopo circa un secolo dagli «esperimenti utopistici» (Anitori, 2012) del XIX secolo ispirati alle idee di Owen e Fourier – è maturato nella sottocultura hippie i cui protagonisti erano giovani provenienti per lo più da famiglie borghesi e benestanti con una visione della realtà in larga parte ispirata dal marxismo degli ultimi esponenti della Scuola di Francoforte e dal socialismo utopistico (Zito, 2013). Le disuguaglianze razziali e di genere, la contestazione politica e sociale verso l'America impegnata nella guerra in Vietnam e la critica ad un sistema educativo considerato antidemocratico e al servizio del mercato erano le tematiche principali del loro dibattito. L'obiettivo che si prefiggevano era quello di riscoprire la propria interiorità vivendo in un ambiente naturale e favorevole per coltivare valori antagonisti a quelli dominanti. Da qui, l'allontanamento dalle città, considerate simbolo del capitalismo e del materialismo, per creare «micro-società libertarie» (Anitori, 2012) in cui intraprendere un percorso di «crescita personale» (Francescato, 1974).

Lo spirito di contestazione, superando i confini degli Stati Uniti, si è diffuso in tutto il mondo: dal Sud America all'Europa, dal Giappone alla Cina della Rivoluzione culturale. Il 1967, in particolare, ha segnato l'inizio di una stagione di agitazioni operaie e studentesche in diversi paesi europei compresa l'Italia, paese in cui le lotte politiche e sociali si sono protratte anche

per tutti gli anni Settanta trasformandosi in un conflitto decennale. Il movimento comunitario, in Italia, è stato figlio di questo fermento politico e sociale. È nelle piazze italiane piene di manifestanti, negli spazi occupati dai collettivi, negli appartamenti condivisi da gruppi di studenti, che si è affermata un'idea di comunitarismo che avrebbe portato, a metà degli anni Settanta, alla nascita di decine di comuni rurali e urbane; veri e propri "esperimenti" di vita collettiva che avrebbero accolto dapprima i giovani legati alla cultura hippie e, successivamente, anche i giovani militanti della sinistra extraparlamentare.

Nel corso degli anni Ottanta, però, la vita comunitaria ha cominciato ad assumere delle forme radicalmente diverse da quelle sino ad allora emerse. Le nuove forme di comunità intenzionali non erano più esperienze in cui la contestazione si traduceva in una fuga dal paradigma dominante, ma rappresentavano dei «tentativi di proposta» (Anitori, 2012, p. 37); si presentavano come un'alternativa libera dalle ideologie politiche e sociali, molto attenta alla questione ambientale e concentrata sui concetti di convivialità e condivisione (Zito, 2013). In queste nuove comunità, la critica delle istituzioni borghesi cedeva il passo ai codici dell'ecologia sociale, dando vita ad esperienze tese a dimostrare, attraverso pratiche di vita concrete, che è possibile compiere delle scelte che hanno un impatto sul generale processo di degenerazione del pianeta in cui viviamo e che traggono gran parte dei loro principi dalla filosofia della decrescita.

Negli ultimi anni il fenomeno comunitario è cresciuto, in parte anche a causa della precarietà e delle incertezze conseguenti alla lunga crisi economico-finanziaria. In tale contesto, stanno emergendo e si stanno affermando iniziative, pratiche e forme di vita sociale che si distaccano dall'individualismo del paradigma capitalista dominante e propongono concrete realtà fatte di cooperazione e condivisione, incentrate su una «economia del noi» (Carlini, 2011). Si tratta di esperienze fondate sui legami sociali e sulla ricerca di soluzioni comunitarie a problemi economici, ispirati a principi di solidarietà, reciprocità e valori etici o religiosi. Esperienze che sono «fuori dalla logica esclusiva dell'homo oeconomicus, spesso contro di essa, ma dentro il mercato. Fuori dalla scena politica istituzionale, ma con l'ambizione di portare una propria visione politica nel fare quotidiano. Fuori dall'universo chiuso della proprietà privata, nello spazio aperto dei beni comuni» (Carlini, 2011, p. 8).

L'economia e la filosofia della condivisione unite a una spiccata sensibilità ecologica hanno dato vita a una peculiare tipologia di comunità: le comunità intenzionali ed ecosostenibili oggi note con il nome di ecovillaggi. La loro storia è iniziata alla fine degli anni Ottanta quando i filantropi danesi Ross e Hildur Jackson hanno fondato il Gaia Trust, un'associazione senza fini di lucro, con lo scopo di sostenere ricerche e progetti orientati a rendere

possibile un futuro più ecologico. Nel 1991 i coniugi Jackson hanno commissionato uno studio, elaborato da Diane e Robert Gilman, che ha fornito una mappatura delle diverse tipologie di comunità esistenti e ha messo in luce il potenziale delle culture e degli stili di vita che queste proponevano (Anitori, 2012). Il convegno, organizzato successivamente nella città danese di Thy, ha rappresentato un'importante occasione per mettere in comunicazione tra loro queste differenti tipologie di comunitarismo e per gettare le basi di quella rete che, nel 1995, sarebbe stata formalizzata con il nome di GEN (*Global Ecovillage Network*)¹ il cui scopo è, ancora oggi, quello di favorire lo sviluppo degli ecovillaggi e la diffusione del loro modello di insediamento umano sostenibile attraverso lo scambio di informazioni e il lavoro in rete². L'adesione a questo network ha rappresentato per molte comunità l'occasione di uscire dall'isolamento per lavorare insieme ad altre realtà alla diffusione di una visione dello sviluppo contrapposta all'ideologia capitalista della crescita illimitata. Nello stesso anno, la storica comunità di Findhorn, in Scozia, ha ospitato il forum mondiale *Ecovillage and sustainable communities for the 21 century* in occasione del quale il movimento degli ecovillaggi ha ricevuto il suo «battesimo ufficiale»³.

3. Gli ecovillaggi: comunità intenzionali ed ecosostenibili

Gli ecovillaggi costituiscono dei veri e propri laboratori territoriali di sperimentazione ecologicamente orientati che mettono in discussione l'«antropocentrismo occidentale» (Brombin, 2015) e muovono una «critica sociale» (Kirby, 2003) all'individualismo e al consumismo della società occidentale principalmente attraverso la creazione di una nuova etica fondata sulla sostenibilità.

Queste realtà sociali, partendo da una critica al capitalismo, hanno messo a frutto l'eredità della stagione comunitaria precedente coniugandola ad una forte spinta ecologica e ad alcuni punti essenziali derivati dal paradigma della

¹Attualmente il GEN è composto da circa 10.000 comunità ed è articolato in cinque network regionali: GEN Africa; GEN Europe, CASA LATINA (America Latina); GENNA (Nord America); GENOA (Oceania e Asia). Fanno parte del GEN non soltanto gli ecovillaggi, ma anche altri esperimenti di «eco-insediamenti» che condividono la visione e i valori di questo grande network. Tra questi, i *cohousing* urbani, i progetti di permacultura, le *transition towns*, gli eco-vicinati o condomini solidali e le cooperative agricole.

² <https://ecovillage.org/>

³ <https://www.terranuova.it/News/Ecovillaggi-e-cohousing/Ecovillaggi-cantieri-per-un-mondo-migliore>

decrescita. Ciò ha fatto emergere delle caratteristiche innovative che distinguono gli eco villaggi sia da tutte le altre realtà che fanno parte del panorama comunitario sia dai loro “predecessori” storici (Zito, 2013): l’intenzionalità nel creare la comunità, un’idea di sostenibilità che integra la dimensione ecologica con quella economica, sociale e culturale; l’impegno di combattere la tendenza alla disintegrazione delle strutture sociali e culturali e alla distruzione ambientale offrendo una realtà comunitaria in grado di ispirare un profondo senso di appartenenza e partecipazione.

Il richiamo alle forme storiche di comunitarismo è evidente in particolar modo nell’attenzione ai processi di partecipazione e di decisione all’interno delle comunità, mentre l’intento di rigenerare gli ambienti sociali e naturali – considerati entrambi in via di distruzione – ispirandosi a valori di tipo ecologico costituisce, come già accennato in precedenza, un chiaro richiamo al paradigma della decrescita. Quest’ultimo si è affermato a partire dagli anni Settanta sotto l’influenza del movimento ambientalista – nato in quello stesso periodo – e della crescente attenzione, nel dibattito internazionale, alle questioni ambientali. L’ambientalismo ha contribuito a far emergere istanze che sarebbero poi state riprese dai teorici della decrescita (Zito, 2013): la necessità di contenere lo sfruttamento delle risorse naturali e di ricorrere ad energie rinnovabili; l’importanza di preservare la biodiversità e di ridurre al minimo la produzione di rifiuti non riciclabili. Altrettanto importante è stata l’influenza di alcuni studi scientifici che hanno favorito la diffusione di una nuova coscienza attorno ai temi della crisi ecologica.

Una delle ricerche i cui risultati hanno esercitato un enorme impatto non solo sulla comunità scientifica ma anche sull’opinione pubblica è stata quella realizzata da un gruppo di scienziati del Massachusetts Institute of Technology (MIT) e finanziata dal Club di Roma⁴. Gli esiti della ricerca – condotti da Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jorgen Randers, William W. Behrens III – sono stati esposti nelle pagine del rapporto *I limiti dello sviluppo* (1972)⁵. Il grande merito di questo studio è stato quello di aver mo-

⁴ Il Club di Roma si riunì per la prima volta nell’aprile del 1968 presso l’Accademia dei Lincei a Roma. Era un’organizzazione informale, costituita da scienziati, economisti, umanisti, industriali, provenienti da dieci paesi diversi. L’incontro fu sollecitato e organizzato da Aurelio Peccei, imprenditore e manager di FIAT e Olivetti, per avviare una riflessione sui principali problemi che affliggono l’umanità su scala globale.

⁵ Gli autori del report si proponevano di fare luce su cinque principali tendenze potenzialmente catastrofiche del sistema mondo – l’aumento dell’industrializzazione, la crescita della popolazione, la diffusione della malnutrizione, l’esaurimento delle risorse non rinnovabili (*depletion*), il deterioramento dell’ambiente – e di stabilire le loro implicazioni future. Questo studio è stato uno dei primi a mettere in discussione il modello della crescita costante partendo

strato che la crescita economica vissuta fino ad allora sarebbe stata impossibile da mantenere oltre i primi decenni del ventunesimo secolo.

Il problema della relazione tra la prospettiva di una crescita infinita e la finitezza delle risorse è stato successivamente ripreso anche da un altro importante rapporto pubblicato nel 1987 per volere della Commissione mondiale per lo sviluppo e per l'ambiente delle Nazioni Unite: il rapporto *Our common future* (meglio noto come *Rapporto Buntland*⁶). Questo studio ha introdotto il concetto di sostenibilità definendolo come un modello di sviluppo che risponde alle necessità del presente, senza compromettere la possibilità da parte delle generazioni future di soddisfare i propri bisogni.

Il concetto di sostenibilità è a fondamento delle nuove forme di organizzazione, di convivenza e di impiego delle risorse sperimentate dagli ecovillaggi come reazione ai rischi ambientali, agli effetti perversi prodotti dalle società a capitalismo avanzato, alla precarietà lavorativa ed economica e alla rottura dei legami sociali comunitari. Tali realtà cercano di perseguire una sostenibilità che si espleta attraverso molteplici dimensioni – sociale, culturale, economica ed ecologica⁷ – e che riconosce l'importanza di preservare le diversità locali e le risorse naturali per le future generazioni.

Il suffisso “eco” nella parola eco-villaggio, quindi, non serve soltanto a indicare il «carattere verde» (Anitori, 2012, p. 53) delle pratiche quotidiane, l'attenzione per le fonti rinnovabili o per il riciclo e l'agricoltura biologica. Tale suffisso abbraccia anche la sfera dei valori e delle relazioni umane poiché la soluzione dei problemi ecologici necessita l'attuazione di un mutamento culturale e sociale. Gli ecovillaggi sono esperienze che sperano in una trasformazione sociale di impatto e rappresentano un tentativo di costruire uno spazio in cui la presa di coscienza dei limiti dello sviluppo si incontra con l'impegno a disciplinare l'uso della scienza e della tecnica al fine di instaurare nuovi equilibri tra l'uomo e la natura.

Alla luce di queste considerazioni, è possibile affermare che nell'ecovillaggio, accanto a una ecologia ambientale, esiste anche una ecologia sociale (Anitori, 2012). Quest'ultima, riconosce il legame tra sviluppo individuale e sviluppo collettivo e, quindi, l'importanza della comunità come luogo privilegiato in cui prende forma la vita di ciascun individuo che ne fa parte. La vita comunitaria che si delinea all'interno di realtà come gli ecovillaggi si configura come un tentativo di contenere non solo la crisi ecologica globale,

proprio dalla constatazione che la crescita esponenziale dell'industrializzazione e della popolazione prima o poi si sarebbe scontrata con i limiti imposti da altri tre fattori: la diffusione della malnutrizione, l'esaurimento delle risorse non rinnovabili, il deterioramento dell'ambiente a causa dell'inquinamento.

⁶ <http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>

⁷ <https://ecovillage.org/projects/dimensions-of-sustainability/>

ma anche le tendenze disgreganti della società contemporanea; per recuperare le «qualità sociali» (Bauman, 2007, p. 29) sostituendo i modelli organizzativi e sociali capitalistici con un ritorno alla comunità intesa come dimensione sociale caratterizzata da inclusione, empatia e vicinanza fisica e spirituale tra gli individui che ne fanno parte (Tönnies, 1979).

Il proposito di trasformare il modo di vivere di chi ne fa parte promuovendo «forme di lavoro partecipato, creativo e non alienato», ma anche «forme di cooperazione e di elaborazione delle decisioni che includano i contributi di ognuno»⁸ fa degli ecovillaggi degli agenti di trasformazione sociale in grado di restituire al singolo uno spazio in cui è possibile instaurare legami sociali significativi e partecipare a politiche decisionali democratiche e di autogoverno.

3.1. Caratteristiche degli ecovillaggi e peculiarità dell'esperienza italiana

Pur rientrando in un filone storico di esperimenti comunitari che presenta una certa continuità, gli ecovillaggi di oggi sembrano avere dei tratti peculiari – degli elementi ideologici specifici – che li distinguono da tutti gli altri e che Hildur Jackson e Karen Svensson (2002) hanno individuato e raggruppati in tre classi o dimensioni:

1) La dimensione sociale-economica, che concerne la promozione di uno stile di vita sano, la costruzione della comunità, i processi decisionali, la risoluzione di conflitti, la gestione dell'economia locale;

2) La dimensione culturale-spirituale, che comprende il dare spazio alla creatività personale, la valorizzazione della spiritualità, la ricerca di un rapporto di comunione con la natura, le pratiche di resistenza alla globalizzazione;

3) La dimensione ecologica, riguardante la tutela della natura e della biodiversità, la produzione e il consumo di cibo, l'impiego di energie rinnovabili.

Proprio in quanto evoluzione delle comuni e del periodo di contestazione sessantottino, le attuali comunità ecosostenibili hanno superato molti dei problemi che hanno portato al fallimento le comunità storiche. Tra questi, spiccano il distacco elitario e l'incapacità di comunicare con la società circostante, le difficoltà economiche legate al perseguimento di una sussistenza totalmente autarchica e la rigidità ideologica. Alcuni retaggi dello spirito di

⁸ <http://ecovillaggi.it/attachments/article/3/2010%2001%20Manifesto%20Rive.pdf>

contestazione sono ancora riscontrabili nelle comunità di vecchia formazione, tuttavia, soprattutto l'avvento di Internet a partire dagli anni Novanta – e le possibilità che ha offerto di creare delle reti in grado di mettere in contatto le diverse realtà – ha favorito il superamento sia dell'idea di comunità come esperienza di “fuga” (Olivares, 2007) sia di atteggiamenti nostalgici degli anni Settanta legati a «stili di vita pauperisti» (Zito, 2013, p. 97). Rispetto alla precedente storia del comunitarismo, in cui l'austerità è stata un elemento costante, gli ecovillaggi si impegnano a mantenere una certa vitalità economica favorendo la circolazione del denaro tra i membri della comunità, ricercando il profitto e reinvestendolo in attività comuni o di pubblica utilità. È il concetto della «prosperità frugale» (Zito, 2013, p.97), mutuato dal paradigma della decrescita, che implica la limitazione dei consumi superficiali e condanna l'accumulo illimitato di ricchezza, senza tuttavia sacrificare la qualità della vita o imporre una rinuncia a profitti equi. La sobrietà si accompagna all'autoproduzione (Pallante 2007) e al recupero di quei modelli sociali adottati dalle piccole comunità locali e incentrati sull'autosufficienza quale condizione indispensabile per realizzare la transizione verso un sistema sociale sostenibile (Brombin 2015). Le comunità del XXI secolo, infine, si contraddistinguono per la presenza di una «coscienza planetaria» (Schehr 1997, p.13), collegata alla crisi ambientale e sostenuta da valori anticapitalisti, che ha contribuito alla creazione di un vero e proprio movimento transnazionale.

All'interno del movimento globale degli ecovillaggi e nel panorama delle comunità intenzionali ecosostenibili, spicca l'esperienza comunitaria italiana per la straordinaria coesione e vitalità della sua rete. La RIVE⁹ (Rete Italiana Villaggi Ecologici) è nata nel 1997 in seguito a un convegno organizzato l'anno precedente ad Alessano (Lecce) sul tema “Il Villaggio Globale: una soluzione per il futuro del pianeta?” (Guidotti 2013). Il tema centrale del convegno riguardava quelle comunità spirituali ma spiccatamente ecologiche che stavano sperimentando forme sociali alternative e che si stavano moltiplicando in giro per l'Europa. Oltre a esponenti del Global Ecovillage Network (GEN), sono state coinvolte anche realtà comunitarie già presenti sul territorio italiano e che si riconoscevano nella definizione di “ecovillaggio”: Torri Superiore, Damanhur, Upacchi e la Comune di Bagnaia. L'opportunità di incontrarsi e di scambiare opinioni ed esperienze sullo stile di vita comunitario ha fatto emergere la necessità di creare una rete capace di supportare, sviluppare e diffondere le buone pratiche vissute quotidianamente in ciascuna comunità. L'anno successivo, a Bagnaia, è stata creata un'associazione informale, apertistica, aconfessionale e ispirata ai principi di

⁹ <http://ecovillaggi.it/>

democraticità e uguaglianza (Guidotti 2013, Losardo 2016). Una delle prime caratteristiche della RIVE è stata la spiccata differenza ideologica tra i suoi fondatori. Le realtà legate alla rete, infatti, pur avendo in comune l'aspetto comunitario ed ecologico, nascevano da esperienze di contestazione al sistema sociale dominante molto diverse tra loro e, di conseguenza, avevano dato vita a forme di convivenza talvolta anche diametralmente opposte. Basti pensare a Damanhur, comunità spirituale, esoterica e vagamente gerarchica oppure a Urupia, comune politicizzata e di ispirazione libertaria. Questa sfida iniziale successivamente si è rivelata anche la risorsa più grande della RIVE che, nel corso degli anni, è riuscita a creare una connessione forte, longeva e importante tra le comunità del proprio territorio e con altre realtà e reti simili – è, per esempio, parte attiva alla Conferenza europea degli ecovillaggi (GEN EU) – attraverso una serie di iniziative e appuntamenti. Oltre all'annuale raduno degli ecovillaggi, RIVE organizza seminari e corsi di formazione finalizzati a sostenere la nascita e la crescita di progetti sostenibili di tipo associativo. Muovendosi in quest'ultima direzione, molti ecovillaggi italiani si configurano come realtà aperte tutto l'anno a famiglie in vacanza e ai cosiddetti *woofers*, persone interessate alla vita dell'ecovillaggio che si offrono di lavorare per la comunità e di contribuire allo scambio di conoscenze sull'argomento in cambio di ospitalità¹⁰. Lo scopo è quello di fare in modo che il sistema da loro collaudato possa essere riprodotto dando vita ad altre piccole esperienze con la convinzione che per ricreare una nuova società bisogna partire dal basso, dall'insieme di comunità. L'impegno da parte degli ecovillaggi nell'educazione alla sostenibilità è probabilmente la caratteristica di rottura principale rispetto alle esperienze comunitarie dei decenni precedenti. Gli ecovillaggi, come le comunità storiche, partono da una forte critica al modello socioeconomico capitalista, tuttavia, a differenza di queste, non si propongono di creare esperienze collettive parallele o in contrapposizione con il resto della società, ma tentano di mettere a punto dei micro-modelli che possano essere esportati in qualsiasi contesto.

¹⁰ Il WWOOF – si legge sul sito ufficiale – ha lo scopo di creare conoscenza e interesse verso uno stile di vita biologico e biodinamico. È un movimento mondiale che mette in relazione volontari e progetti rurali naturali promuovendo esperienze educative e culturali basate su uno scambio di fiducia senza scopo di lucro, per contribuire a costruire una comunità globale sostenibile.

<https://www.woof.net/#woof> <https://www.woof.it/>

4. Dalla “cultura dell’illimitato” alla “cultura del limite”: alcune considerazioni conclusive

In un’epoca storica segnata da precarietà lavorativa e sociale e dall’incertezza per il futuro degli uomini e dell’intero pianeta, gli ecovillaggi rappresentano una «sfida collettiva» (Grassi, 2013) che si traduce in pratiche concrete, orientate alla produzione di beni che abbiano il minimo impatto ambientale, al consumo critico di prodotti non inquinanti, al soddisfacimento dei bisogni reali e non di quelli illusori prodotti dalla società dei consumi.

Muovendosi nello spazio aperto dei beni comuni e fuori dalle logiche della proprietà privata, gli ecovillaggi cercano di tradurre la loro “visione politica” – ispirata dal paradigma culturale della decrescita e dall’etica ecologista e della sostenibilità – in un modello di vita sostenibile, responsabile e semplice. Quest’ultimo costituisce un interessante terreno per sviluppare un’analisi critica delle derive della nostra società e un’occasione per riflettere sulla necessità di contrastare l’imperante “cultura dell’illimitato”.

Il progressivo spostamento delle frontiere naturali, la “colonizzazione del tempo” e l’abbattimento dei limiti conoscitivi hanno favorito la messa al bando della cultura del limite, lo smarrimento della consapevolezza della limitatezza umana e il progressivo delinarsi di contesti di «desocializzazione e de-moralizzazione» (Pacelli, 2003). La necessità di riscoprire il senso del limite è parallela a quelle di ritrovare l’autonomia nella definizione dei nostri bisogni e dei modi di soddisfarli (Gorz, 2009) in una società in cui la creazione di nuovi bisogni – la produzione di bisogni immaginari (Cacciari 2006) – ha finora rappresentato uno dei capisaldi del consumismo.

Viviamo in quella che è stata definita “società della crescita”, una società nella quale «produrre di più implica necessariamente consumare di più, e per questo è necessario creare all’infinito nuovi bisogni» (Latouche, 2012, p. 65). Il senso del limite si è perduto nel «soddisfacimento sfrenato dei desideri» (Latouche, 2012, p.64), oramai identificati con il consumo, e nella creazione artificiale dei bisogni. Questo «iper-consumo» (Latouche, 2012) ci ha liberati «da qualsiasi imperativo che non sia quello di consumare senza sosta» (Latouche, 2012, p. 15) favorendo la trasgressione non soltanto del limite economico, ma anche del limite morale. La «dismisura tecno-economica degli uomini» (Latouche, 2012), tuttavia, ha trovato un limite nella finitezza del nostro pianeta. In un certo senso, i limiti ecologici hanno costretto a ripensare alla necessità di ritrovare dei limiti economici e morali e hanno fatto emergere proposte teoriche e pratiche che hanno trovato nel concetto di limite la premessa di una nuova idea di sviluppo. Si tratta di proposte che offrono un’alternativa alla «distruzione della cultura del quotidiano» (Gorz, 2009), intesa come l’insieme dei saperi, delle pratiche, delle abitudini, delle

norme e delle condotte spontanee per mezzo delle quali ciascuno di noi riesce a interpretare e comprendere il proprio posto nella realtà circostante; tentano di difendere quello che Gorz ha chiamato il «mondo vissuto», che si definisce tale per il fatto che «gli individui sociali vi vedono, comprendono e padroneggiano il compimento dei loro atti» (Gorz, 2009, pp. 49-51) e lo percepiscono come una realtà in comune con gli altri. È evidente, ancora una volta, il richiamo al paradigma della decrescita e alla sua rivalutazione del lavoro manuale e artigianale che rende auspicabile quella «riunificazione del sapere come si fanno le cose con la ricerca del senso per cui si fanno» (Pallante 2007, p. 29) e, dunque, la riconquista del «mondo vissuto» (Gorz 2009).

Gli ecovillaggi rientrano tra le proposte che hanno fatto proprio il concetto di limite e, nell'analisi qui presentata, sono stati considerati soprattutto per la loro funzione testimoniale; come esempi di un modo di vivere alternativo ai modelli sociali e organizzativi plasmatis dalla logica capitalistica.

L'alternativa ambientalista implica inevitabilmente un'idea etica e un avanzamento delle forme della democrazia «in chiave partecipativa, autogestionale, locale» (Cacciari 2006, p. 42). Le istanze ecologiche – e la forte carica innovativa di cui sono portatrici – delineano una sorta di “nuova utopia” (Quarta, 2006) la quale implica un mutamento culturale e strutturale. Si impone, infatti, una visione ecologica e globale della realtà, che superi quella mentalità individualistica e predatoria dell'uomo come dominatore della natura e sfruttatore delle sue risorse. Il rispetto dei cicli naturali, la diversità vista come ricchezza e il principio di equità tra tutte le forme viventi dell'ecologia profonda sono dunque principi di base sia per gli ecovillaggi, applicati con lo scopo di integrare l'attività umana nell'ambiente circostante senza arrecargli danno (Losardo 2016).

Queste realtà comunitarie tentano di creare lo spazio in cui la presa di coscienza dei limiti dello sviluppo si incontra con l'impegno a disciplinare l'uso della scienza e della tecnica al fine di instaurare nuovi equilibri tra l'uomo e la natura. Inoltre, la loro predilezione per metodi decisionali partecipativi incoraggia la responsabilizzazione e la libertà di ciascuno – entrambe condizioni indispensabili per costruire la responsabilità collettiva – gettando le basi per quella «etica della responsabilità» (Jonas, 1990) che implica anche la preoccupazione verso le conseguenze del proprio agire e verso le generazioni future.

L'etica della responsabilità passa per l'acquisizione di una conoscenza e di una coscienza critica di sé, degli altri e della realtà che possiamo acquisire solo recuperando una “cultura del limite”. Il limite, infatti, assolve all'importante funzione di circoscrivere lo spazio entro il quale verificare i risultati delle proprie azioni consentendo, in tal modo, di mantenere il controllo su di

esse (Pacelli, 2013). In tal senso, l'esperienza degli ecovillaggi diviene testimonianza concreta del fatto che l'importanza dell'autolimitazione e la necessità di ritrovare il senso del limite costituiscono una questione che si pone per l'individuo, ma ancora di più per l'«essere collettivo» (Latouche, 2012).

Riferimenti bibliografici

- Anitori R. (2012), *Vite insieme. Dalle comuni agli ecovillaggi*, DeriveApprodi, Roma.
- Baudrillard J. (1970), *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*, Il Mulino, 1976, Bologna.
- Bauman Z. (2001), *Voglia di comunità*, Laterza, 2007, Bari.
- Bauman Z. (1991), *Modernità e ambivalenza*, Bollati Boringhieri, 2010, Torino.
- Bauman Z. (1999), *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, 2014, Milano.
- Brombin A. (2015):” Faces of sustainability in Italian ecovillages: food as ‘contact zone’”, *International Journal of Consumer Studies*, 39: 5, pp. 468-477.
- Cacciari P. (2006), *Pensare la decrescita. Sostenibilità ed equità*, Carta/Edizione Intra Moenia, Napoli.
- Carlini R. (2011), *L'economia del noi. L'Italia che condivide*, Laterza, Bari.
- Castoriadis C. (2005), *Une société à la dérive: entretiens et débats 1974-1997*, Seuil, Paris.
- Capriolo G., Narici B. (1999), a cura di, *Ecovillaggi. Una Soluzione per il Futuro del Pianeta?*, GB edizioni, Padova.
- Carpano D. (2015), *Reimagining Development: Understanding the Alter-Globalization Movement from Ecovillages to Gross National Happiness*, Tesi di Dottorato, University of California, San Diego, USA.
- Castells, M. (1999), *La era de la informacion*, Siglo XXI editores, Buenos Aires.
- Francescato D., Francescato G. (1974), *Famiglie aperte: la comune. Analisi socio-psicologica delle comuni nordamericane con una nota sulle comuni italiane*, Feltrinelli, Milano.
- Gilman R. (1991), *The Eco-village Challenge. The Challenge of Developing a Community. Living in Balanced Harmony - with Itself as Well as Nature - is Tough, but Attainable*, «INCONTEXT - A Quarterly of Humane Sustainable Culture», vol. 29/Living Together: 10.
- Gorz G. (2009), *Ecologica*, Jaca Book, Milano.
- Grassi V. (2013), *Oltre l'individualismo. Presente e futuro tra beni comuni, cooperazione e sostenibilità*, in Bixio A. (2013), “Dall'individualismo al comunitarismo. Le nuove tendenze del terzo millennio”, *Sociologia. Rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali*, Anno XLVII n.2/2013.
- Guidotti F. (2013), *Ecovillaggi e Co-housing: dove sono, chi li anima, come farne parte o realizzarne di nuovi*, Terra Nuova Edizioni, Firenze.
- Illich I. (1974), *La convivialità*, Mondadori, Vicenza.
- Jackson H., Svensson K. (2002), a cura di, *Ecovillage living: Restoring the Earth and Her People*, Gaia Trust / Green Books, Totnes (UK).

- Jonas H. (1990), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino.
- Kirby, A. (2003): "Redefining social and environmental relations at the ecovillage at Ithaca: a case study", *Journal of Environmental Psychology*, 23: 3, 323–332.
- Latouche S. (2006), *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, 2009, Milano.
- Latouche S. (2012), *Limite*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Latouche S. (2012), *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Losardo M. (2016), "Vivere una scelta": eterogeneità e prefigurativismo nella rete degli ecovillaggi italiani, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Milano-Bicocca.
- Maniscalco M. L. (2002), *Sociologia del denaro*, Laterza, Roma-Bari.
- Marzano G. (2012), *L'alternativa degli ecovillaggi*, in "Identità, Culture, Migrazioni", *Rivista di Scienze Sociali*, n. 3/ febbraio.
- Meadows D.H., Meadows D.L., Randers J., Behrens III, W.W. (1972), *The Limits to Growth*, Universe Books, New York [trad. it. *I limiti dello sviluppo*, Mondadori, Milano, 1972].
- Melucci, A. (1991) *L'invenzione del presente: movimenti sociali nelle società complesse*, Il Mulino, 1999, Bologna.
- Olivares M. (2007), *Comuni, comunità ed ecovillaggi in Italia, in Europa, nel mondo*, Terranuova, Roma.
- Pacelli D. (2013), *Il senso del limite. Per un nuovo approccio di sociologia critica*, Carocci, Roma.
- Pallante M. (2007), *Discorso sulla decrescita. Manifesto per una felice sobrietà*, Luca Sossella editore, Roma.
- Pearce D. W., Atkinson G. D. (1993), *Capital Theory and the Measurement of Sustainable Development: An Indicator of "Weak" Sustainability*, «Ecological Economics», 8:103-108.
- Quarta C., a cura di (2006), *Una nuova etica per l'ambiente*, Dedalo, Bari.
- Schehr R. C. (1997), *Dynamic Utopia: Establishing Intentional Communities as a New Social Movement*, Bergin & Garvey, Westport, Conn.
- Simmel G. (1984), *Filosofia del denaro*, Utet, Torino.

*Il volto nascosto della lotta al capitalismo.
La critica del neocolonialismo italiano
attraverso i fumetti di Gianfranco Manfredi*

di *Fabrizio Denunzio*

Il (neo)colonialismo come carattere invariante del capitalismo (di ieri, di oggi): storia (italiana), immaginario (fumettistico) e teoria sociale (marxiana)

In un'intervista rilasciata ad Aurelio Pasini, Gianfranco Manfredi, ideatore e sceneggiatore della serie a fumetti *Volto nascosto* edita da Sergio Bonelli dall'ottobre 2007 al novembre 2008, entra subito nell'argomento. Alla domanda con cui l'intervistatore gli chiede perché abbia scelto di ambientare la sua storia ai tempi dell'avventura coloniale italiana in Etiopia, in particolare quelli della guerra tra i due Imperi (dicembre 1895/ottobre 1896), l'autore non esita a rintracciarne la motivazione nella storia politica dell'Italia contemporanea:

Il suggerimento mi è arrivato dal semplice fatto che da anni il nostro paese si trovava, come si trova ancora, impegnato in campagne militari di diversa natura, in giro per il mondo. Mi pareva sensato riflettere storicamente sulle nostre spedizioni militari, a cominciare dalla nostra prima dis-avventura coloniale in Etiopia (Manfredi 2015a, p. 677).

Ieri come oggi, in forme più o meno diverse, l'Italia si vede protagonista di una fase coloniale. Se da Crispi a Mussolini il colonialismo classico si avvaleva della guerra diretta come mezzo di espansione economica per realizzare una politica di potenza, quello contemporaneo ha a sua disposizione una strumentazione più leggera, flessibile e indiretta che vede le politiche governative neoliberaliste premiare gli investimenti in spese militari (aumentati del 21% nell'ultimo decennio) (*Il Fatto Quotidiano*, 23 novembre 2016), continuare il finanziamento delle missioni di 'pace' all'estero (triplicati i costi per la Libia ai quali si aggiungono quelli per la NATO e la Turchia) (Piovesana 2017),

eludere puntualmente le misure restrittive in materia di «controllo dell’exportazione, importazione e transito dei materiali di armamento» previste dall’art. 6 della legge 185/1990 che applicate di sicuro farebbero crollare gli enormi profitti registrati dalle aziende italiane che vendono armi all’estero, un volume di affari aumentato dell’85,7% rispetto al 2015 (Gazzanni 2017).

È a questa situazione neocoloniale che fa riferimento Manfredi quando parla di un’Italia che va in giro per il mondo con le sue campagne militari, realizzandole in prima persona o sostenendole in terza armando paesi in guerra. Col suo *Volto nascosto*, però, lo sceneggiatore non è l’unico ad affrontare il neocolonialismo italiano contemporaneo, anche altre narrazioni si cimentano col racconto di quello imperiale classico e fascista.

Negli ultimi anni il mercato editoriale ha assistito a una vera e propria fioritura di romanzi di ambientazione coloniale o che trovano nel passato coloniale la dimensione più originaria per narrare l’Italia di oggi, ricordiamo almeno: *Timira. Romanzo meticcio* (2012) di Wu Ming 2 e Antar Mohamed, *L’ottava vibrazione* (2008), *Albergo Italia* (2014) e *Il tempo delle iene* (2015) di Carlo Lucarelli, *I fantasmi dell’Impero* (2017) di Marco Cosentino, Domenico Dodaro e Luigi Panella (Scego 2017).

Certo, i numeri sono troppo bassi per poter parlare di un *boom*, sono sufficienti, però, a individuare una tendenza verso la formazione di una “questione coloniale” nell’immaginario nostrano vista la voluta incapacità storico-politica della cultura istituzionale italiana dal Secondo dopoguerra a oggi, di elaborare quel passato preferendo cullarsi ancora nel mito degli “italiani brava gente” (Del Boca 2005).

Anche di questa complessa e difficile situazione è consapevole Manfredi quando nell’intervista dice:

L’Italia è delicata da trattare in fumetto. Quando poi si scrivono episodi di storia relativamente recente ci sono discendenti che spesso si fanno sentire e polemizzano con le interpretazioni che si danno dei loro nonni, più o meno celebri. E ci sono anche le istituzioni che guardano con un certo sospetto le ricostruzioni storiche (Manfredi, 2015a, p. 678).

Una consapevolezza che non si è lasciata affatto intimidire dalle illustri memorie di famiglia e dalle censure istituzionali:

[...] ogni tanto queste operazioni vanno fatte, altrimenti ci si consegna all’eterno lamento nazionale sulla “rimozione della memoria”. Se non vogliamo rimuoverla, bisogna sforzarsi di raccontarla. Il lamento non ha senso. Se pensi che una cosa sia necessaria, se la trovi urgente per te come scrittore e anche per gli altri, cioè per i lettori, la fai (ibidem).

Così, mentre l'informazione giornalistica puntualmente dis-informa l'opinione pubblica sulle politiche governative di carattere neocolonialista del nostro paese non "spettacolarizzando" affatto i provvedimenti legislativi sugli investimenti militari né tanto meno aprendo inchieste sui profitti da esportazione di armi, se non addirittura arrivando a sostenere dalle pagine del *Corriere della sera* (6 settembre 2017) il «colonialismo solidale» di un Goffredo Buccini, l'immaginario narrativo nelle sue forme più tradizionali del fumetto¹ e del romanzo cerca di definire la questione neocoloniale attraverso lo strumento che gli è proprio: la simbolizzazione.

In più, la strategia narrativa con cui si decide di "mascherare" nel passato il nostro presente contiene un'indicazione teorica molto importante, è un invito a guardare il fenomeno coloniale nelle sue verità essenziali, quando l'Italia le sosteneva e praticava senza "cruccio" alcuno: sfruttamento economico e missione civilizzatrice derivante dalla consapevolezza della superiorità di razza.

I predoni del deserto, il primo episodio con cui si apre la serie, visualizza alla perfezione questa logica classica di assoggettamento.

Ugo Pastore, uno dei protagonisti della storia, arriva col padre Enea a Massaua in Eritrea nell'aprile del 1889. Lo accompagna in un'importante missione commerciale: la ditta romana Caput Mundi, fornitrice della casa reale sabauda e dell'esercito italiano di occupazione in Africa orientale, di cui il papà, esperto d'intese commerciali, è stimato e fedele rappresentante, vuole allargare di molto i suoi affari nelle colonie.

Il ruolo determinante che ha la ditta nel sistema coloniale è dimostrato in due occasioni. Prima, nel ricevimento pomeridiano organizzato dal governatore di Massaua, il generale Baldissera, in onore dei rappresentanti della Caput Mundi da poche ore arrivati, onorificenze in parte già tributate dal picchetto d'onore con cui li si era accolti al palazzo governativo al momento dell'arrivo (Manfredi, 2015b, pp. 5-9, 13-16). Poi, quando Enea Pastore è presentato direttamente a corte dall'ambasciatore italiano, il conte Antonelli, al re dei re, il Negus Neghesti, Menelik II, sovrano d'Etiopia (ivi, pp. 52-53). Inoltre, per capire quanto il commercio in sé pesi sull'avventura coloniale italiana in Africa e questo ben oltre la singola impresa in cui si incarna, nell'episodio *Il presidio*, Ugo svela al sergente Franchi che ad aver trattato su incarico del Regno d'Italia la resa della fortezza di Macallè in cui i soldati

¹ In casi come questi, il fumetto si dimostra ancora la forma culturale più ricettiva e idonea al racconto di materiali scomodi, traumatici e generalmente rimossi dal dibattito pubblico. Con *Volto nascosto* il fumetto rilancia in sostanza la funzione sociale esercitata tra gli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, ossia, quella di essere un modello educativo «dal basso», differente da quelli apicali calati dall'alto dalle istituzioni scolastiche, e per questo potenzialmente «sovversivo» (Frezza, 2017, p. 13).

italiani resistevano da più di un mese all'assedio delle truppe etiopi, è stato un certo Pietro Felter, affarista bresciano, prima agente commerciale per una grande compagnia francese e poi libero professionista in ottimi rapporti d'affari con il capo più potente della cerchia di Menelik II, Ras Maconnen (Manfredi, 2015c, p. 237). Ritorniamo ai *Predoni del deserto*.

L'altra faccia di questo mondo in cui i dominanti perseguono solo il loro arricchimento, Ugo, giovane romantico animato da ideali di uguaglianza e giustizia sociale, la scopre ben presto. Disgustato dal ricevimento e dall'atteggiamento strumentale del padre nei confronti delle istituzioni militari e politiche, si allontana dalla festa e si avventura per i vicoli di Massaua. È qui che si rende conto dell'effettivo stato di povertà in cui versa la popolazione locale quando vede un gruppo di bambini mangiare la carne imputridita di una carogna di cavallo (Manfredi, 2015b, p. 23). Dopo aver dato loro dei soldi per impedirgli di consumare quel lercio banchetto Ugo, arrivato in una grande piazza, vede accasciata sotto i portici una donna col figlio al seno quasi del tutto disidratata. Nel confronto che da lì a breve avrà con uno dei ribelli guidati da *Volto nascosto* nella guerra di liberazione dall'occupante, Ugo prende coscienza che a causare l'estrema povertà locale è la colonizzazione italiana, infatti, Ejasu gli dice: «Le vostre navi arrivano qui cariche di merci e ripartono anche più cariche. Voi rubate le ricchezze di questa terra! Siete voi a ridurre il popolo alla fame» (ivi, p. 30).

Assieme alla dimensione economica del colonialismo, Ugo conoscerà pure l'ideologia razzista che lo supporta, tanto nella forma spontanea della coercizione fisica, quanto in quella mediata della violenza retorica istituzionale.

Nel primo caso, costretto ad abbandonare la delegazione commerciale del padre a causa di un incidente diplomatico con Menelik II e sua moglie la regina Taitù – interrompe all'improvviso le trattative tra i sovrani etiopici, il padre e l'ambasciatore italiano (ivi, pp. 53-54) – e ad aggregarsi a una spedizione esplorativa nel Sudan guidata dal conte Ennio Ferraris, Ugo non tarda a sperimentare il senso di superiorità nutrito dal nobile italiano. Indignato per aver ascoltato di nascosto le giuste critiche mossegli da Omar, uomo etiope della spedizione, in una conversazione con Ugo – il conte fa camminare gli uomini nelle ore più calde e riposare in quelle più fresche – Ferraris inizia a prenderlo a scudisciate a suon di «In piedi, schiavo!» (ivi, p. 68). A Ugo che gli ricorda di avere di fronte in ogni caso un soldato dell'esercito italiano e che in quanto civile non ha nessuna autorità su di lui, così risponde: «Ah, davvero?! A me sembra un negro! E loro capiscono solo una lingua: quella delle nerbate!» (ibidem). Dopo poco il nobile morirà sotto i colpi dei ribelli di *Volto nascosto*.

Nel secondo caso, durante una conversazione al bar con l'amico socialista Marino. Sono passati cinque anni dalla sua prima avventura in Etiopia, e

Ugo, da quando è rientrato a Roma, ce la sta mettendo tutta per riuscire a non perdere il posto di lavoro, un ufficio di segreteria presso il notaio Giuliani. Già in ritardo a causa del primo incontro-scontro con quello che sarà l'altro grande protagonista della serie, il conte Vittorio De Cesari focoso e combattivo ufficiale dei Cavalleggeri di Montebello, Ugo si imbatte in Marino che lo convince ad andare al bar Aragno per un caffè, dove conoscerà a sua volta la protagonista femminile di *Volto nascosto*, la bella e ricca Matilde Sereni che custodisce un terribile trauma infantile. L'argomento che apre il dialogo è coloniale, e Marino, con non poca ironia, riporta il discorso alla Camera di un deputato che sostiene la necessità della guerra all'Etiopia perché altrimenti, a suo dire, «Perdiamo il treno per l'Europa!» (ivi, p. 109). In realtà, come conferma Manfredi nell'intervista, si trattava di partecipare alla spartizione europea dell'Africa, cercando un Impero da conquistare facilmente e da sfruttare con altrettanta facilità, vista la supposta superiorità economico-militare dell'Italia.

Arricchimento di pochi, impoverimento di tanti, inferiorizzazione del non-italiano: è a questo sistema di verità essenziali che Manfredi non smette di riferirsi nel corso di tutta la storia.

In realtà, questo tenere fermo lo sguardo su ciò che resta invariante in un fenomeno che si evolve e muta ci consente di vedere quanto il colonialismo rimanga, nel corso dei secoli, un carattere essenziale del capitalismo (di oggi, di ieri) e della modernità occidentale.

In fondo, Marx non ha mai detto altro nel corso di tutta la sua opera (Jaffe, 1977, 2007; Pradella, 2010). In chiusura del primo libro de *Il capitale*, testo in cui riversa i risultati principali delle sue ventennali ricerche sulla società borghese sia in termini antropologico-filosofici (alienazione, critica dell'ideologia) che economici (critica del modo di produzione capitalistico), tracciando la «genesi del capitalista industriale», Marx dimostra quanto il sistema coloniale europeo, diversamente distribuito tra gli imperi spagnoli, portoghesi, olandesi, francesi e inglesi, abbia assicurato, a partire dal XVI secolo in poi attraverso la navigazione e il commercio mondiale dei manufatti, quell'accumulazione originaria di denaro e ricchezze indispensabili per trasformare il capitale manifatturiero in capitale industriale:

La scoperta delle terre aurifere e argentifere in America, lo sterminio e la riduzione in schiavitù della popolazione aborigena, seppellita nelle miniere, l'incipiente conquista e il saccheggio delle Indie Orientali, la trasformazione dell'Africa in una riserva di caccia commerciale delle pelli nere, sono i segni che contraddistinguono l'aurora dell'era della produzione capitalistica. Questi procedimenti idillici sono *momenti fondamentali dell'accumulazione originaria* [...] Il tesoro catturato fuori d'Europa direttamente con il saccheggio, l'asservimento, la rapina e l'assassinio rifluisce nella madre patria e quivi si trasformava in *capitale* (Marx, 1867, pp. 813, 816 trad. it. 1994).

Questa accumulazione ha avuto bisogno del concorso di solide e potenti istituzioni. In primo luogo: «[...] del *potere dello Stato*, violenza concentrata e organizzata della società, per fomentare artificialmente il processo di trasformazione del modo di produzione feudale in modo di produzione capitalistico e per accorciare i passaggi» (ivi, p. 814); poi di quello religioso:

[...] neppure nelle colonie vere e proprie il carattere cristiano dell'*accumulazione originaria* si smentiva. Quei sobri virtuosi del protestantesimo che sono i puritani della Nuova Inghilterra misero nel 1703, con risoluzioni della loro *assembly*, un premio di quaranta sterline su ogni *scalp* indiano e per ogni pellirossa prigioniero (ivi, p. 815).

L'analisi del colonialismo, allora, è immediatamente un'analisi del capitalismo come sistema sintetico di dominazione istituzionale a base di sfruttamento economico, violenza statale e credenze religiose (Denunzio, 2017), di conseguenza, criticare il primo porta direttamente a lottare contro il secondo. Ed è per questo che, dopo Marx, la teoria sociale anche lì dove non è entrata nell'analisi diretta del colonialismo ma ha affrontato quella della moderna società borghese occidentale, ha finito inevitabilmente coll'imbattersi nelle istituzioni che hanno garantito la genesi e la riproduzione del capitalismo: religione (Weber, 1904-1905) e Stato (Bourdieu, 2012).

Mascherare la critica del presente sotto quella del passato come ha fatto Manfredi in *Volto nascosto*, allora, vuol dire non mollare la presa su quei pochi elementi invarianti che fanno del colonialismo un carattere permanente del capitalismo.

Non crediamo sia un caso che lo sceneggiatore abbia continuato a criticare il neocolonialismo globale (non solo quello italiano) adottando la stessa strategia retorica in una altrettanto importante serie a fumetti come *Adam Wild* (Manfredi, 2014-2016), il cui omonimo protagonista combatte in Africa, alla fine del XIX secolo, lo schiavismo mostrando in tutta la sua efferatezza il razzismo della civiltà occidentale quando questo viene applicato non solo alla sfera produttiva del lavoro, ma soprattutto a quella del consumo spettacolare. Sin dai primi episodi della serie il lettore si imbatte nelle gesta di Frankie Frost, americano impegnato nella cattura di una speciale tipologia di schiavi: “mostri” da inviare negli zoo umani di P. T. Barnum e J. Bailey. Come dice Manfredi nell'editoriale di quello che resta forse il capitolo più bello della saga, *L'anello mancante*, ossia la prova che testimoni la discendenza dell'uomo dalla scimmia,

[...] l'esposizione di simili “prodigi della natura”, si accompagnava all'esibizione di normalissimi esseri umani provenienti da tutto il mondo, messi in mostra come in una galleria vivente di “selvaggi primitivi”, così vicini agli animali da poter rappre-

sentare la nuova grande attrazione degli zoo. In tal modo, lo spettacolo della “diversità” diventava spettacolo dell’”inferiorità”, teso a rafforzare il senso di supremazia dell’uomo bianco occidentale (Manfredi, 2015d, p. 4).

L’episodio *Nella giungla metropolitana* ce ne mostra un esempio. Durante la sua visita allo zoo di Londra, Amina, principessa Bantu fidanzata di Adam Wild, si imbatte nel padiglione «Human zoo». Inutilmente scoraggiata dal fido conte Narciso Molfetta che le consiglia di non entrare perché di sicuro non gradirà lo spettacolo, la nobile guerriera non riesce a credere ai suoi occhi quando si ferma davanti al reparto «Negro village sudanese tribe» e vede rinchiusa dentro una gabbia un’intera scena di vita quotidiana africana rappresentata parodisticamente secondo i più beceri stereotipi occidentali. Amina protesterà col pubblico con un gesto altrettanto scandaloso (Manfredi, 2015e, pp. 27-33).

La presenza del primitivo nel cuore della “civiltà” non significa altro che la sussunzione delle colonie nelle strategie, in questo caso d’intrattenimento spettacolare, della metropoli colonizzatrice. Questa stretta dipendenza del centro dalla periferia, indicatore per eccellenza della profonda unità territoriale degli Imperi coloniali, fa parte naturalmente anche di *Volto nascosto*, ma con una modalità diversa, visivamente più complessa perché articolata su una percezione dello spazio-tempo non simultanea come nel caso di *Adam Wild*. Mentre in quest’ultimo la colonia è compresente alla metropoli, nell’episodio *Amore e morte* di *Volto nascosto*, esse sono dissociate in sequenze che solo l’attività immaginativa del lettore può unificare.

Ugo è nuovamente al bar Aragno di Roma con Marino e nuovamente la conversazione torna ad affrontare la questione coloniale italiana. In questa circostanza la dimensione storica ufficiale si intreccia profondamente con quella privata dei protagonisti. Ancora all’oscuro dell’amore sbocciato tra Vittorio e Matilde, per la quale si rivelerà fatale, Ugo confessa all’amico di non volersi affezionare troppo al militare perché è convinto che entro breve sarà mandato in Africa per la guerra in corso contro l’Etiopia, al che l’amico cerca di rassicurarlo dicendogli che il governo, stando a quanto riportano i giornali, non è intenzionato a mandare ulteriori truppe al fronte e gli passa il quotidiano. Così facendo, lo sguardo del lettore si sposta immediatamente dal caffè metropolitano al fronte etiope dove si sta svolgendo una battaglia, per poi di nuovo tornare, alla fine di essa, in una piazza della metropoli (Manfredi, 2015b, pp. 222-238).

Il consumo partecipativo di immaginario (fumettistico) come uno dei caratteri specifici del capitalismo di oggi: verso un'alfabetizzazione analogico-digitale all'anticolonialismo (lotte di liberazione, decostruzione mitologie nazionali)

Tenere fermo lo sguardo sull'invariante (sfruttamento economico, razzismo, unità centro-periferia) non ci dispensa, però, dal determinare ciò che il colonialismo di *Volto nascosto* ha di specifico e, di conseguenza, ciò che il capitalismo dell'era neoliberista ha di diverso da quello dell'era fordista, avviatasi nel Secondo dopoguerra e conclusasi alla fine degli anni Settanta del secolo scorso (Harvey 1990, pp. 149-244 trad. it. 1997; Gorz, 2003). Se uno dei caratteri del capitalismo contemporaneo è sicuramente dato dal neocolonialismo a livello globale (Harvey, 2003; Davis, 2006; Smith, 2016), un altro di certo è rappresentato dalla sua capacità di modificare, in funzione di un massiccio impiego di alta tecnologia, tutti i modi di produzione e consumo esistenti, quelli mediali in modo particolare.

Ora, se *Volto nascosto* in quanto storia narra ciò che di invariante permane in ogni colonialismo, in quanto storia incorporata in un medium particolare come il fumetto, risente di tutte le trasformazioni tecnologiche che hanno toccato il sistema generale dei media di cui esso è parte e le annesse pratiche di consumo che tale sistema pone in essere.

Alla convergenza dei vecchi media in un'unica piattaforma espressiva digitale corrisponde una pratica di consumo dei contenuti estremamente partecipativa (Jenkins, 2006), che conta sulla capacità del consumatore di spostarsi, grazie al web, da un territorio mediale ad un altro (Wu Ming, 2007) per approfondire, trasformare, riconfigurare le immagini, i suoni, le informazioni con cui entra in contatto, una mobilità tra universi simbolici e informativi che le tecnologie 'pesanti' in cui si innervavano i consumi culturali della società di massa (cinema, radio e tv) dell'era fordista non potevano storicamente assicurare. In *Volto nascosto*, allora, la produzione visiva degli elementi invarianti del colonialismo (sfruttamento, povertà e razzializzazione) implica una loro forma di consumo specifico (connettivo-partecipativo).

È un lettore di questo tipo, storicamente e socialmente post-fordista, connesso e partecipe per ciò che riguarda la sua dimensione mediale, che oggi si impadronisce del fumetto di Manfredi e, approfondendolo grazie alle infinite risorse della rete, inizia un percorso di alfabetizzazione analogico-digitale all'anticolonialismo.

Alfabetizzazione perché, come giustamente sostiene Wu Ming:

non basta aprire una porta perché le persone entrino. Per molti la Rete è uno spazio importante, un'esperienza ricca di stimoli, un mezzo da usare in maniera attiva; per

altri resta un ambito residuale, poco noto, limitato, da consumare in modo passivo e senza interazioni significative (Wu Ming, 2007).

Analogica perché il supporto che veicola la storia di Volto nascosto rimane la carta stampata, anche lì dove la visione del fumetto avvenga su un qualsiasi dispositivo (pc, smartphone o tablet).

Digitale perché la storia, staccata dal supporto attraverso il consumo, viene immediatamente riconfigurata con tutti gli approfondimenti e i collegamenti possibili in rete; da questo punto di vista il fumetto può recuperare la marginalizzazione produttiva che lo vede in sofferenza in ambito europeo da almeno trent'anni, una sofferenza scandita da progressivi cali di vendite e dalla resistenza di poche eccellenze editoriali, processo che ne ha decretato l'inevitabile perdita della dimensione di massa (Frezza, 2017, pp. 11-12).²

Anticoloniale perché in *Volto nascosto* giocano un ruolo decisivo la 'razza' dell'omonimo protagonista e la decostruzione di precise mitologie nazionalistiche.

Mai come in questi due casi la storia di Manfredi, che oramai lo si sarà capito occupa una posizione del tutto originale nel panorama contemporaneo della fumettistica italiana grazie alla sua irrequietezza, al suo vitalismo e alla sua «sensibilità antropologico-storica» (ivi, p. 27), dimostra la sua duplice matrice bonelliana: e perché legata all'avventura e perché legata a quella che, in condizioni del tutto particolari, si sviluppa in situazione coloniale, a tale riguardo non andrebbe mai dimenticata *Un uomo, un'avventura*, la straordinaria collana che Sergio Bonelli volle dedicarle dal 1976 al 1980.³

Avventurosa, infatti, è l'intera biografia di Volto nascosto, predone per i colonizzatori italiani, santo e ribelle per i colonizzati etiopi, raccontata nell'episodio *Briganti*, magnificamente stilizzata nei disegni di Massimo Rotundo (Manfredi, 2015b, pp. 169-173): la leggenda, perché di lui si conosce

² Il grande successo dei fumetti tra gli anni Trenta e Ottanta del Novecento era assicurato da un circuito produttivo, distributivo e di consumo legato sostanzialmente allo spirito della società fordista, organizzazione industriale del lavoro (materiale/intellettuale) e stile di vita orientato al *loisir*. La crisi di questa forma culturale, come del resto dell'intero sistema dei media analogici, inizia nei primi anni Novanta del secolo scorso, con l'avvento del neoliberalismo e con l'informatizzazione dei processi materiali e sociali. Il supporto cartaceo, al pari di quello televisivo pesante, si smaterializza e si alleggerisce sempre di più per riconfigurarsi nella rete e in schermi sempre più piccoli e agevoli da utilizzare. Il sistema editoriale fumettistico risente inevitabilmente il passaggio d'epoca, i centri produttivi si riducono, alcune vecchie testate resistono, la qualità diventa l'obiettivo principale di tutti gli operatori per non perdere ulteriori quote di mercato, nascono formati diversi, si pensi al successo del *graphic novel*, l'effetto complessivo, però, è quello di una caduta generalizzata dell'offerta.

³ La Sergio Bonelli è stata, ed è, il principale apparato produttivo di immaginario fumettistico d'Italia. Operativa dagli anni Quaranta del Novecento, ha creato miti generazionali (davvero poco nazionalistici) del calibro di Tex, Zagor, Dylan Dog, Martin Mister e tanti altri.

solo quella, narra di un fabbro forgiatore di lame eccezionali vivente nel sud dell’Etiopia che un giorno chiude i conti con la sua vita passata, indossa una maschera d’argento e, adorato da giovani giunti da tutta la regione e da tribù diverse, inizia la lotta di liberazione dall’oppressore italiano. A Ugo dirà: «Il tuo re pretende di venire qui a tracciare confini! Avvertilo: può scavare tutti i solchi che vuole, ma il vento del deserto li cancellerà» (ivi, p. 92)

Indomito in battaglia, dotato di una forza eccezionale, coraggioso fino a mettere a rischio la sua vita in ogni combattimento, Volto nascosto non è soltanto un guerriero ribelle, parte del suo potere si fonda soprattutto sulla sua “santità”: il frutto di ogni razzia viene puntualmente distribuito al popolo affamato.

Questa biografia, però, non è tratteggiata con sole tinte luminose: Volto nascosto diventa una pedina armata all’interno delle strategie militari e politiche dei sovrani etiopi, specialmente della regina Taitù, la quale sa ben sfruttare a proprio vantaggio la fama di cui gode il guerriero e l’ideale politico su cui fonda il suo agire, il disprezzo per ogni forma di riconoscimento istituzionale, la subordinazione di ogni interesse personale alla felicità del popolo. «Che importa chi di noi avrà maggior gloria? L’importante è scacciare gli stranieri, mia regina» (Manfredi, 2015c, p. 129). E ci riuscirà.

All’insegna dell’avventura avviene anche la decostruzione del mito di un’Italia guerriera e vittoriosa dei popoli colonizzati. Tutta la guerra italo-etioptica viene rinarrata attraverso la ricostruzione puntuale delle sue più grandi sconfitte addebitate esclusivamente all’incapacità, alla vigliaccheria, alle rivalità interne dello stato maggiore dell’esercito italiano: l’Amba Alagi (7 dicembre 1895, Manfredi, 2015 b, pp. 391, 394) e Adua (1° marzo 1896, Manfredi, 2015 c, pp. 101-194). Dell’unica vittoria conseguita precedentemente a questo grande fallimento militare, la presa della città di Cassala (17 luglio 1894), si riconosce essere stata merito delle sole truppe indigene (Manfredi, 2015 b, p. 303). L’intera operazione decostruttiva di questi risultati rovinosi del colonialismo italiano è resa quanto mai efficace dall’azione visiva di disegnatori come Ersin Burak e Giuseppe Matteoni.

Alfabetizzazione analogico-digitale all’anticolonialismo, dicevamo: questa dimensione educativa ai valori (anticoloniali, quindi antinazionalisti) e alle pratiche di consumo (digitali) non è solo pedagogica, è più che mai necessaria a fronte dell’islamofobia crescente e della difesa autarchica dei nazionalismi affermata con tanta forza e decisione dall’occidente, per capire le ragioni reali di un odio che l’Europa sembra solo subire passivamente quando promuove di sé l’immagine di una cittadella della civiltà sotto minaccia terroristica, costretta a militarizzare le proprie frontiere quando dai secoli che conta la modernità viola quelli altrui su tutto il pianeta e con essi l’umanità dei popoli.

“Riabilitare” un eroe popolare di religione musulmana (Manfredi, 2015b,

p. 45) e “reintegrare” nella memoria della Nazione ciò che la coscienza nazionale vuole dimenticare (la disastrosa storia coloniale italiana) come fa *Volto nascosto* fa vedere quanto poco alcuni tipi di narrazioni possano servire alla legittimazione simbolica delle politiche espansionistiche statali – alcune opere di Jules Verne a riguardo rimangono esemplari (Denunzio, 2018) – e ancor meno fungere da collante, in quanto rappresentazioni collettive, credenze comunemente condivise, della società (Durkheim, 1912, p. 291 trad. it. 2013).

Insistere, come facciamo in questa sede, su questa dimensione insurrezionale di *Volto nascosto* vuol dire puntare, a dispetto di ogni teoria sociale pessimista in merito a usi e funzioni dell’industria culturale (Horkheimer, Adorno, 1947), sul «potenziale emancipativo» (Habermas, 1981, p. 1069 trad. it. 1997) dei media e non su quello “autoritario” quando, attraverso sapienti pratiche di produzione e di consumo culturale, inseriscono nell’immaginario della vita quotidiana mondi alternativi e antagonisti rispetto a quelli disciplinati e disciplinanti della cultura ufficiale, modellizzando le nostre sensazioni, percezioni e intellezioni in senso rivoluzionario (Williams, 2007).

Se è vero che la critica del (neo)colonialismo porta inevitabilmente alla lotta contro il capitalismo, allora, la storia di Manfredi mostra il punto in cui questo complesso sistema istituzionale di dominazione entra in crisi e lascia vedere la possibilità del suo superamento.

Bibliografia

- Bourdieu P. (2012), *Sur l’Etat. Cours au Collège de France (1989-1992)*, Seuil, Paris (trad. it.: *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Vol. 1: 1989-1990*, Feltrinelli, Milano, 2013).
- Buccini G. (2017), “Un’utopia per l’Africa, il ‘colonialismo solidale’”, *Corriere della Sera*, 7 settembre. Testo disponibile al sito: http://www.corriere.it/opinioni/17_settembre_07/utopia-l-africa-colonialismo-solidale-c3745e08-9317-11e7-a8ea-58c09844946a.shtml.
- Davis M. (2006), *Planet of Slums*, Verso, New York (trad. it.: *Il pianeta degli Slum*, Feltrinelli, Milano, 2006).
- Del Boca A. (2005), *Italiani brava gente? Un mito duro a morire*, Neri Pozza Editore, Vicenza.
- Denunzio F. (2017), «*Le due Algeria di Pierre Bourdieu: colonialismo, sottoproletariato e azione comunicativa*», *Democrazia e diritto*, 1: 92-106.
- Denunzio F. (2018), *L’inconscio coloniale delle scienze umane. Rapporto sulle interpretazioni di Jules Verne dal 1949 al 1977*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Durkheim É. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan (trad. it.: *Le forme elementari della vita religiosa*, Mimesis, Milano-Udine, 2013).
- Frezza G. (2017), *Nuvole mutanti. Scritture visive e immaginario dei fumetti*, Meltemi, Milano.

- Gazzanni C. (2017), “Vergogna made in Italy: vendiamo sempre più armi a regimi sanguinari (e ne andiamo fieri)”, *Linkiesta.it*, 1 maggio. Testo disponibile al sito: <http://www.linkiesta.it/it/article/2017/05/01/vergogna-made-in-italy-vendiamo-sempre-piu-armi-a-regimi-sanguinari-e-/34031/>.
- Gorz A. (2003), *L’Immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée (trad. it.: *L’immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003).
- Habermas J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it.: *Teoria dell’agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1997).
- Harvey D. (1990), *The condition of postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford (trad. it.: *La crisi della modernità*, EST, Milano, 1997).
- Harvey D. (2003), *The New Imperialism*, Oxford University Press, Oxford.
- Horkheimer M., Adorno T. W. (1947), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam (trad. it.: *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966).
- Il Fatto Quotidiano* (2016), “Armi e militari, nel 2017 l’Italia spenderà 64 milioni al giorno. E i dati smentiscono la Difesa: stanziamenti a +21% in 10 anni”, 23 novembre. Testo disponibile al sito: <https://www.ilfattoquotidiano.it/2016/11/23/armi-e-militari-litalia-spende-64-milioni-al-giorno-dati-smentiscono-la-difesa-stanziamenti-11/3208347/>.
- Jaffe H. (1977), “*Capital*” and *Colonialism* (trad. it.: *Marx e il colonialismo*, Jaka Book, Milano, 1977).
- Jaffe H. (2007), *Engels, Marx and marxism on colonialism* (trad. it.: *Davanti al colonialismo: Engels, Marx e il marxismo*, Jaka Book, Milano, 2007).
- Jenkins H. (2006), *Convergence culture: where old and new media collide*, New York, New York University Press (trad. it.: *Cultura convergente*, Apogeo, Milano, 2007).
- Manfredi G. (2015a), *Intervista a cura di Aurelio Pasini*, in Manfredi (2015c).
- Manfredi G. (2015b), *Volto Nascosto* (vol. 1), Omnibus, Panini editore, Modena.
- Manfredi G. (2015c), *Volto Nascosto* (vol. 2), Omnibus, Panini editore, Modena.
- Manfredi G. (2015d) *Adam Wild – L’anello mancante*, Sergio Bonelli Editore, Milano.
- Manfredi G. (2015e) *Adam Wild – Nella giungla metropolitana*, Sergio Bonelli Editore, Milano.
- Marx K. (1867), *Das Kapital*, Otto Meissner, Hamburg (trad. it.: *Il capitale. Critica dell’economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1994).
- Pradella L. (2010), *L’attualità del Capitale. Accumulazione e impoverimento nel capitalismo globale*, Il Poligrafo, Padova.
- Piovesana E. (2017), “Missioni militari, nel 2017 per l’Italia impegni e costi in aumento. Stanziamenti salgono da 1,19 a 1,28 miliardi”, *Il Fatto Quotidiano*, 30 gennaio. Testo disponibile al sito: <https://www.ilfattoquotidiano.it/2017/01/30/missioni-militari-nel-2017-per-litalia-impegni-e-costi-in-aumento-stanziamenti-salgono-da-119-a-128-miliardi/3349608/>.
- Scego I. (2017), “I libri che smontano il mito del colonialismo buono degli italiani”,

- Internazionale.it*, 01 aprile. Testo disponibile al sito: <https://www.internazionale.it/opinione/igiaba-scego/2017/04/01/italia-colonialismo-libri>.
- Smith J. (2016), *Imperialism in the Twenty-Firt Century: Globalization, Super-Exploitation, and Capitalism's Final Crisis*, Monthly Review Press, New York.
- Weber M. (1904-1905), "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*", voll. XX, XXI (trad. it.: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano, 1997)
- Williams R. (2007), *Cinema and Socialism*, in Id., *Politics of Modernism*, Verso, London-New York (trad. it.: *Cinema e socialimo* in Id., *Il dottor Caligari a Cambridge. Cinema, dramma e classi popolari*, a cura di F. Denunzio, ombre corte, Verona, 2015).
- Wu Ming (2007), *Prefazione* a Jenkins (2006).

Gli autori

Francesco Antonelli è professore associato di Sociologia generale presso il Dipartimento di Scienze Politiche, Università degli Studi “Roma Tre”.

Adele Bianco insegna materie sociologiche presso l’Università “G. d’Annunzio”. Nel 2019 ha pubblicato *Sociologia del mutamento e dei processi digitali* (Milano) e curato per Springer gli *Italian Studies on Quality of Life*. È membro del Comitato editoriale di “Quaderni di Sociologia” (adele.bianco@unich.it).

Lorenzo Bruni è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze politiche dell’Università di Perugia, dove insegna Sociologia del mutamento sociale. I suoi temi di ricerca riguardano il riconoscimento sociale, le emozioni, la vergogna, la teoria critica, la solidarietà e la teoria sociologica classica. Fa parte di reti di ricerca internazionali, tra le quali il gruppo di ricerca RILES (Ricerche sul Legame Sociale) e la REDISS (Red Internacional de Sociología de las Sensibilidades).

Enrico Consoli, nato a Taranto nel 1984, ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Teoria e Ricerca Sociale nel 2017 presso l’Università del Salento. È tra gli autori del volume “Prospettiva Gramsci” (Caratteri Mobili, 2015).

Daniela Danna, PhD in Sociologia e ricerca sociale, insegna Politiche sociali all’Università degli Studi di Milano. Ha pubblicato libri, capitoli, articoli anche divulgativi su questioni di sesso e genere, lesbismo e omosessualità, violenza contro le donne, politiche sulla prostituzione, surrogazione di maternità, analisi dei sistemi-mondo e teorie sulla popolazione.

Fabrizio Denunzio è ricercatore in Sociologia dei processi culturali presso l'Università degli Studi di Salerno dove insegna Sociologia dei conflitti culturali. Di recente ha pubblicato con Ottavia Salvador, *Morti senza sepoltura. Tra processi migratori e narrativa neocoloniale* (ombre corte, 2019).

Emilio Gardini, Phd in Teoria e ricerca sociale (“Sapienza”, Università di Roma) insegna Sociologia generale presso l'università degli Studi Magna Graecia di Catanzaro. Tra le sue pubblicazioni *Coscienza e alienazione. La politica del capitalismo sulla soglia del sé*, «Im@go. A journal of the social imaginary» (n. 13, 2019), *Espressioni di ruolo. Analisi etnografiche sulle interazioni tra professionisti in un centro di salute mentale*, «Cartografie sociali. Rivista di scienze umane e sociali» (n. 3, 2017).

Laura Gherardi è ricercatrice in Sociologia presso il dipartimento DUSIC dell'Università di Parma, ove insegna critica sociale e opinione pubblica. Membro dei laboratori CIRS (Università di Parma) e ARC (Università Cattolica di Milano), studia le trasformazioni contemporanee del capitalismo. Tra le sue ultime pubblicazioni: *La dotazione: l'azione sociale oltre la giustizia* (Mimesis 2018).

Elena Gremigni è dottore di ricerca in Storia delle arti visive e dello spettacolo e in Storia e sociologia della modernità. Attualmente è docente a contratto di Sociologia dei gruppi e Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università di Pisa. I suoi principali interessi di ricerca riguardano le pratiche di consumo dei prodotti dell'industria culturale e il ruolo svolto dai sistemi scolastici nella riproduzione delle disuguaglianze sociali.

Romina Gurashi è dottore di Ricerca in Teoria dei processi socioculturali, politici e della cooperazione internazionale alla Sapienza Università di Roma. È Managing Editor della *Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione. Studi di Teoria e Ricerca Sociale* nonché autore di *Pathways of Peace: Philosophy and Sociology of Peace and Nonviolence* e di numerosi contributi sociologici in volumi collettanei e in rivista.

Roberta Iannone insegna Sociologia generale e Sociologia dei processi moderni e contemporanei presso la Sapienza Università di Roma. È membro del Direttivo della sezione “Teorie sociologiche e trasformazioni sociali” dell' AIS per il triennio 2017-19.

Ilaria Iannuzzi è dottoranda in Studi Politici presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università Sapienza di Roma. È cultore della materia per le cattedre di Sociologia generale e Sociologia dei processi moderni e contemporanei del medesimo Dipartimento e professionista accreditato presso la Fondazione Italia-Usa. È autrice di diversi articoli in riviste scientifiche, saggi all'interno di volumi collettanei e della monografia *La fiducia paga. Quando le relazioni generano valore*, Drengo, Roma 2016.

Michela Luzi è ricercatrice a tempo determinato in Sociologia dei processi economici e del lavoro e professore a contratto di Sociologia generale presso l'Università degli Studi "Niccolò Cusano" di Roma. È interessata ai fenomeni economici e sociali con particolare interesse per il mondo dei giovani e delle donne e per lo sviluppo del territorio.

Santina Musolino è assegnista di ricerca in Sociologia generale presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi "Roma Tre" e membro del team di ricerca del Progetto Horizon 2020 "TRIVALENT" (Terrorism pReventIon Via rAdicalisation countEr-NarraTive). Le sue ricerche si concentrano prevalentemente su terrorismo e la violenza politica analizzati in una prospettiva di genere.

Gianpasquale Preite insegna Filosofia politica e svolge attività di ricerca presso il Dipartimento di Storia, Società e Studi sull'Uomo (DSSSU) dell'Università del Salento ed è responsabile scientifico del Gruppo di ricerca *Bio-politics and risk governance* presso il DREAM (Unisalento-ASL Lecce).

Emanuele Rossi è ricercatore confermato presso il Dipartimento di Scienze Politiche, Università degli Studi "Roma Tre", dove insegna Sociologia generale.

Davide Ruggieri è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Bologna. Ha svolto attività archivistica e di ricerca presso le Università di Mainz, Frankfurt am Main, Bielefeld e Monaco di Baviera.

Lorenzo Sabetta è docente a contratto di Conflitti sociali e relazioni internazionali all'Università degli Studi Internazionali di Roma. Vincitore del premio "AIS-Giovani Sociologi" nel 2016, è stato ricercatore postdoc presso il Dipartimento di Sociologia della University of Missouri (2017/2018). Fa parte della redazione della rivista *Sociologia e Ricerca Sociale* e, con Gerardo Ienna, dirige per Meltemi la collana *Denkstil. Teorie della conoscenza*.

È autore della monografia *La dimensione latente dell'azione sociale* (FrancoAngeli, 2018).

Emanuela Susca insegna Sociologia generale all'Università di Urbino "Carlo Bo". Tra altri studi, è autrice di *Nuovi media, comunicazione, società* (2007); *Pierre Bourdieu: il lavoro della conoscenza* (2011); *Per una sociologia che comprende* (2012) e *Pierre Bourdieu. Il mondo dell'uomo, i campi del sapere* (a cura, 2017).

Mario Tirino è assegnista di ricerca presso l'Università di Salerno. Ha curato vari volumi sui temi della sociologia delle culture audiovisive, della mediologia della letteratura e del fumetto, della teoria dei media. Dirige, con Gino Frezza e Lorenzo Di Paola, "L'Eternauta. Collana di studi su fumetto e media".

Per i classici, capitalismo e modernità erano tutt'uno. Si può anzi dire che la sociologia origini proprio quale analisi critica dei processi e degli effetti del capitalismo. Per i fondatori della disciplina, definire l'apparato teorico-epistemologico della sociologia e analizzare criticamente le origini, gli sviluppi e le conseguenze della modernità capitalistica rappresentavano, quindi, due facce di una stessa "missione". Questo testo riprende quella missione attualizzandola e problematizzandola: discutendo i contributi classici alla luce delle più recenti trasformazioni sociali; separando teorizzazioni, processi e fenomeni (dalla digitalizzazione alle trasformazioni del lavoro); estendendo la portata degli effetti del capitalismo a una varietà di campi contigui.

Massimo Pendenza è professore ordinario di Sociologia presso l'Università di Salerno. È coordinatore nazionale della Sezione "Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali" dell' AIS per il triennio 2016-2018.

Vincenzo Romania è professore associato di Sociologia presso l'Università di Padova. È segretario della Sezione "Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali" dell' AIS per il triennio 2016-2018.

Giuseppe Ricotta è professore associato di Sociologia presso Sapienza Università di Roma. Fa parte del direttivo della Sezione "Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali" dell' AIS per il triennio 2016-2018.

Roberta Iannone è professoressa associata di Sociologia presso Sapienza Università di Roma. Fa parte del direttivo della Sezione "Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali" dell' AIS per il triennio 2016-2018.

Emanuela Susca è ricercatrice di Sociologia presso l'Università degli studi di Urbino "Carlo Bo". Fa parte del direttivo della Sezione "Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali" dell' AIS per il triennio 2016-2018.